

**Ministério da Saúde  
Fundação Oswaldo Cruz  
Escola Nacional de Saúde Pública**

***“O sujeito nas encruzilhadas da Saúde:  
um discurso sobre o processo de construção de sentido e de  
conhecimento sobre sofrimento difuso e realização do ser no âmbito  
das religiões afro-brasileiras e sua importância para o campo da  
Saúde Coletiva”***

*por*

*Alexandre Magno Teixeira de Carvalho*

**Tese apresentada com vistas à obtenção do Título de Doutor em Ciências  
na área de Saúde Pública**

**Linha de pesquisa: Educação, Saúde e Cidadania.**

**Orientadores: Victor Vincent Valla e José Flávio Pessoa de Barros**

*novembro, 2004*

**Esta tese é dedicada a Xangô, Orixá do Fogo e da Justiça**

*Oba kawòó o*  
*Oba kawòó o*  
*O, o, kábíyèsilè*  
*Oba ni kólé*  
*Oba séré*  
*Oba njéje*  
*Se're aládó*  
*Bangbose O bitiko*  
*Osé Kawòó*  
*O, o, kábíyèsilè<sup>1</sup>*

*Àwúre, Sàngò àwúre!<sup>2</sup>*

*Imō wá m̀nà m̀wé*  
*Kó je nà mí̀m̀d̀ àsé*  
*Kó je nà mí̀m̀d̀ àsé*  
*Kó je nà mí̀m̀d̀ àsé<sup>3</sup>*

---

<sup>1</sup> Nesta reza, em iorubá litúrgico e dedicada a Xangô, aparecem alguns elementos importantes relacionados a este Orixá. Pessoa de Barros (1999a: 100) considera que tenha sido criada no Brasil.

<sup>2</sup> “Dê-nos boa sorte, Xangô, dê-nos boa sorte” (Pessoa de Barros, 1999a: 145).

<sup>3</sup> “Procurar o conhecimento, certamente torna inteligente. A comida faz adquirir e aumenta o conhecimento do Axé”. A reza indica que “ao se desfrutar da comida sagrada, descobre-se o *axé*, isto é, a força, que dá conhecimento e sabedoria aos que dela usufruem” (Pessoa de Barros, 1999a: 104-105).

## Agradeco

A CPG da ENSP e a Fiocruz a concessão da bolsa de estudos que tornou possível a realização deste trabalho;

À Inez Pinheiro, ao Nelson Duarte e ao Fidel Pinheiro, da livraria da Abrasco, que sempre fizeram o (im)possível para que não faltassem os livros;

Ao Victor Valla a sua luta contínua em defesa da Educação, da Saúde e da Cidadania;

À Cristina Maria Dias Campos, do PQVS/SES-RJ, que efetivamente ajudou a criar condições concretas para a realização deste trabalho;

Ao Marcio Reis, amigo, o socorro informático das últimas horas e o empenho em ajudar;

Ao Pastor e amigo João Valença as lições de ecumenismo radical, os caminhos, os bons encontros;

Aos alunos e aos mestres que ainda estranham o mundo;

Aos irmãos do *Ilê Axé Omim* o compartilhamento;

À Ialê Lucinha d'Oxum, sempre a sorrir, a cantar e a abrir as portas do *Ilê Axé Omim*;

Ao José Flávio Pessoa de Barros, incansável, paciente e sobretudo amável, que sempre acreditou na realização deste trabalho e acalmou minha cabeça nos momentos de tormenta - meu respeito, admiração, carinho, amizade e lealdade;

A todos os Orixás, Santos, Guias e Espíritos Protetores - com muito afeto;

À Dona Juliana, ao Pai Pingo e a todo o meu povo do Pará, tão amados, tão zelosos, tão longe, tão perto;

Aos erês Fernando e Matheus a ingenuidade, as historinhas, os sonhos de futuro;

A minha companheira, que compartilhou todo sofrimento e toda realização ao longo deste trabalho que parecia infindável e com quem desejo compartilhar a vida até onde não sabemos lugar sem fim, com todo o meu amor. Há muito de ti, há muito de nós, em cada letra grafada. E não só nas letras e nas palavras, mas também por entre as letras e as palavras. Sem você, nada faria sentido.

## Resumo

No cotidiano do SUS, é comum que os discursos e práticas oriundos dos espaços de transmissão de conhecimento de matriz religiosa afro-brasileira sejam ignorados ou traduzidos em linguagem psicopatológica pelos técnicos dos serviços de Saúde. Neste estudo, questiona-se, através do aprofundamento da compreensão do processo de construção de sentido e de conhecimento, a suposta superioridade do saber técnico-científico e se discute a possibilidade de comunicação entre as duas referências. Isso significa, quanto ao método, buscar 'referências' nas regiões de encontros de discursos ao invés de se buscar um 'discurso único' de referência. Neste trabalho, o afro-descendente é, na condição daquele que sabe e soube bem expressar essa possibilidade, o sujeito histórico e epistemológico. Em sentido lato, trava-se aqui um debate metodológico e epistemológico, uma vez que se pretende construir um discurso sobre, respectivamente, um 'caminho' (*meta-hodos-logos*) de pesquisa e um processo de 'conhecimento' (*epistème-logos*) singular.

O objetivo deste trabalho é estudar processos de construção de sentido e de conhecimento singulares no âmbito da cultura e das religiões afro-brasileiras, consideradas como fontes de saberes e práticas em Saúde. O recorte efetuado nesta pesquisa selecionou o universo dos conceitos e concepções de matriz afro-brasileira construídos na esfera do complexo cultural jêje-nagô, mais especificamente aqueles próprios dos grupos que se autodenominam *Ketu*. Assim sendo, os sentidos e o conhecimento sobre sofrimento difuso e realização do ser aí definidos são compreendidos na sua positividade discursiva e valorizados como um esforço concreto de superação de obstáculos materiais, espirituais e emocionais de existência.

De um ponto de vista mais pragmático, este trabalho visa: 1) ajudar a superar obstáculos epistemológicos próprios do pensamento científico excludente; 2) contribuir para o debate e a construção de uma Política Nacional de Saúde da População Negra e 3) produzir efeitos, ainda que discreta e indiretamente, no campo da Saúde Mental.

## SUMÁRIO

### PARTE I - *Aquecer o pensamento*

Advertência ... 08

Prólogo: nas encruzilhadas da razão ... 14

O pensamento racional e seus princípios: como se pode pensar? ... 14

A razão moderna ferida por dentro: o que se pode pensar? ... 24

Promoção da Saúde e Saúde Mental: dois grandes debates pelos quais passamos na construção deste discurso:

Promoção da Saúde: na fronteira entre o instituinte e o instituído ... 30

Saúde Mental: um campo de batalhas ... 36

Justificativa e justiça: radicais análogos para quem pesquisa? ... 44

Uma revisão de estudos e lutas ... 49

### PARTE II - *Conceituar e construir caminhos*

Este discurso faz sentido? Quais são as suas ferramentas conceituais? ... 64

O conceito de religião popular e as religiões afro-brasileiras: cultura, sincretismo e resistência ... 105

Como foi construído esse discurso? Entrando no campo ... 120

### PARTE III - *Compartilhar sentidos*

No Axé das Águas ... 139

Bori e realização do ser ... 144

Sons, imagens, tatos, gostos e odores: construindo sentidos para além da razão discursiva ... 160

O princípio da reciprocidade e o fluxo do axé ... 175

Enunciados conclusivos ... 185

### PARTE IV - *Atalhos e pistas para o leitor*

Guia bibliográfico de termos, conceitos e expressões ... 194

Referências bibliográficas ... 239

Índice onomástico ... 257

**ANEXO I***Entrevistas (na íntegra)***ANEXOS II, III e IV***Xirê de poesias:***Exu****Laroiexú****Ifá****Ogum****Oxossi****Ossaim****Xangô****Oxumarê****Obaluaiê****Nanã****Iemanjá****Oiá****Oxum****Oxalá****Oxalá (II)****Conto: O pastor d'Oxossi****CD: XIRÊ**

## Advertência<sup>4</sup>

*“Escreve-se sempre para dar a vida, para liberar a vida aí onde ela está aprisionada” Gilles Deleuze*

Na tradição discursiva do Candomblé, de transmissão oral, *fala-se e canta-se* sempre para dar a vida. Nesse contexto, a palavra falada-cantada é considerada literalmente um veículo da *energia vital*, do *axé* - energia que se transmite, se veicula, se pode fazer fluir. Nas palavras do sambista, “canta, canta, minha gente, deixa a tristeza pra lá”; ou então, “cantando eu mando a tristeza embora”. Nas palavras do prosador, “esse caldo enigmático que sai de nossas bocas é, sem nos darmos conta, um milagre”. Como aos poucos veremos, o canto, a dança e a percussão são muito mais do que simples aspectos lúdicos traduzidos como imagens “folclóricas”<sup>5</sup>: trata-se de ações concretas de sujeitos históricos que não cessam de lutar para “liberar a vida aí onde ela está aprisionada”.

<sup>4</sup> Este trabalho se insere na linha de pesquisa “Educação, Saúde e Cidadania”, que é desenvolvida no Departamento de Endemias Samuel Pessoa (DENSP) da Escola Nacional de Saúde Pública (ENSP/FIOCRUZ) e coordenada por Victor Vincent Valla e Eduardo Navarro Stotz. As problematizações sobre as relações entre os campos da Educação Popular & Saúde e da Saúde Mental e sobre as relações entre religião popular e saúde coletiva/saúde mental se desenvolveram no espaço de interação construído por algumas atividades-chave: o trabalho de pesquisador-visitante no DENSP; a atividade docente na disciplina “Leituras em Endemias e Controle Público: Movimentos Sociais e Saúde”; a participação na Rede de Educação Popular em Saúde; a interlocução com o Centro de Estudos e Pesquisas da Leopoldina (CEPEL) e o trabalho desenvolvido na equipe organizadora do curso de Especialização em Educação e Saúde (que valoriza o desenvolvimento de métodos de construção compartilhada do conhecimento).

<sup>5</sup> Como diria o antropólogo José Flávio Pessoa de Barros, orientador desta tese, “O Brasil não é para principiantes”. Não são raras as leituras (obviamente já superadas pela antropologia contemporânea) que descambam para uma interpretação “folclórica” - por vezes perversa, por vezes ingênua - de aspectos das culturas afro-descendentes. Obviamente, deve-se excluir desse último grupo aqueles folcloristas - entre os quais figuram Edison Carneiro e Câmara Cascudo - que sempre dedicaram honroso respeito acadêmico a tudo que dizia respeito à cultura e à religião popular e fundaram a “Revista Brasileira de Folclore”. Há um enunciado de Câmara Cascudo que merece ser reproduzido: “Não apenas os mitos e as lendas, mas o cotidiano sempre esteve para mim na classe preferencial. A terapêutica, as fórmulas tradicionais de guardar a saúde, os remédios que provocam a intervenção sobrenatural, o homem, bicho da terra tão pequeno, subalternizando os deuses a serviço da conservação pessoal, dispondo as forças mágicas para o seu estado de tranquilidade, impunham-me poderosa atração pesquisadora. Todas essas regras mergulham no tempo e perdem as raízes na imensidade da quarta dimensão. *Mais ignorante é quem ri do que quem usa...*” (Câmara Cascudo *apud* Loyola, 1987: 35).

A epígrafe propõe: “Escreve-se sempre para dar a vida”. Dar a vida às palavras? Palavras mortas, sepultadas no silêncio discursivo de um pretensão entendimento único? É possível apor a crase sem trair o autor da frase: dar à vida as palavras. Reencantar as palavras. Falar de reencantamento não é somente recorrer a um artifício literário. A linguagem científica, ou a perfeição lógica<sup>6</sup>, como elogiara Kant (1992), falha. E não só por falta: a ciência que cura e salva é a mesma que exclui, concentra e mata. Sem encantamento, sem beleza. Essa lógica “perfeita”, moderna, que considera o encanto e a emoção fontes de erro e os mantém fora do texto, é herdeira das transformações no pensamento ocidental<sup>7</sup> que concorreram para a degradação da dialética original e do *logos* autêntico, como bem assinala Colli (1996: 98): “E a emotividade, ao mesmo tempo dialética e retórica, que ainda vibra em Platão, está destinada a ressecar-se num curto espaço de tempo, a sedimentar-se e cristalizar-se no espírito sistemático”.

Há uma estética científica que, tendo seu lugar e valor, enaltece tabelas,

---

<sup>6</sup> Kant reconhece a perfeição “estética” e que esta “pode ser vantajosa para a perfeição lógica”. Argumenta, todavia, que há entre elas uma espécie de conflito “que não pode ser totalmente superado”. Propõe, como regra, que todo conhecimento deve articular as duas. O resultado, contudo, como se pode notar pelas três regras transcritas abaixo, é a submissão da estética à lógica: “1) que a perfeição lógica seja a base de todas as demais perfeições, não podendo, por isso, ficar atrás em nada de nenhuma outra, nem a ela ser sacrificada; 2) que se tenha em vista sobretudo a perfeição estética *formal* (...) porque é nisto exatamente que consiste o essencialmente belo, que é o que melhor se deixa unir à perfeição lógica; 3) que se deve ser muito cauteloso com o *encanto* e a *emoção*, por meio dos quais um conhecimento age sobre a sensação e se vê dotado de interesse para ela, porque através deles a atenção pode ser tão facilmente desviada do objeto para o sujeito, do que manifestamente há de resultar uma influência muito prejudicial para a perfeição lógica do conhecimento” (Kant, 1992: 54). Platão, por sua vez, via no pensar intuitivo um valor maior; Aristóteles, equilíbrio entre ambos. Pergunta-se, pois: será necessário rever a correlação de forças entre estética e lógica? Pensando-se com os constructos de Kant, será viável repensar a relação entre conhecimento intuitivo (belo) e discursivo (lógico)? Será possível um (re)encantamento discursivo?

<sup>7</sup> Colli (1996: 91) se refere a um processo de falsificação do *logos*: “Por meio das transformações culturais a que acenamos, do entrelaçamento da esfera retórica com a esfera dialética, e principalmente da gradual imposição da escrita em sentido literário, vai se modificando paralelamente a estrutura da razão, do “*logos*”. Com esses discursos públicos, dos quais a escrita é um aspecto, põe-se em movimento uma falsificação radical, visto que se transforma em espetáculo para uma coletividade aquilo que não pode ser separado dos sujeitos que o constituíram”.

gráficos, taxas e indicadores. Essas formas, contudo, representam vidas – e quanta vida jaz sob os edifícios estatísticos, nas suas paredes, nas suas ligas de aço e concreto, nos seus interstícios<sup>8</sup>. Por outro lado, felizmente, o conhecimento produzido na grande área de Ciências da Saúde é bastante heterogêneo<sup>9</sup>. É característica da área da Saúde Coletiva uma tendência a integrar conhecimentos provenientes das mais diferentes áreas, subáreas e disciplinas. Essa conformação discursiva tem se mostrado tão criativa que parece ser inesgotável nas suas possibilidades de articulação teórica. O discurso construído nesta tese é coerente com aquela tendência. Sintético, engendra diferentes discursos (tais como o filosófico, o semiológico, o antropológico e o psicológico) na construção de um *outro* singular. Cabe lembrar que sintetizar não é construir uma colcha de retalhos. Sintetizar é *miscigenar*, é construir sentido juntando bordas de discursos que se julgavam exclusivos, é propiciar interseções discursivas<sup>10</sup> lá onde reinava a pretensão da pureza do método.

Além disso, nunca é tarde para recordar, recorrendo a Geertz, que todo discurso é interpretativo<sup>11</sup> e que “no estudo da cultura a análise penetra no próprio corpo do objeto” (Geertz, 1989: 25). Geertz (1989:26) considera um falso problema a diferenciação entre etnografia e literatura: “As condições de sua criação e o seu

---

<sup>8</sup> O Novo Dicionário Aurélio (Ferreira, 1999: 1128) define interstício como “1. Pequeno intervalo entre as partes de um todo (...) 2. Fenda, frincha. 3. *Histol. Anat.* Pequeno intervalo, espaço ou fenda em tecido ou em estrutura (...)”.

<sup>9</sup> Uma simples busca no *site* do CNPq basta para confirmar esse enunciado.

<sup>10</sup> Esse movimento de construção de interseções, todavia, provoca rasgões, cortes, rupturas, fendas, feridas. Em comunicação oral, José Flávio Pessoa de Barros argumentou que esta tese é o tipo de trabalho que se dá em terreno “intersticial”, onde os encontros e confrontos discursivos ocorrem nas fissuras dos sentidos.

<sup>11</sup> Para ele, a descrição etnográfica tão somente interpreta o fluxo do discurso social - “O etnógrafo “inscreve” o discurso social – *ele o anota* (...) O que faz um etnógrafo? – ele escreve” (Geertz, 1989: 29, 30).

enfoque (para não falar da maneira e da qualidade) diferem, todavia uma é tanto uma *fictio* - 'uma fabricação'<sup>12</sup> - quanto a outra (...) Convencer-se disso é compreender que a linha entre o modo de representação e o conteúdo substantivo é tão intracável na análise cultural como é na pintura". Defendemos, pois, que compete a nós, autores de teses e outros trabalhos científicos, fazer saltar aos olhos a vida que ruge contida nos dados<sup>13</sup>. Porém, se foi pela escrita que o *discurso* se decompôs e degradou, como defende Colli (1996), trata-se aqui de se tentar fazer justamente o percurso contrário: surpreender a lógica científica *por dentro* da sua forma de expressão predileta, a escrita. Temos as palavras e os sentidos para isso - que façamos o melhor possível.

Uma constante reflexão sobre [o] ser no mundo, o diálogo com o Outro, a admiração e a potência de amar (sem negar a legitimidade da crítica e da raiva, principalmente aquela que Freire (2000) denomina "justa ira") são condições necessárias para se pensar em construção de sentido e de conhecimento. Se as idéias de amor e comunhão podem parecer estranhas para um cientista ou técnico que apenas crê nas idéias de objetividade e neutralidade, é preciso lembrar que o máximo que a perspectiva da isenção pode alcançar é uma fotografia embaçada e desvitalizada da realidade que se propõe a representar - e, nesse caso, impera o risco de banalização das injustiças e o risco de destruição da memória.

Ignorar ou tentar sobrepujar a forma de pensar e sentir do Outro é uma

---

<sup>12</sup> Vale a pena comparar esse enunciado de Geertz com um de Sodré a respeito do processo de iniciação no candomblé: "Faz-se, "fabrica-se" culturalmente o sujeito da iniciação, com tal clareza que esse processo é nominado de *feitura* pelo grupo" (Sodré (1999: 183).

<sup>13</sup> E, parafraseando Colli (1996), a interpretação dos dados é sempre filosófica.

forma de exercer dominação. Os processos históricos conhecidos como expansionismo e imperialismo, desde o século XVI, já demonstraram suficientemente isso. A Análise Institucional explica, com base numa compreensão dinâmica de forças sociais e na tese do “reprimido social” (Baremlitt, 1992), como os movimentos e culturas sufocados resistem por dentro ou explodem em retorno avassalador. Nessa perspectiva, o ideal de controle total não passa de um horizonte de poeira que encobre uma realidade de lutas por um tempo histórico mais ou menos longo<sup>14</sup>.

Para a construção de uma atitude filosófica (um *êthos* filosófico como uma *atitude-limite*), Foucault propõe: “é preciso situar-se nas fronteiras” (Foucault, 2000: 347). A encruzilhada, como lugar de encontro e de transição, representa bem o lugar do pesquisador que atualmente trilha os caminhos da construção de sentido e de conhecimento em Saúde: ou se demora um pouco nesse lugar de dúvidas e riquezas sobre os discursos e os métodos e se pergunta aonde, por que e como ir ou, premido pela urgência de demandas objetivas e imediatas do campo, toma a encruzilhada apenas como lugar de passagem. Em regra, muitos passam *por ela*, mas poucos *nela* se detêm. Neste trabalho, entretanto, a encruzilhada, na condição de *fronteira* e de lugar especial de *acontecimento* para as religiões afro-brasileiras, é considerada parte do caminho e lugar de produção, lugar de problematização.

---

<sup>14</sup> Chega a ser surpreendente, embora não incompreensível, que, em pleno século XXI, depois de tantas provas contundentes de fragilidade das políticas totalitárias – entre elas a de “mercado global” – a prática de não-reconhecimento do discurso e dos modos de vida do Outro seja hegemônica e manifesta na ausência de diálogo. Não estamos no fim dos discursos, apesar de toda a arrogância militarista dos EUA. O caso do “World Trade Center”, de Nova Iorque, é um exemplo de como tudo que é sólido pode se desmanchar no ar. A idéia de um mercado global inatingível em função de sua “virtualidade” transformou-se em concreto e ferro retorcidos em sangue e fogo.

Há uma expectativa de que o debate suscitado não se limite a uns poucos que se dedicam a estudos antropológicos e/ou filosóficos críticos, mas que possa sensibilizar cientistas da Saúde Coletiva (tão preocupados com questões que consideram maiores) e, ao mesmo tempo, contaminar os que trabalham na ponta do sistema e que, de uma maneira geral, consideram essa discussão “acadêmica”, “muito boa para teses, mas pouco útil para a prática” (sic)<sup>15</sup>.

Todavia, parafraseando Foucault, os que trabalham no quadro institucional do SUS não devem encontrar nesta tese conselhos ou prescrições que lhes permitam saber “o que fazer”. Ao contrário, o projeto é fazer de tal modo que, em certa medida, “não saibam mais o que fazer”: “que os atos, os gestos, os discursos que até então lhes pareciam andar sozinhos tornem-se problemáticos, perigosos, difíceis. Esse efeito é desejado” (Foucault, 2003: 348). Deter-se nas encruzilhadas da Saúde, portanto, é um pouco contribuir para que a dificuldade de agir possa aparecer e ir tornando-se clara à medida que problemas sobre construção de sentido e compreensão do Outro vão se evidenciando; é ajudar a fazer com que a hesitação seja um valor maior do que a arrogância de quem supõe tudo saber<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> Esse tipo de enunciado, aspeado, sintetiza um senso comum entre os técnicos da rede de saúde pública; principalmente aqueles que enfrentam as agruras do dia-a-dia do sistema, que trabalham no *front* do SUS.

<sup>16</sup> Foucault diria que a questão é “Ajudar, de uma certa maneira, para que se escamem algumas “evidências”, ou “lugares-comuns” (...) fazer (...) de modo que certas frases não possam mais ser ditas tão facilmente, ou que certos gestos não possam ser feitos sem, pelo menos, alguma hesitação; contribuir para que algumas coisas mudem nos modos de perceber e nas maneiras de fazer; participar desse difícil deslocamento das formas de sensibilidade e dos umbrais de tolerância etc. – não me sinto em condições de fazer muito mais que isso” (Foucault, 2003: 347).

## **Prólogo: nas encruzilhadas da razão**

Propor um prólogo logo após uma advertência é correr o risco claro do pleonasma. Mas a palavra prólogo é preche de sentidos. Não significa tão somente preâmbulo, prefácio ou advertência. No teatro, por exemplo, corresponde à cena introdutória, na qual, em geral, se fornecem dados prévios elucidativos do enredo da peça. Nas peças de artilharia, prólogo é “a corda que liga o reparo ao armão para fazer fogo” (Ferreira, 1999: 1647). Nesta parte do trabalho, representa uma versão sucinta da história do debate filosófico<sup>17</sup> sobre a *razão* enquanto forma e condição do pensamento e, conseqüentemente, do conhecimento da realidade e da ação no mundo. Puxemos a corda. *Sursum corda!*

### **O pensamento racional e seus princípios: como se pode pensar?**

Vernant (1984) descreve com especial clareza, profundidade e extensão o processo que caracteriza a passagem do pensamento mítico ao *logos*, na Grécia, no início do séc. VI a.C. e mostra como a escola de Mileto construiu uma forma de racionalidade que se associava ao advento da *polis* (política, pois) e inaugurava um novo modo de reflexão [*phrónesis*] sobre a natureza [*physis*] e o mundo que viria a se transformar numa problematização sobre a natureza do Ser e do Saber e sobre as relações que se podem estabelecer entre ambos.

---

<sup>17</sup> Mais especificamente aquele que movimenta a epistemologia, a filosofia da ciência e a metodologia da ciência.

Vernant também enfatiza que a razão grega da Antigüidade não deve ser confundida com a razão experimental da ciência contemporânea. Entre o discurso que é construído pelos filósofos gregos [*logos*] da Antigüidade e a razão instrumental do saber-fazer científico moderno há uma descontinuidade tão significativa que não se pode, com rigor, falar de uma *evolução* do pensamento – somente de *diferença*. A concepção de conjunto [*theoria*] que substitui o esquema mítico de compreensão do mundo não pode ser pensada nos termos em que a teoria científica é pensada na modernidade<sup>18</sup>. Ou seja, a transformação de sentido que o conceito grego de teoria sofreu por ação do discurso científico ilustra bem a distância que o conhecimento científico buscou manter em relação a todas as outras formas de conhecimento.

Na busca de um conhecimento que passaria, a partir de então, a ser considerado legítimo e verdadeiro [*epistémê*]<sup>19</sup>, a forma de racionalidade que se construía na Grécia se opunha a determinadas atitudes mentais: a) *doxa*, que poder-se-ia traduzir por senso-comum, opinião ou mesmo por conhecimento ilusório; b) emoções, sentimentos, paixões do espírito [*pathos*]; c) crença religiosa ou revelação divina [razão x revelação] e d) êxtase místico [consciência da razão x inconsciência do êxtase]. Uma nova forma de pensar, que reivindicava o *status* de

<sup>18</sup> "(...) a filosofia teve de forjar para si uma linguagem, elaborar seus conceitos, edificar uma lógica, construir sua própria racionalidade. Mas nessa tarefa não se aproximou muito da realidade física; pouco tomou da observação dos fenômenos naturais; não fez experiência. A própria noção de experimentação foi-lhe sempre estranha. Edificou uma matemática sem que procurasse utilizá-la na exploração da natureza" (Vernant, 1984 : 95). Um outro aspecto chama a atenção: havia, na primeira concepção, um exercício de ascese da "carne" ao "intelecto" que torna extremamente difícil uma aproximação direta e imediata entre as duas.

<sup>19</sup> No *Crátilo*, *epistémê* (diferentemente de *epistême*, conhecimento) é traduzido como "ciência"; "está a indicar que a alma de algum valor acompanha (*épetai*) o movimento das coisas, sem passar na sua frente nem deixar-se ficar para trás" (Platão, 2001c: 185).

“verdade e correção” contra toda forma de “erro e ilusão” entrava na luta pela autonomia e supremacia do *logos*.

Colli (1996: 81-98), no entanto, ressalta que, antes de o *logos* “conquistar” sua independência, era a razão entendida como um discurso sobre alguma coisa, como apenas uma forma de “dizer” algo diferente, heterogêneo. Havia na atividade racional um fundo religioso, uma experiência de exaltação dos mistérios, que a razão tendia a exprimir pela mediação do enigma<sup>20</sup>. Em seguida, contudo, “esse impulso original da razão<sup>21</sup> foi esquecido, deixou-se de entender essa sua função alusiva, o fato de que a ela cabia exprimir uma separação metafísica, e passou-se a considerar o ‘discurso’ como se tivesse uma autonomia própria” (Colli, 1996; 82).

Nesse processo de transformação, a atividade racional sofreu uma espécie de degradação que fez com que o *logos* primitivo se tornasse um “*logos* espúrio” (Colli, 1996: 82). O conhecimento racional, para ser considerado verdadeiro e seguro, exigiu respeito a determinadas “leis” fundamentais - os princípios (*ex principiis*) - construídas pela própria Filosofia<sup>22</sup>. Essas leis são *formas*, e definem a lógica do pensamento racional, são os princípios da razão: a) não-contradição<sup>23</sup>; b)

<sup>20</sup> Segundo definição aristotélica, “o enigma é a formulação de uma impossibilidade racional que, todavia, exprime um objeto real” (Colli, 1996: 52).

<sup>21</sup> Para Aristóteles, a razão é aquilo que é melhor e que tem mais afinidade com os deuses: “O homem que exerce e cultiva a sua razão parece desfrutar a melhor disposição de espírito e ser mais caro aos deuses. Com efeito, se, como supomos, os deuses se interessam pelos assuntos humanos, seria natural que (...) recompensassem os que amam e honram a razão acima de todas as coisas, cuidando daquilo que lhes é caro e conduzindo-se com justiça e nobreza. É evidente que todas essas qualidades pertencem sobretudo ao filósofo. É ele, portanto, entre todos os homens, o mais querido aos deuses” (Aristóteles, 2001: 234).

<sup>22</sup> Ou seja, pelo que Kant (1994:189) vai chamar de sujeito do conhecimento.

<sup>23</sup> “o princípio de contradição é o princípio universal e plenamente suficiente de *todo o conhecimento analítico*; mas a sua autoridade e utilidade não vão mais longe como critério suficiente de verdade. Efectivamente, este princípio é uma *conditio sine qua non*, porque nenhum conhecimento pode contrariá-lo, sem se aniquilar a si mesmo, mas não é um fundamento determinante da verdade do nosso conhecimento.

identidade; c) terceiro-excluído<sup>24</sup> e d) princípio da razão suficiente ou causalidade (Chauí, 1997; Kant, 1994). O que não está contido no quadrado definido por esses princípios é da ordem do “impensável” - não verdadeiro, ou mesmo irreal, do ponto de vista racional. Sem os princípios, “nenhum objecto pode, em absoluto, ser pensado” (Kant, 1994: 96). Morin (2000: 22-23) acrescenta aos princípios da razão os princípios da ordem e da separação (análise, circunscrição, neutralidade da observação) e define, assim, a tríade (ordem-separação-razão) que constituiu o “fundamento absolutamente incontestável” do saber científico. Essa forma de pensar, que na história do pensamento ocidental fora construída, tornou-se hegemônica. Não sendo hábito comum questionar por que se pensa de determinada maneira<sup>25</sup>, tem-se a idéia de que a apreensão dos princípios da razão é direta e imediata, o que corresponderia, em Filosofia, ao que se denomina “intuição intelectual” (Chauí, 1997). Na definição de Kant (1992:129), “juízos imediatamente certos *a priori* [indemonstráveis] podem-se chamar princípios na medida em que outros juízos possam ser provados a partir deles, não podendo eles próprios, porém, serem subordinados a nenhum outro”<sup>26</sup>.

Ao longo da história da filosofia, e a história da filosofia é uma história de

---

Ora, como estamos propriamente tratando apenas da parte sintética do nosso conhecimento, cuidaremos sempre de nunca proceder contra este princípio inviolável, mas jamais poderemos esperar dele qualquer esclarecimento, quanto à verdade desta espécie de conhecimento” (Kant, 1994: 191).

<sup>24</sup> Esse princípio considera que se uma proposição é demonstrada como verdadeira, a proposição que a contradiz é necessariamente falsa, e vice-versa.

<sup>25</sup> Bastide (1978: 283) salienta que a razão ocidental age no interior de uma tradição: “E se a tradição não parece constrangedora é muito simplesmente porque estamos dentro dela”.

<sup>26</sup> “Os princípios *a priori* têm este nome, não só porque contém em si os fundamentos de outros juízos, mas também porque não assentam em conhecimentos mais elevados e de maior generalidade” (Kant, 1994: 189). E ainda: “Mesmo as leis da natureza, quando consideradas leis fundamentais do uso empírico do entendimento, implicam um carácter de necessidade, portanto, pelo menos, fazem presumir uma determinação extraída de princípios que são válidos *a priori*, e anteriormente a toda a experiência” (Kant, 1994: 195).

lutas, racionalistas e empiristas travaram grandes debates na tentativa de explicar a origem dos princípios da razão e de defender o caminho seguro [*methodos*] para se alcançar o conhecimento efetivamente verdadeiro.

Para os racionalistas, que têm em Platão e Descartes<sup>27</sup> referências fundamentais, a razão é inata: os seres humanos já trariam em sua inteligência os princípios da razão e as idéias verdadeiras. Os sentidos e a experiência seriam fontes de erro ou ilusão. Platão<sup>28</sup>, especialmente em o *Fedro*, a *República* e o *Fédon*, desenvolve a tese da reminiscência e a teoria (ou doutrina) das idéias. No *Menon*, Platão (2001a) reproduz o diálogo entre Sócrates e um jovem escravo analfabeto que faz com que o último demonstre o teorema de Pitágoras - apesar de completamente ignorante em geometria, era capaz de alcançar o plano da demonstração matemática por meio da correta mobilização de idéias inatas (maiêutica<sup>29</sup>). Em o *Teeteto* (Platão, 2001c), trata da noção de ciência e refuta a idéia da primazia dos sentidos e da experiência como fundamento da razão e caminho para o conhecimento verdadeiro<sup>30</sup>.

Descartes dividia as idéias em 'adventícias' (oriundas das sensações e

<sup>27</sup> Deve-se salientar que os dois estão separados no tempo pela Idade Média.

<sup>28</sup> Pela facilidade com que conciliava doutrinas diferentes e até mesmo antagônicas (como a concepção dialética de Heráclito e a filosofia eleata, por ex.), Platão é considerado, por alguns historiadores da filosofia, um autor de síntese.

<sup>29</sup> Maiêutica vem do grego *maieutiké*: a arte de dar à luz. Sócrates teria dito: “A arte de partejar, eu e minha mãe foi de um deus que a recebemos: ela, para as mulheres; eu, para os adolescentes de boa origem e para os dotados de qualquer beleza” (Platão, 2001c: 141). No contexto alegórico da obra de Platão, remete a dar à luz as idéias verdadeiras, lembrar a verdade que já existe em cada um de forma latente e que é esquecida por todos as almas quando bebem das águas do rio *Lethé*, o rio do esquecimento, antes de retornarem a Terra.

<sup>30</sup> Ao mesmo tempo em que, no diálogo com Teeteto, Sócrates afasta o conhecimento da sensação e da opinião (*doxa*), chama a atenção para o perigo da ‘racionalização’ da opinião: “Ora, seria o cúmulo da simplicidade, estando nós à procura do conhecimento, vir alguém dizer-nos que é a opinião certa aliada ao conhecimento, seja da diferença ou do que for. Desse modo, Teeteto, conhecimento não pode ser nem sensação, nem opinião verdadeira, nem a explicação racional acrescentada a essa opinião verdadeira” (Platão, 2001c: 140).

percepções), 'fictícias' (fruto da fantasia e da imaginação) e 'inatas' (p. ex., a idéia de infinito e o *cogito ergo sum*). Somente as últimas seriam inteiramente racionais e, portanto, verdadeiras. Em *Regras para a direção do espírito* (1628/2001) e *Discurso sobre o método* (1637/1968), Descartes acena para a importância da inferência dedutiva: partir de um enunciado informado pela intuição intelectual, que não guarda em si a menor dúvida a respeito da sua veracidade, para chegar à verdade dos fatos particulares característicos do mundo sensível. Na análise cartesiana, a “ordem dos fatos” e o “mundo dos sentidos” devem se submeter à lógica matemática e à intuição intelectual. Todo enunciado, pois, que tem sua base no plano da experiência e da sensação, que parte do particular para o geral, está fadado a ser falso.

Na perspectiva empirista, o conhecimento não se confunde com a idéia de *epistémé* grega, tampouco com a idéia de *scientia*, sua tradução latina. O conhecimento, portanto, não é um ponto de partida, mas, ao contrário, um ponto de chegada. O rigor do método<sup>31</sup> (observação depurada dos fatos, registro das regularidades e inferência indutiva) garantiria o caminho de acesso à verdade. Todo conhecimento seguro, pois, só poderia ser adquirido por meio da experiência empírica rigorosamente controlada. Bacon<sup>32</sup> (1620/1999) argumentava que para tornar fidedigna a observação era preciso “depurar” os sentidos e alcançar a neutralidade: o cientista deveria se livrar de pré-conceitos e pré-noções próprios da natureza ou das relações sociais e culturais (*Idola Tribus*), das idiossincrasias

---

<sup>31</sup> Em vez de *methodus* [*methodos*], Bacon usa os termos *ratio* ou *via* (Bacon, 1620/1999).

<sup>32</sup> Aforismos XXXVIII a LXII, principalmente.

individuais (*Idola Specus*), da linguagem e do discurso (*Idola Fori*) e das diversas doutrinas filosóficas (*Idola Theatri*). Bacon sustentava que todo conhecimento deve, para além da constatação e da descrição, se encaminhar para o plano explicativo. Somente a 'ordem dos fatos' (*the rockbottom basis*) poderia oferecer uma base segura: partindo-se dos 'fatos dados' e seguindo-se o método indutivo, alcançar-se-ia uma teoria ou lei geral. O registro rigoroso das regularidades é condição *sine qua non* para se alcançar o nível explicativo distintivo da ciência.

A história das ciências e o debate filosófico, no entanto, impuseram limites e problematizaram tanto a idéia de razão inata quanto a de conhecimento empirista da realidade. Idéias racionais podem ser refutadas ou transformadas pelo próprio discurso racional, o que coloca em xeque a 'universalidade', a 'suficiência', a 'necessidade' e a 'veracidade' defendidas pelo racionalismo. A história das ciências mostra, como exemplo, que justamente a física de Descartes, apesar de toda sua força lógico-matemática, não resiste à física galileiana. O modo de conhecimento da realidade proposto pelo empirismo, por sua vez, fundado na idéia de regularidade, não escapa do *status* de hábito psicológico. Apesar de a busca de neutralidade e objetividade, é sempre subjetivo: desse ponto de vista, o conhecimento objetivo da realidade seria impossível. Além dessa constatação, é importante salientar que o próprio Bacon (assim como os empiristas ingleses que o sucederam) já chamava a atenção para o problema do salto indutivo e para o risco da generalização a partir do registro das regularidades particulares: uma única evidência negativa seria mais forte do que o acúmulo de evidências positivas. Ou

seja, o registro de  $n$  casos não asseguraria a regularidade do observado *ad infinitum*; enquanto o contra-exemplo, por sua vez, seria conclusivo, cabal. Para Hume, empirista inglês, o princípio da causalidade não passa de um hábito adquirido pela experiência como resultado da repetição de nossas impressões sensoriais que, organizando-se em percepções, resultam na idéia de razão suficiente. Em última análise, essas observações conduzem à idéia de provisoriedade da verdade.

Leibniz (2000), no século XVII, propôs um racionalismo bem diferente do cartesiano: a realidade sensível e variável não pode ser negada. Há o que ele denomina “verdades de fato”, verdades dependentes da experiência<sup>33</sup>, contingentes, que são alcançadas por meio da sensação, de percepção e da memória. Por outro lado, também há as “verdades da razão”: necessárias, correspondem à disposição racional inata para o conhecimento de idéias que independem da experiência para serem formuladas. O que fica explícito nesta solução de Leibniz é a “tese da harmonia” (Chauí, 1997) que também aparecerá na base de outras formulações do filósofo.

Kant (1994), no século XVIII, expõe o problema do sujeito do conhecimento e realiza um deslocamento revolucionário<sup>34</sup>: a realidade não é um objeto dado *a priori* e exterior à razão. O que é dado *a priori* é a estrutura da razão que organiza a

<sup>33</sup> Isso não quer dizer que Leibniz tenha se dobrado ao empirismo. Marcondes (1997: 192) lembra que ao enunciado de Locke, “Nada está no intelecto que não tenha estado antes nos sentidos”, Leibniz acrescentou: “Exceto o próprio intelecto”.

<sup>34</sup> Kant (1975) também escreveu um livro em resposta à crítica do seu “Crítica da razão pura”: “Da utilidade de uma nova crítica da razão pura: resposta a Eberhard” onde ele discute de forma clara e precisa conceitos-chave do conteúdo da obra anterior e deixa bem clara a sua distinção em relação a Leibniz. Em “Primeiros Princípios da Ciência da Natureza” (Kant, 1990), aplica e constrói exemplos de todas as categorias da Crítica da Razão Pura na busca do *a priori* da experiência.

realidade segundo 'formas' da sensibilidade e 'conceitos' do entendimento<sup>35</sup>. Ou seja, o conhecimento dos objetos depende das estruturas *a priori* da sensibilidade e do entendimento. A estrutura da razão é ela mesma formal: pura forma vazia, a ser preenchida pelos conteúdos oriundos da experiência (matéria do conhecimento). A “realidade em si” não é acessível, mas pode ser apenas pensada, construída pelo sujeito do conhecimento. Não há, pois, realidade ou razão *objetivas*. Uma consequência da leitura do racionalismo crítico de Kant (apesar de todo o seu discurso da verdade) pode ser o reconhecimento da impossibilidade de a própria razão emitir conteúdos de conhecimento rigorosamente universais e absolutos. O que são universais e necessários, para Kant, são as estruturas de que dispõe o *sujeito* do conhecimento para poder conhecer (espaço e tempo como formas da sensibilidade e as *categorias*).

Hegel, no século XIX, em crítica aos empiristas, aos racionalistas e aos kantianos, apresenta sua filosofia como 'superação' das anteriores. Defende que a razão não é nem exclusivamente objetiva, nem exclusivamente subjetiva (como defendia Kant): para ele, a razão é dialética, é 'síntese' do objetivo e do subjetivo (síntese dialética: tese-antítese-síntese) e se movimenta pela contradição (choque dos contrários, (Corbisier, 1974)). O pensamento de Hegel representa a primeira tentativa de introduzir a razão na história. Situado na perspectiva idealista, propõe que a razão constitui a história (não há história fora da razão) e dá sentido ao tempo: “a razão governa o mundo (...) e a história universal também se desenrolou

---

<sup>35</sup> As doze categorias (Kant, 1994: 110-111).

racionalmente (...) O objecto da história (filosófica) é o Espírito do Mundo” (Hegel *apud* Clément et al, 1997: 174). A realização do 'Espírito' é a história (a história é a projeção do espírito no tempo) e a história não se baseia no acúmulo de descobertas, mas numa lógica da negação (a contradição é a origem do movimento).

Ao método dialético hegeliano vem se opor, como “antítese direta”, o materialismo-dialético de Marx, chamado por ele de “racional” em oposição ao “mistificado” de Hegel: “Para Hegel, o processo de pensamento, que ele, sob o nome de idéia, transforma num sujeito [processo] autônomo, é o demiurgo do real, real que constitui apenas a sua manifestação externa. Para mim, pelo contrário, o ideal não é mais do que o material transposto para a cabeça do ser humano e por ela interpretado” (Marx, 1985: 20). Essa é uma virada radical, “crítica e revolucionária”: não é, pois, a razão que constitui a história, não é a Idéia (o ‘Espírito’) a condição de possibilidade da história. Ao contrário, é a própria razão uma criação histórica do ser humano. Dizer que a razão é em si mesma histórica e não uma criação abstrata, fruto de um hipotético intelecto superior, significa dizer que ela é fruto de relações de força, do trabalho do homem, imanente à prática social. Está posta uma proposição essencial: não apenas a realidade é provisória e se transforma com a história (pela ação concreta dos homens), mas igualmente a razão (se a razão é síntese dialética, está em movimento no tempo, é histórica) e a possibilidade de pensar a própria história.

## A razão moderna ferida por dentro: o que se pode pensar?

*“Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência”*  
**Marx & Engels**

*“Hoje não é mais a razão teológica, porém a razão humana, a das Luzes, que está em crise e desmorona”*  
**Deleuze**

Quando Kant (1992: 38), no final do século XVIII, sustentou que *“não precisamos de invenções novas para a Lógica, porque esta contém tão somente a forma do pensamento”* é porque certamente não esperava que a Lógica pudesse sofrer qualquer abalo em sua estabilidade. Será, contudo, a forma do pensamento um fundo estável e tranqüilo sobre o qual se desenvolve todo o pensar humano? Será que, hoje, é possível sustentar a idéia de uma forma do pensamento universal, constante e imutável? O problema da forma do pensamento, que, no final do século XVIII, parecia fechado, pode ser reaberto? Talvez. E o ponto de partida pode ser o próprio Kant, quando sugere o método crítico de filosofar: *“método de filosofar pelo qual investigamos as fontes de nossas asserções ou objeções e as razões em que estas se baseiam”* (Kant, 1992: 100). A questão *“como é que o conhecimento há de se conhecer a si mesmo?”* (Kant, 1992:32) não parece ser, no contexto atual das reflexões sobre produção de sentido e de conhecimento, uma questão menor ou já resolvida: é um problema central. Contudo, será preciso avançar em relação aos objetivos e ao método crítico propostos por Kant. Para isso, pode-se tomar como referência a argumentação de Foucault (2000: 347): *“Se a questão kantiana era saber a que limites o conhecimento deve renunciar a transpor,*

parece-me que, atualmente, a questão crítica deve ser revertida em uma questão positiva: no que nos é apresentado como universal, necessário, obrigatório, qual é a parte do que é singular, contingente e fruto das imposições arbitrárias. Trata-se, em suma, de transformar a crítica exercida sob a forma de limitação necessária em uma crítica prática sob a forma de ultrapassagem possível”.

Morin (1999: 22-23) argumenta que a nossa lógica é o grande desafio atual do conhecimento e do conhecimento do conhecimento: “A crise dos fundamentos do conhecimento científico encontra a crise dos fundamentos do conhecimento filosófico, ambas convergindo para a crise ontológica do Real (...) O ser tornou-se silêncio ou perplexidade. Esgarça-se a lógica. A Razão interroga-se, inquieta-se”.

Foi no interior do próprio campo científico que os princípios racionais sofreram seus primeiros e mais fortes abalos. Abriu-se uma “brecha no real que abre uma ferida inacessível à inteligibilidade; brecha na lógica, inapta a fechar-se demonstrativamente sobre si mesma; através dessas duas brechas, ocorre a hemorragia do que se continua a chamar de Real e a perda irreparável dos fundamentos do que se deve continuar a chamar de Conhecimento” (Morin, 1999: 22). A ciência física, colocando novos problemas e esgarçando a forma do pensamento ao limite, contribuiu decisivamente para uma espécie de “revitalização” da lógica. Justamente de onde se esperava a maior estabilidade, veio a ruptura. Um espanto! E há uma palavra grega, que em Platão e Aristóteles representa a experiência originária do pensar filosófico, que bem traduz esse movimento: *thauma*.

No final do século XIX, a segunda lei da termodinâmica afirmava o comportamento assimétrico da natureza, seu caráter estatístico. Desse princípio, surge o seguinte enunciado: à medida que o Universo evolui, a desordem aumenta. Clausius, introduzindo o conceito de entropia, tornou possível um outro enunciado: as transformações naturais sempre levam a um aumento na entropia do Universo. Instalava-se, pois, a *desordem* no “coração do mundo” (Morin, 2000: 23).

Os princípios da teoria da relatividade<sup>36</sup> puseram em questão os princípios da identidade, da não-contradição e do terceiro-excluído, princípios racionais aparentemente inabaláveis. O conhecimento objetivo da realidade e da natureza ia se tornando um horizonte distante ao passo em que se compreendia que não era mais viável pensar uma separação radical entre sujeito e objeto do conhecimento e que o paradoxo se tornava uma possibilidade do real.

O princípio da causalidade deixou de valer no contexto da mecânica quântica: a impossibilidade de previsão, de definição de nexos causais e de controle dos movimentos, das velocidades e dos efeitos dos choques de partículas subatômicas provocados por aceleradores de partículas fez com que Heisenberg formulasse o princípio da incerteza.

Quando a física deixou de se perguntar se a luz se propagava como onda ou partícula<sup>37</sup> e concebeu que a luz podia se propagar de forma contínua (ondas) e

<sup>36</sup> Não confundir com relatividade galileana ou newtoniana. A idéia de que os fenômenos físicos são relativos aos sistemas de referência fora proposta por Galileu e por Newton. O que nos interessa aqui, contudo, são os modelos teóricos que modificaram profundamente as bases da física clássica: teoria dos quanta (Planck), relatividade einsteineana e mecânica quântica (Heisenberg, Schrödinger, Born, Pauli e Dirac). Há entre elas uma ligação histórica: partindo da teoria dos quanta, Einstein explicou o efeito fotoelétrico, o que permitiu à física chegar à natureza dual da luz. Os estudos de Broglie sobre a dualidade onda-partícula antecedeu a formulação da mecânica quântica.

<sup>37</sup> Para a física clássica, era inviável confundir onda e partícula.

descontínua (partículas); que um fóton é uma entidade que tem as características de onda e partícula, afirmando a natureza dual da luz, deu não apenas resposta a um problema: mudou a forma de perguntar e colocou em xeque o princípio do terceiro excluído. Foi a primeira vez, na história da física, em que duas teorias completamente diferentes, mutuamente excludentes, se mostraram simultaneamente indispensáveis para explicar um mesmo fenômeno físico.

As noções de pluralidade e diferenciação construídas no âmbito da cultura pela antropologia crítica<sup>38</sup> foram também fundamentais para se questionar a universalidade de uma razão que, de fato, era mais européia e colonizadora. A concepção de diferentes racionalidades não permitia mais que se pensasse em termos de uma única razão em graus diferentes de “evolução”: “O etnocentrismo é uma doença cultural que ataca a faculdade de discernimento e o comportamento em face de outras culturas diferentes da própria e leva, necessariamente, ao preconceito cultural e social (...) O relativismo cultural [...] é uma aquisição da antropologia e seu significado fundamental leva ao respeito por todas as culturas” (Bernardi *apud* Rowland, 1997: 10).

Quando Marx & Engels (1996: 36), em 1845, propuseram que “a produção de idéias, de representações, da consciência, está, de início, diretamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, como a linguagem da vida real. O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens, aparecem aqui como emanção direta de seu comportamento

---

<sup>38</sup> O trabalho de Clastres (1978) é um exemplo forte deste tipo de argumentação.

material” estava lançada a noção de ideologia e, no mínimo, a desconfiança de que a razão (com suas teorias científicas e sistemas filosóficos) não era tão pura como se pensava.

Com a noção de Inconsciente, a psicanálise abriu uma ferida “narcísica” profunda no sujeito racional. Isto é, o sujeito não é responsável por todo o conjunto de forças (e de relações de forças) que o constitui e não goza de consciência plena do processo. Sodré (1999: 141) coloca muito bem a questão: “o conceito freudiano de inconsciente é uma ferida na pretensão de visibilidade ou transparência absoluta do sujeito”. A lógica racional que, como já vimos, para se impor erigira a consciência da razão contra toda forma de inconsciência, era obrigada a se defrontar com um pensamento que, longe de ser irracional<sup>39</sup>, colocava o inconsciente numa posição de destaque no contexto da dinâmica de forças do psiquismo: então não é a consciência da razão quem governa? *Thauma!*

Esses são, minimamente, alguns dos eventos (ou condições teóricas da crise do modelo de racionalidade científica) que devem ser citados quando o assunto é crise da razão, crise do pensamento científico ou proposição de novas formas de pensamento, de racionalidade, de conhecimento e de conhecimento sobre o conhecimento.

Este tipo de debate (que se tentou traduzir neste prólogo) é bastante atual nos círculos epistemológicos, de filosofia da ciência e de metodologia científica.

---

<sup>39</sup> Não era de forma alguma pretensão de Freud (1974) combater a ciência ou a razão científica. Muito pelo contrário: para ele, a ciência era o contraponto moderno às idéias religiosas (identificadas por ele como “ilusões”) e, por extensão, a toda forma de ilusão. Pensemos no tipo de interpretação discordante que desenvolvemos como uma espécie de efeito colateral discursivo não previsto por Freud.

Para atender aos propósitos do discurso construído nesta tese, foi bastante recortado e resumido, o que não lhe permite reivindicar nenhum adjetivo além do de “texto introdutório”. De forma coerente com aquela definição de prólogo como peça de artilharia, pretendeu-se fazer com que esse texto cumprisse tão somente a função de “corda que liga o reparo ao armão para fazer fogo”. No jogo de linguagem metafórico, portanto, representa aquilo que, não tendo a beleza e o vigor do fogo, tenta apenas cumprir o seu papel ignígeno.

### **Promoção da Saúde: na fronteira entre o instituinte e o instituído<sup>40</sup>**

Algumas décadas de debates sobre Promoção da Saúde confirmaram o que era uma hipótese de origem: o modelo *biomédico*<sup>41</sup> de atenção à Saúde está em crise. Essa crise se manifesta não somente no plano epistêmico - sendo a proposta teórica da segunda grande ruptura epistemológica de Boaventura de Souza Santos (1989; 1995) uma referência - mas, sobretudo, na evidente incapacidade do referido modelo de lidar com a complexidade dos problemas de saúde-doença das populações, como têm demonstrado vários estudos epidemiológicos e de avaliação de políticas e de serviços de Saúde.

Embora tenha nascido da crítica, o discurso da Promoção da Saúde é, como o nome indica, proposicional, promotor. Com base nos princípios da universalidade, da integralidade, da equidade e do controle social, o discurso da Promoção da Saúde propõe que o SUS contemple a diversidade e as especificidades próprias da sociedade brasileira na perspectiva de um enfrentamento amplo e efetivo dos problemas de saúde e da construção de uma “Saúde para todos”. Essa ampla perspectiva prega, ao menos no plano discursivo, a valorização dos movimentos sociais à máxima potência. O que faz com que o processo de construção de discurso da Promoção da Saúde possa se diferenciar e

---

<sup>40</sup> No contexto da Análise Institucional (AI), ‘instituinte’ remete à idéia de ‘processo’, de potência instituinte, de forças produtivas de códigos institucionais. ‘Instituído’ remete à idéia de ‘resultado’. Um conceito é essencialmente ‘dinâmico’, enquanto o outro é ‘estático’ (no sentido da permanência, da conservação). Contudo, deve-se evitar a armadilha da interpretação maniqueísta e tentar compreender as relações entre eles. Para aprofundar o debate sobre os conceitos da AI, ver Barembliitt (1992, capítulo II).

<sup>41</sup> Valla (2001b:122) critica a hegemonia e a centralidade do modelo biomédico na Saúde e argumenta que a expressão “propostas alternativas” em Saúde acaba por reforçar o seu papel referencial. Esse modelo, na concepção do autor, deveria ser apenas “mais uma das propostas existentes sobre a relação saúde-doença”.

superar as práticas-discursivas de controle é justamente a sua história de lutas (até mesmo de classes) e de crítica à unificação do pensamento e às estratégias de controle/disciplinarização do saber-poder biomédico no setor Saúde, ou seja, sua potência instituinte. Uma grande (e insidiosa) ameaça que hoje parece despotencializar a investida crítica é o risco de institucionalização do movimento na figura do “gestor”<sup>42</sup>.

Sem pretender descartar a importância do problema das *doenças*, o debate sobre Promoção da Saúde contribuiu para que a categoria *doença* deixasse de ser uma categoria central ao mesmo tempo em que afirmava a centralidade da categoria *saúde* - sendo esta pensada e reafirmada como um construto social, forjado no âmbito das culturas<sup>43</sup>. Esse deslocamento epistemológico, que encontra respaldo empírico em inúmeras ações promovidas por grupos específicos com organização própria ou por políticas locais, malgrado não ter ainda promovido uma mudança substancial nas relações de força e no fluxo do financiamento no SUS<sup>44</sup>, contribuiu para fortalecer as críticas à hegemonia do modelo biomédico de conhecimento<sup>45</sup> no setor Saúde.

---

<sup>42</sup> De fato, as correntes mais críticas do campo da Saúde Coletiva andam deveras preocupadas com os rumos do “controle social das políticas públicas e serviços de Saúde”. Os mais conservadores, alguns dos quais ex-militantes, por sua vez, talvez apaixonados pelo poder e pelas maravilhas do mercado, parecem ter deixado aquele debate de lado em nome de uma suposta ‘representação’ que vê nos movimentos sociais e nas lutas dos trabalhadores não um motor, mas sim um entrave ao fluxo das ‘boas ações em Saúde’.

<sup>43</sup> Essa concepção, aliás, é bem interessante para se pensar o conceito de saúde que é disseminado no meio do Candomblé. A idéia de ‘promoção’ da saúde, ou de fortalecimento, como aos poucos poder-se-á melhor perceber, se aproxima da idéia de “aumento ou fortalecimento do axé”.

<sup>44</sup> Que se caracteriza, ainda hoje, por privilegiar o modelo biomédico e a rede de mercado a ele associada (Serrano & Lemos, 2002).

<sup>45</sup> São vários os estudos em Saúde Coletiva que, sendo críticos ou proposicionais, apontam nesse sentido: Alves (1994); Bezerra Jr. (1989); Carvalho & Amarante (2000); Carvalho, Acioli & Stotz (2001); Luz (1992; 2000); Rocha & Russo (2000); Serrano & Lemos (2002); Stotz (2001); Valla (1997; 2001); Vasconcelos (1999), dentre outros.

Há, no Brasil, trabalhos em desenvolvimento demonstrando que é possível articular na prática diferentes saberes e formas de pensamento na construção de um programa de Saúde local. Em Sobral, no Ceará, por exemplo, há um programa (COFFITO, 2000) que articula o sistema de saúde local à rede de terapeutas tradicionais (rezadeiras etc.). Para enfrentar o problema da hanseníase, da tuberculose e da desidratação infantil, a Secretaria de Saúde do município de Sobral buscou um diálogo com as rezadeiras da região. Na localidade, as rezadeiras (ligadas à Igreja católica e/ou à Umbanda) são pessoas muito conhecidas e respeitadas. Agentes comunitários de Saúde reconheceram que elas gozavam de mais prestígio e legitimidade junto à população do que médicos dos postos de Saúde e do PSF. Verificou-se que a concepção geral dos médicos de que seu conhecimento científico deve prevalecer e ser considerado o único legítimo em detrimento do saber tradicional das rezadeiras, considerado 'crendice' ou 'superstição', apenas contribuía para afastar ainda mais a população da atenção básica oferecida pelo município. O SUS, apesar de 'tecnicamente' preparado e equipado para lidar com os problemas da hanseníase e da tuberculose, agravos comuns na localidade, não conseguia fazer diminuir sensivelmente as taxas de incidência e de prevalência das referidas doenças. Ao serem procuradas por profissionais de Saúde sensíveis a essa dinâmica para ajudarem na resolução de problemas de Saúde da população, sentiram-se valorizadas e não se negaram ao diálogo. Iniciava-se, assim, o envolvimento das rezadeiras com o PSF local. A Secretaria de Saúde do município cadastrou 250 rezadeiras em Sobral e convidou

20 lideranças (as mais antigas e respeitadas) para discutirem formas de atuação e caminhos a serem adotados. Foi realizado o I Encontro Sobralense de Rezadeiras, patrocinado pela Secretaria de Saúde e organizado em conjunto por profissionais de Saúde e rezadeiras. Todo o material do Encontro, porém, foi construído pelas próprias rezadeiras. O tema era a prevenção, o controle e o tratamento dos três mais importantes agravos da região (hanseníase, tuberculose e desidratação infantil). Um livro, impresso em tecido para se evitar o desgaste rápido do papel no contato com a água comumente usada no ofício da reza, com linguajar próprio e rico em ilustrações foi distribuído entre elas. Nesse livro de pano, há instruções do tipo: "reze para abaixar a quentura e ardores e mande para o médico ou enfermeiro de família nos postos de saúde. Em seguida, pedir para voltar" (COFFITO, 2000). As rezadeiras dão o primeiro diagnóstico (segundo dados da secretaria, com quase 100% de acerto) e utilizam um cartão colorido (de acordo com cada agravo) para fazer o encaminhamento. Depois de atendido no posto de Saúde, o portador de tuberculose ou hanseníase volta à rezadeira com o referido cartão e os medicamentos necessários. Recebe a reza e os passes, assim como orientação de como tomar alternadamente os medicamentos (também por meio de cores) e por quanto tempo ("luas"). Durante o tratamento, o portador visita a rezadeira periodicamente. Nesse movimento, recebe conforto afetivo e espiritual e tem o controle do tratamento efetuado pela própria rezadeira, o que diminui a resistência aos tratamentos químicos necessários e até mesmo o desconforto (ou a sensação de) de efeitos colaterais, o que contribui para diminuir o período de prevalência - e,

consequentemente, o desenvolvimento de resistência microbiana - pela diminuição do abandono ao tratamento. As rezadeiras também manipulam um vasilhame, fornecido pela Secretaria de Saúde, para preparar e ensinar a preparar o soro caseiro. Isso, juntamente com as rezas, tem contribuído para diminuir sensivelmente os casos de desidratação infantil na região. Formalizou-se, assim, uma rede oficial de atenção básica em Saúde onde as rezadeiras, antes excluídas, se constituíram em agentes fundamentais ('nós' da rede) de uma política de Saúde Pública inclusiva. Nesse processo, como se pôde notar, houve uma construção compartilhada de conhecimento onde o discurso sobre o método (metodologia), outrora privilégio de 'doutores' e epistemólogos, se destaca. Um outro exemplo de ação concreta que muito interessa a esse debate é o projeto "ATÓ-IRE: Rede Religiões Afro-Brasileiras e Saúde". Lançado em setembro de 2001 pelo Centro de Cultura Negra do Maranhão, em São Luis, já conta com núcleos de difusão nas cidades do Rio de Janeiro, Recife, Salvador, Belém, João Pessoa, São Paulo, Belo Horizonte e Piracicaba (Boletim da Rede, julho de 2004). O coordenador do projeto lembra que "saúde não é feita somente nos espaços de domínio da medicina hegemônica" (Marmo da Silva, 2003: 7) e convida os interessados a conhecerem melhor "as práticas de saúde dos terreiros". Tomando como referência "a linguagem e a lógica dos terreiros e reconhecendo o valor que a tradição religiosa afro-brasileira possui enquanto espaço de equilíbrio, o Projeto Ató-Ire orienta-se a partir de um conceito mais ampliado de saúde que leva em conta a cultura do sistema religioso onde o valor maior é o AXÉ (força espiritual que promove o

equilíbrio e a vida) (...) e tem como principal estratégia criar Núcleos de Promoção da Saúde em cada terreiro parceiro visando a multiplicação das informações para seus adeptos (as), iniciados(as) e simpatizantes” (Ató-Ire, 2002: 2-3). A Rede, além de realizar debates com o povo-de-santo nos próprios terreiros (“capacitação dos terreiros”, com participação de profissionais de saúde da rede pública), incentiva o exercício do controle social das políticas públicas de Saúde por adeptos e simpatizantes dos terreiros e, quando a conjuntura política local é favorável, constrói convênios com órgãos municipais de Saúde.

## Saúde Mental: um campo de batalhas

Nos últimos 50 anos, desenvolveu-se um riquíssimo pensamento crítico no âmbito da Saúde Mental. Por isso, e também porque talvez seja o problema do sofrimento (e não o de uma hipotética 'doença em si') o grande tema dessa tendência crítica, optou-se por abrir aqui um *parêntese* para se falar um pouco desse processo.

Até a década de 1950, nos textos psiquiátricos, o termo saúde mental era usado unicamente como referência de um estado psíquico. Dessa forma, segundo a avaliação psiquiátrica, o indivíduo poderia ter uma 'boa' ou 'má' saúde mental. Ter uma boa ou má saúde mental era, respectivamente, ser ou não ser acometido por uma 'doença' mental. Por conseguinte, nessa concepção, a cura da doença mental restituiria a boa saúde mental.

No contexto discursivo específico da Higiene Mental (que floresceu no Brasil nas décadas de 1920 e 1930 e que fora apresentada como o desenvolvimento científico natural da Psiquiatria) isso corresponderia, respectivamente, a ser ou não ser adepto do preventivismo, a ser ou não ser praticante de uma "boa higiene mental" (Carvalho, 1997). Para Juliano Moreira, por exemplo, praticar a boa higiene mental significava proteger a "bôa saude mental, fonte de energia productiva" (Carvalho, 1997: 21).

Não havia, nesses discursos, a idéia de 'Saúde Mental' (com iniciais maiúsculas) como um campo específico de saberes e práticas. Tampouco era a

‘saúde mental’ pensada como um objeto: o objeto era a ‘doença mental’. O que mudava era, basicamente, o sistema de intervenções terapêuticas, que poderia ser ‘curativo’ ou ‘preventivista’<sup>46</sup>. Foi somente no final dos anos 50 e início da década de 1960 que uma idéia de ‘promoção’ da Saúde Mental emergiu como proposta de superação dos modelos curativo e preventivista da psiquiatria. Nesse período, ao mesmo tempo em que a ‘saúde mental’ era construída como um novo objeto, a ‘Saúde Mental’, pois, como campo, também estava a se constituir. Um pálido reflexo desse processo, no plano de Estado, no Brasil, foi a mudança de denominação do Serviço Nacional de Doenças Mentais (SNDM) para Divisão Nacional de Saúde Mental (DINSAM). O que marca, contudo, o desenvolvimento do campo e o acirramento das lutas pela hegemonia é o surgimento, em fins da década de 70, do Movimento dos Trabalhadores em Saúde Mental (Amarante et al, 1998).

Atualmente, no Brasil, o campo da Saúde Mental é um verdadeiro campo de batalhas. Representantes do setor privado de prestação de serviços em psiquiatria (leia-se FBH), da indústria farmacêutica e da Associação Brasileira de Psiquiatria (ABP) defendem uma privatização cada vez mais ampla dos serviços e investem fortemente na produção, circulação e consumo de medicamentos psicotrópicos, na reprodução e na hegemonia do paradigma psicofarmacológico e do determinismo

---

<sup>46</sup> Segundo Carvalho (1997: 20), a formulação desse discurso preventivista na psiquiatria expressa um objetivo de “penetração cada vez maior do psiquiatra na “vida social” (...): “*Quem lance um olhar sobre o desenvolvimento da psiquiatria nos últimos tempos reconhecerá que essa ciência já não se ocupa em exclusivo com o tratamento dos alienados durante a sua internação. Cada vez mais se verifica a necessidade que ha da intervenção do psiquiatra em numerosos casos da vida social*” (Ernani Lopes apud Carvalho, 1997: 20).

biológico. Os trabalhadores em Saúde Mental - que hoje encontram representação no CEBES e nos sindicatos da área da saúde e em outras organizações da sociedade civil - e as associações de usuários e familiares<sup>47</sup> por sua vez, formando um forte bloco de oposição, defendem a Reforma Psiquiátrica e os chamados 'novos serviços' em substituição aos hospitais e asilos psiquiátricos, denunciam a violência psiquiátrica, lutam contra a estigmatização do portador de sofrimento mental e pela participação no planejamento e controle de políticas públicas e serviços no âmbito da Saúde Mental - em suma, reivindicam direito de cidadania. O Movimento da Luta Antimanicomial, movimento social que congrega trabalhadores em Saúde Mental, usuários e familiares, é a expressão maior dessa luta em nosso país.

A psiquiatria, mais especificamente, ao discursar sobre a loucura e investir suas práticas sobre o louco, produziu seu objeto próprio na superfície do saber médico-psiquiátrico: a doença mental. A psiquiatria se constituiu a partir da experiência médica moderna, da experiência clínica, e tem, ainda hoje, a 'doença' como categoria central de análise. Foucault (1978; 1994) demonstrou como, historicamente, o louco foi sendo transformado, por sucessivos golpes de força de um saber, em 'doente mental' ao mesmo tempo em que a idéia de loucura como experiência da diferença, a despeito de sua valência, ia se distanciando no horizonte mnêmico dos homens e dando lugar ao conceito de 'doença mental'<sup>48</sup>. E

---

<sup>47</sup> À exceção da Associação de Familiares de Doentes Mentais (AFDM): segundo Amarante et al (1998: 120), "não se pode afastar a hipótese de que a entidade seja criada (...) como um braço social da FBH".

<sup>48</sup> Foucault demarca historicamente a formação do conceito no século XVIII.

foi justamente ao redor do conceito de doença mental (apesar de sua fragilidade do ponto de vista lógico científico) que se realizou toda uma vasta e mutante produção discursiva que constituiu a psicopatologia moderna. Por outro lado, as relações de poder que conferiram ao louco o *status* de doente mental e às diferentes formas de loucura a representação científica de doença mental<sup>49</sup> foram minuciosamente estudadas por inúmeros autores na Itália, na França, na Inglaterra e no Brasil. Desse ponto de vista, epistemológico crítico, o conceito de doença mental passou a ser pensado como uma construção discursiva que, associada a acontecimentos não-discursivos como a emergência/legitimação do saber-poder médico no registro do *socius*, se desenvolveu num contexto de profundas transformações sociais, culturais e político-econômicas (no qual os eventos de ascensão burguesa desempenharam papel essencial<sup>50</sup>).

Em estudo sobre a formação do conceito de anormalidade pela psiquiatria da segunda metade do século XIX (psiquiatria que ele denomina moderna e que sucede a psiquiatria alienista de Pinel e Esquirol), Foucault (2001) argumenta que foi problematizando a infância que a psiquiatria possibilitou sua própria expansão e generalização: “parece-me que foi tomando a infância como ponto de mira da sua ação, ao mesmo tempo do seu saber e do seu poder, que a psiquiatria conseguiu se generalizar. Ou seja, a infância parece-me ser uma das condições históricas da

<sup>49</sup> Atravessando o tempo até os dias atuais, pode-se constatar uma tendência contemporânea na psicofarmacologia que, incentivada por recursos financeiros e tecnológicos da indústria farmacêutica, busca encontrar na intimidade invisível das sinapses e na especulativa funcionalidade celular a tal ‘realidade objetiva’ jamais encontrada pela psiquiatria. Trata-se, muito mais do que de um idealizado anseio de busca de uma verdade ‘cada vez mais verdadeira’ e pura, de uma questão de mercado e de estratégia de hegemonia.

<sup>50</sup> Sobre a importância do controle do louco sob a batuta médico-psiquiátrica de cunho científico numa sociedade burguesa em franca expansão e consolidação considerar, entre outros, Castel (1978) e Foucault (1978).

generalização do saber e do poder psiquiátricos” (Foucault, 2001: 387). A partir daí, sustenta Foucault (2001: 388), obteve-se um efeito importante: “Para que uma conduta entre no domínio da psiquiatria, para que ela seja psiquiatrizável, bastará que seja portadora de um vestígio qualquer de infantilidade”. Esse segundo movimento, a despatologização do objeto, pois, veio a sobrepujar o ato fundante da psiquiatria (que fora o processo de patologização da loucura): “a partir de meados do século XIX, temos uma relação de poder que só se sustenta (e que só se sustenta ainda hoje) na medida em que é um poder medicamente qualificado que submete a seu controle um domínio de objetos que são definidos como não sendo processos patológicos. Despatologização do objeto: foi essa a condição para que o poder, médico porém, da psiquiatria pudesse se generalizar assim” (Foucault, 2001: 393-394). O poder médico sobre o não-patológico só se tornou possível na medida em que a própria psiquiatria assumiu esse paradoxo como constitutivo e fez funcionar (a partir do investimento na infância) seu saber-poder de maneira a se exercer num domínio de objetos despatologizado (não-médico, portanto).

Esse processo, porém, não faz desaparecer a noção de doença: num golpe de força prático-discursivo, por meio do “ajuste da análise do delírio à análise dos jogos do instinto e do prazer” (Foucault, 2001: 396), a psiquiatria reconverteu o anormal em doença, constituindo-se como uma verdadeira psiquiatria do anormal, justificando a medicalização do anormal.

Foucault sustenta que, no final do século XIX, a psiquiatria “passou a ter uma possibilidade de ingerência indefinida nos comportamentos humanos (...)”

[propondo-se] a funcionar simplesmente como proteção da sociedade contra os perigos definitivos de que ela pode ser vítima de parte das pessoas que estão no estado anormal” (Foucault, 2001: 402), abrindo mão, para isso, do objetivo da cura. No Brasil, foi por meio da Higiene Mental, que tinha na Liga Brasileira de Higiene Mental sua instituição maior, que a psiquiatria começou a reivindicar participação cada vez maior na vida social: “Ninguém pode dispensar seus valiosos serviços e não existe campo de atividade humana em que ela não possa penetrar. A sua esfera de ação alcança todos os lugares em que o homem se encontra (...) No lar, na escola, na fábrica, na caserna, no hospital, na igreja, nos subterrâneos, nos transportes aéreos, nos submarinos e nos cárceres, onde quer que se encontre um cérebro humano existe oportunidade para o seu emprego” (Carlos Augusto Lopes apud Carvalho, 1997: 63).

Com base nessa argumentação, defendemos que é por meio dessas estratégias de saber-poder que a psiquiatria tenta confundir seu campo de ação com o próprio campo social, trazendo para seu domínio todo tipo de conduta potencial ou patentemente patológica ou desviante. Com referência a um estado de saúde que ela mesma iria definir e que, no limite, seria apenas um constructo ‘ideal’, restaria tão somente todo o ‘real’ como um seu espaço possível de interpretação-intervenção.

Por conseguinte, tendo sido demonstrados os jogos práticos-discursivos do poder-saber psiquiátrico, muitos foram os que se dedicaram a estudar as relações entre loucura e sociedade tentando superar o conceito de doença mental,

relativizar o de anormalidade e pensar de forma diferenciada o sofrimento humano e as potencialidades criativas<sup>51</sup> e de vida que, deixando-se ou não apanhar pela teia discursiva do controle, aparecem sob a denominação genérica de loucura.

Rotelli *et al* (1990: 90-91), por exemplo, na trilha aberta por Franco Basaglia, argumentam que “o objeto da psiquiatria não pode nem deve ser a periculosidade ou a doença (entendida como algo que está no corpo ou no psiquismo de uma pessoa). Para nós, o objeto sempre foi a ‘existência-sofrimento dos pacientes e sua relação com o corpo social’. O mal obscuro da Psiquiatria está em haver constituído instituições sobre a separação de um objeto fictício - a doença - da existência global, complexa e concreta do paciente e do corpo da sociedade”. Isto é, a partir do momento em que a ‘doença mental’ deixa de ser o *objeto* e que a “existência-sofrimento do sujeito e sua relação com o corpo social” emerge como *problema*, o objetivo da intervenção passa a ser não a ‘cura’, mas a ‘emancipação’ do sujeito.

Forçando os limites desse debate, Carvalho & Amarante (2000) questionam o processo de produção do conceito de doença mental e propõem um pensamento que veja, no sofrimento e/ou na loucura, forças em dinâmica, processos de diferenciação e caminhos possíveis de subjetivação. Defendem uma concepção de loucura como força, como força ativa, sugerindo uma compreensão mais política e

---

<sup>51</sup> Na história do ocidente, Nietzsche, Van Gogh e Artaud tornaram-se expoentes das potências do 'enlouquecimento', tanto na dimensão da dor quanto na da criação. As suas existências e modos de viver constituíram uma crítica "viva" da representação científica de doença mental e das práticas oficiais prescritas para seu tratamento – práticas que, não raro, mascaram uma função de controle dos comportamentos humanos. A “Carta aos médicos-chefes dos manicômios” (Artaud, 1991) deveria ser leitura obrigatória para todos aqueles que pretendam pensar os problemas relativos ao sofrimento mental.

dinâmica e menos psicopatológica.

Podemos fechar o parêntese argumentando que essa breve digressão sobre os processos de produção discursiva da Psiquiatria e da Saúde Mental nos ajuda a compreender, ao menos parcialmente, o processo de construção de estratégias de hegemonia do saber-poder biomédico no setor ampliado da Saúde, bem como as lutas que no seu interior podem se dar.

### **Justificativa e justiça: radicais análogos para quem pesquisa?**

“As pessoas que, nos sistemas terapêuticos ou na Universidade, se consideram simples depositárias ou canais de transmissão de um saber científico, só por isso já fizeram uma opção reacionária. Seja qual for sua inocência ou boa vontade, elas ocupam efetivamente uma posição de reforço dos sistemas de produção da subjetividade dominante”  
Felix Guattari (1986: 29)

Desde as últimas décadas do século XX, em diversas partes do mundo, as ações de movimentos da sociedade civil, especialmente as do Movimento Negro, têm gerado um intenso debate sobre aspectos específicos da Promoção da Saúde da População Negra. Na “Conferência Regional das Américas Contra o Racismo”, no Chile, em 2000, foi proposto à OPAS/OMS que promovesse ações para “o reconhecimento da raça/grupo étnico/gênero como variável significativa em matéria de saúde” e que desenvolvesse “projetos específicos para a prevenção, diagnóstico e tratamento de pessoas de ascendência africana” (OPAS/OMS/PNUD, 2001), incorporando a temática da especificidade étnico-racial às ações de promoção da equidade em saúde. Como resposta a essa demanda, a Divisão de Saúde e Desenvolvimento Humano da OPAS propôs um Plano de Ação a ser implementado por governos e organizações da sociedade civil para reduzir as iniquidades em saúde que atingem a população afro-descendente em todo o mundo.

No Brasil<sup>52</sup>, desde 2001, vem sendo discutida a construção de uma “Política

---

<sup>52</sup> “As primeiras experiências de inserção da questão raciais nas ações governamentais de saúde datam do início dos anos 1980, quando setores do Movimento Negro, em São Paulo e outros estados, buscaram institucionalizar sua intervenção por intermédio de Secretarias Estaduais e Municipais de Saúde. Desde então, o tema também começa a ser tratado em estudos de pesquisadores individuais ou vinculados a centros de pesquisa, todos unânimes em reconhecer um perfil de saúde e bem-estar desfavorável para a população negra, como pode ser observado em diversos indicadores de morbidade e de mortalidade. Só em 1995, em resposta às demandas da Marcha Zumbi dos Palmares Contra o Racismo, pela Cidadania e pela Vida, o governo

Nacional de Saúde da População Negra”<sup>53</sup>. Esse debate mostra-se rigorosamente necessário em um país como o nosso, de profundas desigualdades socioeconômicas (aspecto negativo) e de grande diversidade cultural (aspecto positivo), onde a equidade dos serviços de saúde, num contexto que subestima necessidades específicas de grupos populacionais específicos, é apenas um horizonte ainda a ser conquistado. Para reforçar essa necessidade, os dados do

---

federal instituiu, por decreto presidencial, o Grupo de Trabalho Interministerial para Valorização da População Negra/GTI, cujo sub-grupo Saúde procurou implementar as recomendações do Movimento Negro” (OPAS/OMS/PNUD, 2001: 7). Entre outros eventos, sem citar as publicações surgidas no período, se sucederam: no ano 2000, em Brasília, a “Pré-Conferência Cultura e Saúde da População Negra”; em dezembro/2000, foi aprovada, na “11ª Conferência Nacional de Saúde (CNS)”, a moção 67 de “repúdio ao não reconhecimento do racismo enquanto um determinante das condições de vida da população negra”; em outubro/2001, em São Paulo, a “Conferência Interparlamentar de Saúde”, realizada pela Organização Pan-Americana da Saúde/OPAS, teve como tema central a saúde da população negra; ainda em 2001, a “Articulação de Organizações de Mulheres Negras rumo à III Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e Intolerâncias Correlatas”; no “VII Congresso Brasileiro de Saúde Coletiva” (da ABRASCO), realizado em julho/2003, em Brasília, a moção que propunha a criação de oficinas, a ampliação do número de mesas, conferências e painéis e a formação do Grupo Temático sobre Saúde da População Negra foi enfim aprovada; o “1º Seminário do Rio de Janeiro sobre Saúde da População Negra”, por sua vez, somente foi realizado em julho de 2003; em agosto de 2004, promovido pela SEPPIR (Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial) e pelo Ministério da Saúde, realizou-se, em Brasília, o “I Seminário Nacional de Saúde da População Negra”. Deve-se também destacar a importante participação de lideranças dos terreiros na XII Conferência Nacional de Saúde, realizada em dezembro de 2003, em Brasília. Tendo seu início em 2001 e contando com núcleos de difusão nas cidades do Rio de Janeiro, São Luis, Recife, Salvador e Belém, a “Rede Religiões Afro-Brasileiras e Saúde (Projeto Ató-Ire)”, nascida no Centro de Cultura Negra do Maranhão, é provavelmente o evento que mais íntima relação prática guarda com o trabalho desenvolvido nesta tese. Alguns exemplos de ações recentes do Projeto Ató-Ire: em convênio com a Secretaria Municipal de Saúde de Recife, realizou, em 26 e 27 de março de 2004, o “III Seminário Nacional Religiões Afro-Brasileiras e Saúde”, no qual foram discutidos vários temas, entre os quais: “Religiões Afro-Brasileiras: núcleos de preservação da tradição e da saúde”, “DST/Aids: a importância da prevenção e solidariedade nos terreiros”, “A população negra e as políticas públicas de saúde”, “Saúde Mental e Etnia” e “Gestão Participativa e Controle Social”. Em julho de 2004, foram lançados o núcleo de Belém do Pará da Rede e o jornal “Tambores de Axé”, em evento que mobilizou mães e pais-de-santo da cidade, representantes da Prefeitura, profissionais de saúde e lideranças do movimento negro, entre membros de outros movimentos sociais, adeptos e simpatizantes de terreiros. Em convênio com a Coordenação de DST/Aids da Secretaria Municipal de Saúde de Piracicaba, o núcleo local da rede vem desenvolvendo um importante trabalho de capacitação dos terreiros da cidade e mobilizando o povo-de-santo na luta por direitos de Saúde, Educação e Cidadania.

<sup>53</sup>No “Workshop Interagencial Saúde da População Negra”, em dezembro/2001, em Brasília, por iniciativa do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento/PNUD e da OPAS, foram discutidos subsídios e uma ação programada (baseada em produção do conhecimento científico, capacitação dos profissionais de saúde, informação da população e atenção à saúde) foi proposta visando a efetivação de uma política nacional de saúde da população negra. No final de 2003, durante a “12ª CNS”, a Coordenação Nacional de Entidades Negras ainda exigia do governo o cumprimento de uma política nacional de saúde para os negros, o que demonstra o quão difícil é a luta do Movimento Negro pela equidade em Saúde.

PNAD/1999 mostram que, no Brasil, a população de negros corresponde a quase a metade da população total, configurando o maior agrupamento nacional de negros fora da África<sup>54</sup>.

A OPAS/OMS recomenda, nos termos de uma política nacional, uma ação programada a ser desencadeada em quatro frentes: 1) produção do conhecimento científico; 2) capacitação dos profissionais de saúde; 3) informação da população e 4) atenção à Saúde. Este trabalho de tese é coerente com as propostas da OPAS/OMS e poderá, porventura, ser útil a quaisquer das frentes de ação. Há, no entanto, um trecho do documento sobre produção de conhecimento que evidencia, sobremaneira, essa relação: “promover, apoiar e incentivar a realização de estudos e pesquisas, qualitativos e/ou quantitativos” sobre “contribuições<sup>55</sup> das manifestações afro-brasileiras na Promoção da Saúde” (OPAS/OMS/PNUD, 2001: 10).

Há 32 anos, Roger Bastide exortava: “Os candomblés formam um verdadeiro mundo e os pesquisadores não devem assim abster-se de continuar a explorá-lo (...) Até agora somente foram descritos seus aspectos exteriores, está apenas iniciada a verdadeira exploração e quase tudo resta ainda por fazer e dizer” (Bastide, 1983: XIII). Se os estudos antropológicos/etnográficos avançaram

---

<sup>54</sup> Pessoa de Barros (1999a: 148) salienta que os afro-descendentes são duplamente marginalizados por serem negros e pobres: “Os dados do IBGE indicam que apenas 5% das vagas nas universidades são ocupadas por negros e, em cada cem negros, 83 não assumem sua condição racial, constituindo-se, ainda, na maioria dos desempregados”. Mais recentemente, nos últimos dois anos, uma política de reserva de vagas para negros foi implantada na UERJ e vem gerando intensos debates.

<sup>55</sup> É interessante notar o uso da palavra “contribuição”. Barbosa (2002: 22-23) critica fortemente os enunciados antropológicos que tomam o branco português como sujeito referencial e o negro e o indígena como periféricos na formação da cultura brasileira: “o português não contribui, o português é. (...) [mas] o africano tornou-se brasileiro ao criar o negro brasileiro. Criando o negro brasileiro, criou a cultura mais dinâmica do Brasil (...) O centro [da cultura brasileira] é a cultura do negro”.

bastante nesse sentido, o mesmo não se pode dizer em relação às pesquisas em Saúde Coletiva, nas quais o tema praticamente se restringiu à Antropologia da Saúde<sup>56</sup>; isto é, a um lugar teórico mais ou menos segregado, onde aqueles debates podem se dar sem provocar grande estardalhaço e sem afetar a estrutura do campo ou do sistema de Saúde.

Entretanto, o atual momento político-institucional da Saúde parece propício para problematizar e desenvolver aquela proposta: em setembro de 2003, a Comissão Intergestores Tripartite (CIT) aprovou a proposta do Ministério da Saúde de uma “Política de Educação e Desenvolvimento para o SUS”<sup>57</sup> que inclui a construção coletiva<sup>58</sup> de “Pólos de Educação Permanente em Saúde para o SUS”. A proposta, que foi instituída como “Política Nacional” por meio de portaria ministerial (Ministério da Saúde, 2004), reforça a importância da efetivação do controle da sociedade sobre o sistema de saúde, propõe processos de construção

---

<sup>56</sup> E os trabalhos de Alves & Souza (1999) e Rabelo, Alves & Souza (1999) são exemplos de importantes contribuições da Antropologia da Saúde que mereceriam ser mais bem exploradas na esfera da Saúde Pública/Coletiva e, mais especificamente, no âmbito do planejamento e da gestão de políticas públicas de Saúde.

<sup>57</sup> O Departamento de Gestão e da Educação na Saúde da Secretaria de Gestão do Trabalho e da Educação na Saúde do MS redigiu uma proposta denominada “Política de Educação e Desenvolvimento para o SUS: caminhos para a Educação Permanente em Saúde: Pólos de Educação Permanente em Saúde”. Esta proposta foi finalmente aprovada e pactuada na Reunião da Comissão Intergestores Tripartite (CIT) realizada em Brasília em 18 de setembro de 2003. Em seguida, a Portaria Nº 198/GM/MS de 13 de fevereiro de 2004 “Institui a Política Nacional de Educação Permanente em Saúde como estratégia do Sistema Único de Saúde para a formação e o desenvolvimento de trabalhadores para o setor e dá outras providências”. O anexo II da referida portaria confirma as orientações e diretrizes definidas na proposta que lhe serve de fundamento. Nos dias 19 e 20 de abril de 2004 já estava sendo realizado o “II Seminário Estadual de Implantação do Pólo de Educação Permanente em Saúde no Estado do Rio de Janeiro”.

<sup>58</sup> O artigo 2º da Portaria 198/GM/MS/2004 é bem claro: “Poderão compor os Pólos de Educação Permanente em Saúde para o SUS: I. gestores estaduais e municipais de saúde e educação; II. instituições de ensino com cursos na área da saúde; III. Escolas técnicas, escolas de saúde pública e demais centros formadores das secretarias estaduais ou municipais de saúde; IV. Núcleos de saúde coletiva; V. hospitais de ensino e serviços de saúde; VI. estudantes da área da saúde; VII. trabalhadores de saúde; VIII. conselhos municipais e estaduais de saúde; IX. movimentos sociais ligados à gestão das políticas públicas de saúde.” A participação de movimentos sociais nos comitês temáticos dos Pólos é oportunidade clara para que problemas referentes à saúde da população negra sejam postos em evidência.

coletiva de saberes e práticas como referência de método e destaca as condições necessárias para se construir a integralidade e a equidade no âmbito do SUS. No texto, de forma coerente com o debate que este nosso trabalho vem propondo<sup>59</sup>, o poder da racionalidade técnico-científica é relativizado: “a atualização técnico-científica é apenas um dos aspectos da transformação das práticas e não seu foco central (grifo nosso). A formação e o desenvolvimento englobam aspectos de produção de subjetividade, de habilidades técnicas e de conhecimento do SUS” (Ministério da Saúde/Secretaria de Gestão do Trabalho e da Educação na Saúde/Departamento de Gestão e da Educação na Saúde, 2003: 2).

Por outro lado, estudos psicológicos, sociológicos e antropológicos<sup>60</sup> têm indicado uma forte associação entre experiências de racismo e maior risco de manifestação ou agravamento de transtornos psíquicos, dentre os quais destacam-se os casos de depressão, de angústia psicológica e de transtornos derivados do abuso de substâncias psicoativas (OPAS/OMS/PNUD, 2001). Junto a isso, constata-se que, de modo geral, os serviços de saúde não estão aptos a lidar com sentidos que extrapolam os códigos de compreensão e os conceitos da formação médico-psicológica. Quanto a esse aspecto, Bezerra Jr. (1989: 8) observou que “a cronificação dos pacientes” que se apresentam na “encruzilhada cultural entre o espiritual e o nervoso”, “nos ambulatórios clínicos e nos atendimentos

<sup>59</sup> A proposta de educação permanente do MS também reza que formação e desenvolvimento de recursos humanos devem se dar de modo descentralizado, ascendente e transdisciplinar.

<sup>60</sup> Em estudo sobre as representações da loucura em terreiros de Candomblé, Teixeira (1998: 92) salienta que “através das trajetórias individuais daqueles que fazem parte do povo-de-santo, pode-se estabelecer correlações com a política de saúde mental e o exercício da cidadania, entre esses aspectos e os preconceitos raciais e religiosos, que incidem e são introjetados pelos adeptos”. A pesquisadora também observa que, não raro, “ser negro” e “ser do Santo” remete sujeitos e grupos a uma situação de discriminação reforçada (dupla discriminação) e de perseguição (Teixeira, 1994).

psiquiátricos tradicionais, é testemunha da insistência desta demanda em se fazer ouvir na sua especificidade”.

### **Uma revisão de estudos e lutas**

Costa (s/d: 3)<sup>61</sup> lembra que, na história da psicopatologia, “negros, índios ou nativos (selvagens) foram estudados por pesquisadores que não conheciam suficientemente as suas linguagens, valores e símbolos culturais”. Do ponto de vista desse autor, essa limitação produziu “visões deturpadas” que “deformaram” seu objeto de estudo em função de interesses políticos-ideológicos e da “pregnância de noções étnicas profundamente arraigadas no pensamento ocidental”. Esse mesmo autor salienta a pressão corporativa que, na prática, sofrem os profissionais que questionam o discurso hegemônico: “Muito frequentemente, nós, profissionais [psiquiatras e psicoterapeutas] que julgamos imprescindível o conhecimento da dimensão cultural e psicológica dos seres humanos que iremos tratar, optamos por abordar o homem como um todo. Como resposta a essa postura, somos pejorativamente tratados como simplistas, levianos ou despreparados para sustentar uma técnica científica”.

Rocha & Russo (2000), em estudo sobre pluralismo terapêutico que enfoca as trajetórias e as interpretações de pessoas que recorrem simultaneamente à psiquiatria nos ambulatórios da rede pública e à umbanda, constataram que “por desconhecimento de aspectos da cultura brasileira - ou porque a prática tem sido

---

<sup>61</sup> Nesse texto, Costa (s/d: 5) se propõe a descrever o que ele considera “os conceitos mais importantes” do sistema de crenças do candomblé que se referem ao “aspecto saúde-doença”.

mesmo a de patologizá-los - muitas vezes são considerados patológicos falas ou gestos próprios das religiões afro-brasileiras” (Rocha & Russo, 2000: 5). No mesmo texto, as autoras se propõem a “motivar o profissional de saúde<sup>62</sup> a escutar de outra forma as explicações que o cliente dá para seu sofrimento - sobretudo as explicações que envolvem elementos religiosos” e concluem que a psiquiatria e a psicologia “oficiais” desqualificam as práticas religiosas enquanto possibilidade de saber.

Essa prática hegemônica, no Brasil, tem história. Em 1938, o psiquiatra Henrique Roxo, então presidente da Liga Brasileira de Higiene Mental, argumentava que eram a sífilis, o álcool e o *espiritismo* “os fatores que mais concorriam para o aparecimento de doenças mentais”, sendo que o *espiritismo* concorria com “um coeficiente de 10% para a população dos hospícios” (Roxo, 1938: 2-11). Defensor entusiasta da Eugenia e dos métodos de governo do Estado Novo, não hesitou em pedir ao presidente da República, Getúlio Vargas, em nome da Liga, que proibisse “a prática do espiritismo não científico”<sup>63</sup>.

---

<sup>62</sup> As autoras demonstram que as pessoas (usuários) não hesitam em procurar, simultaneamente, recursos terapêuticos diferentes, mesmo que incompatíveis do ponto de vista teórico e ideológico (no estudo, a psiquiatria e a umbanda). Para os profissionais de saúde, contudo, é bem mais difícil compartilhar da lógica que orienta o usuário. Ou seja, “do ponto de vista dos usuários não há uma competição entre diferentes sistemas de explicação e cura, mas uma relação complementar, embora não igualitária (porque hierárquica). O confronto parece de fato existir apenas do outro lado, isto é, do ponto de vista da psiquiatria e da psicologia oficiais”. Uma entrevistada relatou às pesquisadoras: “Isso me pesava; se eu falava de tantas coisas da minha vida, como não falar da espiritualidade, que é das mais importantes? Incomodava muito, parecia que era coisa escondida...” (Rocha & Russo, 2000: 4-5). Essa dificuldade de compreensão, se transformada em intransigência, produz situações de difícil superação no contexto da psicoterapia (situações que, do ponto de vista psicanalítico, talvez pudessem ser pensadas em termos de “contra-transferência”).

<sup>63</sup> “A ação da Liga Brasileira de Higiene Mental não se deve orientar unicamente no sentido de conferências persuasivas e artigos pelos jornais. Deve ser mais eficiente e apelar para o Governo, para que restrinja certas liberdades condenáveis” (Roxo, 1938: 3). Ulysses Pernambucano, que extraiu a sua noção pejorativa de “híbrido” da teoria da degeneração, e Renato Kehl são dois exemplos de médicos influentes da Liga que lutavam pelos mesmos princípios.

No campo antropológico e sociológico, o problema do método de interpretação já fora apontado e superado, na década de 1950, por Roger Bastide (1983: 304): “As religiões afro-brasileiras foram inicialmente estudadas por médicos; não é de se admirar, pois, que o que nelas havia de mórbido tenha chamado a atenção e que as primeiras explicações dadas tenham sido formuladas pela psiquiatria”. Criticando as leituras de Nina Rodrigues e Artur Ramos, entre outras leituras psicopatológicas da cultura, recusa a tese patológica (a patologização do negro) e distingue o transe místico como fato social<sup>64</sup>, recusando-se “a ver nos candomblés e nos xangôs hospícios cheios de crises históricas (...)”<sup>65</sup>.

Contudo, apesar de décadas de críticas contundentes, leituras psicopatológicas da cultura e das religiões afro-brasileiras ainda persistem nas mentes de profissionais e gestores da Saúde (como se pode aferir, por exemplo, pelo trabalho de Rocha & Russo, de 2000). Isso talvez se deva, ao menos parcialmente e além dos exemplos históricos citados, a preconceitos teóricos e características da formação *psi* que dificultam a compreensão do fenômeno da fé no contexto de vida das classes populares e que impedem a separação conceitual entre religião oficial e religião popular (ou seja, que impedem, para o que nos interessa, a compreensão das especificidades das religiões afro-brasileiras). O que resulta dessa operação é uma relação de dominação onde o saber científico tenta silenciar ou invalidar conhecimentos e modos de viver desenvolvidos no âmbito

---

<sup>64</sup> “Cremos ter demonstrado que o transe místico afro-brasileiro não é uma crise patológica, um acidente puro e simples, um fenômeno psico-orgânico que escapa ao controle social” (Bastide, 1983: 302).

<sup>65</sup> “a possessão religiosa é um fenômeno por demais geral e antigo para ser fenômeno patológico e não normal” (Bastide, 1983: 306).

das religiões afro-brasileiras.

Com base nesses estudos, estamos considerando que a combinação de: 1) desconhecimento de aspectos da cultura brasileira e de religiões de matriz africana; 2) obstáculos epistemológicos; 3) intransigência religiosa e/ou 4) exercício do racismo (velado ou manifesto e mais ou menos consciente) tem produzido, historicamente, uma prática nos serviços de saúde, de psiquiatria e de saúde mental: falas, gestos e modos de viver próprios dos adeptos de religiões afro-brasileiras são, não raro, considerados patológicos<sup>66</sup>. Isto é, elementos que deveriam apontar para características específicas das religiões e das culturas ancestrais de grande parte da população negra são reduzidos a categorias nosológicas num processo que apenas contribui para agravar ainda mais o sofrimento dos sujeitos<sup>67</sup>.

Todavia, o questionamento dessa tendência histórica (hegemônica no âmbito dos serviços) já é, hoje, um ruído que se faz notar no próprio meio que a produziu: nos últimos anos, ouvi (por meio de conversas) e li (redpopsaude@egroups.com, lista de discussão da Rede de Educação Popular & Saúde) histórias contadas por colegas que trabalham na assistência do SUS. São

<sup>66</sup> Ou se quisermos pensar com Foucault (2001), “anormais”. Em estudo sobre a formação do conceito de anormalidade no final do século XIX, Foucault salienta que a psiquiatria, com base em análises da hereditariedade, fez nascer um racismo contra o anormal, um “racismo interno, racismo que possibilita filtrar todos os indivíduos no interior de uma sociedade dada” (Foucault, 2001: 403). Nesse mesmo estudo, aponta como esse racismo conectou-se ao racismo étnico e indica os fragmentos de discursos e práticas psiquiátricas atuais que são herdeiros dessa tendência eugenista.

<sup>67</sup> Rocha & Russo (2000: 5) exemplificam: “encontramos pacientes que explicavam seu adoecimento por ter havido algo de errado no momento em que foram “fazer o santo”, o que foi considerado idéia delirante. Essa é, no entanto, uma explicação que aparece nas religiões afro-brasileiras. Outra paciente, numa sexta-feira, vestiu-se de branco, com um turbante branco na cabeça, e começou a fazer gestos próprios do candomblé: foi registrado no prontuário que ela apresentava “vestes, atitude e discurso bizarros”. Obviamente, aquele não era o lugar adequado para realizar um ritual de candomblé; porém a explicação da paciente, de que estava homenageando seu orixá, não seria bizarra”.

histórias que vêm das mais diferentes regiões do nosso país. Dentre os inúmeros casos, muitos são os que fazem referência a aspectos da religiosidade popular. Até aí nada de muito novo, diria o leitor já mais ou menos acostumado à leitura de estudos de casos clínicos. O que salta aos ouvidos, no entanto, é o cuidado que alguns técnicos da rede SUS, especialmente aqueles que labutam nos chamados Novos Serviços de Saúde Mental, têm demonstrado em relação a essas falas: o afã de aplicar as categorias de interpretação oferecidas pela psicopatologia na busca de um diagnóstico “preciso”, “científico”, “confiável”, “legítimo” e, principalmente, “rápido”, tem dado lugar a uma intuição de que algo talvez não seja assim “tão fácil” como a formação técnica comumente leva a crer<sup>68</sup>. Isso, pois, reforça a idéia de que *hesitar* antes de aplicar (imediate e universalmente) as categorias de interpretação fornecidas pela psicopatologia é essencial: é condição necessária para que se questione a “compreensão” que se tem das falas e das vidas das pessoas que circulam pelos espaços-tempo das religiões populares e que por elas se afetam.

Reconhecidos ou não pelas autoridades sanitárias<sup>69</sup>, é notório que os

---

<sup>68</sup> Esse comportamento, obviamente, vai de encontro àquele produzido por um ideário tecno-científico que privilegia e valoriza o profissional que emite um "diagnóstico preciso e rápido".

<sup>69</sup> Guardadas as especificidades, trata-se de uma constatação que remete aos tempos do Brasil Colonial. Silva (*apud* Pessoa de Barros, 1993: 39), em estudo sobre a “Cultura no Brasil Colonial”, destaca uma crônica da época: “(...) Em cada bairro da cidade existe um cirurgião africano, cujo consultório, bem conhecido, é instalado simplesmente à entrada de uma venda. Generoso consolador da humanidade negra, dá as suas consultas de graça, mas como os remédios recomendados contém sempre algum preparado complicado, fornece os medicamentos e cobra por eles. E finalmente, para cúmulo dos seus grandes conhecimentos, vende também talismãs curativos, sob forma de amuletos”. Sabe-se que a intolerância com o que poder-se-ia chamar de “medicina negra” foi aos poucos se tornando crescente, principalmente a partir do momento em que se instituiu no Brasil a primeira faculdade de medicina e que seu ensino e exercício passaram a ser normatizados e controlados, fazendo com que o lugar descrito na crônica deixasse o cenário das grandes cidades. Esse êxodo urbano, todavia, não significou o desaparecimento de uma prática que, sob efeito da repressão, metamorfoseou-se e passou a ocupar outros espaços, a constituir outros “lugares”. Para entender um pouco mais da história dos conflitos entre a medicina dita científica e as práticas populares no Brasil, do século XVII ao início do século XX, consultar “Artes e ofícios de curar no Brasil”, de Chalhoub *et al* (2003).

terapeutas populares (como pais e mães-de-santo, rezadeiras, raizeiras e parteiras) atendem a um grande número de pessoas que optam por uma trajetória terapêutica religiosa ou múltipla ou que simplesmente não têm acesso aos Serviços de Saúde.

Noronha (1998) afirma que uma certa expectativa antropológica (dos anos 60) de que as práticas mágico-religiosas de cura declinariam com o progresso da medicina não se confirmou<sup>70</sup>. Para Parker (1996: 326), expectativas tais como aquela foram construídas com base em uma “armadilha evolucionista”. Os estudos de Loyola (1984; 1987) indicaram que as práticas de medicina popular não são reminiscências do passado ou resquícios de práticas de comunidades atrasadas, mas sim formas de saber que, contribuindo para a proteção da saúde, disputam espaço (até mesmo no meio urbano)<sup>71</sup> com a medicina científica: “as diferentes possibilidades terapêuticas e religiosas aparecem (...) como um sistema de defesa coletivo em face dos processos de imposição da legitimidade médica. E se a medicina dominante compreende mal esse sistema de representações e de práticas populares em matéria de cuidados com a saúde é, provavelmente, porque se

---

<sup>70</sup> O depoimento de Costa (s/d: 9) parece ser elucidativo, principalmente por apresentar uma visão ‘de dentro’ da psiquiatria: “Ao final da década do cérebro, encontramos os avanços da neurobiologia no que se refere aos marcadores biológicos e atuações específicas dos psicofármacos nos receptores sinápticos. Esperava-se que pelos estudos da neuroimagem pudessemos chegar a uma causalidade para as principais doenças em psiquiatria, mas o que se vê nos resultados destes estudos fica resumido apenas àqueles casos em que há uma patologia orgânica estrutural neurológica (A.V.C., tumores e outras doenças neurológicas). A neuropsicologia já não postula o funcionamento do cérebro a partir de regiões isoladas (localizacionismo) mas entende o funcionamento cerebral a partir de atividades integradas. Portanto, as questões que me fizeram buscar na psiquiatria um estudo para a compreensão e tratamento das doenças psíquicas (psiquê, alma, espírito) continuam com respostas limitadas. Penso que nas manifestações da cultura podem estar os elementos complementares que precisamos para entender o ser humano como o todo que ele é”.

<sup>71</sup> É interessante notar que Laplantine e Rabeyron (1989), em estudo realizado na França, um país altamente industrializado cuja população goza de amplo acesso aos serviços de saúde, demonstraram que um em cada dois franceses recorrem às “medicinas paralelas”, sem distinção de classe social.

defende contra o que é, antes de tudo, um sistema de defesa contra ela mesma” (Loyola, 1987: 43).

Fry & Howe (1975), estudando a Umbanda e o Pentecostalismo como resposta à aflição numa formação social complexa, tentam definir os fatores sociológicos que estão relacionados à vinculação a uma ou a outra agremiação e os que se relacionam com o sucesso de cada uma delas. Para esses autores, no contexto do Brasil urbano moderno, de formas sociais complexas, os tipos de aflição podem ser agrupados em três áreas, ou categorias: 1) saúde; 2) "operando o sistema" (sub-emprego, problemas com salários e dívidas, questões com a polícia; encontro com autoridades burocráticas etc.) e 3) dificuldades em associação interpessoal (amor, parentes, vizinhos). A Umbanda e o Pentecostalismo são consideradas instituições essencialmente populares que têm no modo de recrutamento (pela aflição) seu diferencial em relação às demais.

Vários estudos forneceram informações sobre as concepções etiológicas e terapêuticas de diferentes religiões (Bello, 1998; Teixeira, 1998) e outros investigaram diferenças nos padrões de relacionamento de médicos e terapeutas religiosos com a clientela. Há estudos que, através de os conceitos de “performance” e “performance ritual”, exploram os meios pelos quais as terapias religiosas efetuam uma reorientação do comportamento do doente e a passagem

da doença à saúde (Rabelo<sup>72</sup>, 1994; Birman, 1995)<sup>73</sup>.

Montero (1985), por sua vez, além de contribuir para a compreensão da dimensão e do sentido da prática das terapias religiosas (“a partir de dentro”) e de indicar a importância de se estudar o impacto das terapias alternativas na saúde da população, oferece uma importante contribuição ao problematizar o confronto entre o discurso hegemônico da medicina oficial e o discurso da Umbanda.

Embora reconheça que o “apoio social”<sup>74</sup> não é a solução para a crise da Saúde, Victor Valla sugere que é importante pensar a relação entre apoio social e “religiosidade das classes populares” (Valla, 2000), colocando em discussão os conceitos de educação popular, promoção da saúde e sociedade civil. O conceito de apoio social, desse ponto de vista, caminha na contramão do individualismo neoliberal e da tão em voga “auto-ajuda”<sup>75</sup>, sucesso entre grande parte de pessoas das camadas de médio e alto poder aquisitivo.

No âmbito do CEPTEL, a pesquisa das Redes Sociais de Solidariedade na Leopoldina (Cunha & Valla, 1999) destacou o papel de instituições religiosas na formação de redes de apoio social e mesmo no atendimento às necessidades de saúde e saúde mental não contempladas pelo sistema de saúde oficial. Foi percebida uma intensa movimentação das classes populares em direção às muitas

---

<sup>72</sup> Rabelo propõe que, nos estudos de rituais de cura (cura entendida como realidade construída social e culturalmente), é preciso ampliar o foco do estudo para além do campo específico da performance ritual e buscar “a sua articulação com contextos mais abrangentes de relações sociais”, recuperando a perspectiva dos atores.

<sup>73</sup> Dado que os processos de construção de sentido e de conhecimento são nosso objeto, não iremos por esse caminho nem nos deteremos nesse debate.

<sup>74</sup> Para Valla (2000), o debate sobre o *social support* se deu com muita intensidade nos EUA na década de 1980, relacionado com a crise da saúde pública naquele país. Destacam-se, também com ênfase na categoria de apoio social, os trabalhos de Pietrukowicz (2000) e David (2000).

<sup>75</sup> Auto-ajuda, para as classes populares, pode significar, na prática, isolamento e sofrimento.

agregações religiosas<sup>76</sup> na região da Leopoldina e a relação dessa busca com a questão da saúde (CEPEL, 2000). Cunha & Valla (1999) sustentam que a população necessitada da região da Leopoldina recorre às igrejas e grupos religiosos não apenas por causa do apoio material e dos serviços sociais, mas também porque busca “apoio emocional e espiritual e participação nas atividades desenvolvidas”. Segundo os autores, “Uma sensação de não poder controlar sua própria vida juntamente com a sensação de isolamento podem ser relacionadas com o processo de saúde-doença (...) Os apoios disponíveis de determinadas organizações sociais podem influir benéficamente no sentido de proporcionar fatores de proteção contra o aparecimento de doenças, oferecendo melhorias de saúde física, mental e emocional” (Cunha & Valla, 1999: 37)<sup>77</sup>.

Berkenbrock (1997: 145-146) faz referência a um espiritismo popular: “O que leva as pessoas a procurar este espiritismo não é a discussão em torno da morte (...) a questão do pós-morte, mas sim as necessidades da vida, a busca de saúde física e espiritual (...) as organizações espíritas sustentam toda uma rede de assistência social com creches, escolas, hospitais, asilos, etc. O espiritismo cumpre assim (...) uma função tríplice na sociedade brasileira: combate às doenças, combate à miséria, defesa de uma moral da caridade”.

Augras (2003: 18), por sua vez, sugere que as religiões de origem africana propiciam autênticas “redes de sustentação” e que constituem “um referencial

---

<sup>76</sup> Em particular, os centros espíritas, as igrejas católicas, as presbiterianas e a Assembléia de Deus. Essas agregações integram a Rede Local de Educação Popular e Saúde na região da Leopoldina (CEPEL, 2000).

<sup>77</sup> Uma Ialorixá do Candomblé, da nação Ketu, sustenta que o que provoca o sofrimento humano é “o descaso, o abandono, a solidão, a falta de apoio”.

privilegiado de apoio para qualquer trabalho que se pretenda desenvolver em nível de intervenção em saúde coletiva”.

Seguindo uma linha semelhante de argumentação, Ferreti (2003: 25) sustenta que o SUS não deve descartar uma possível colaboração oriunda das religiões afro-brasileiras e que os terreiros “são detentores de um saber no campo da saúde recebido de ancestrais africanos e afro-descendentes que é reconhecido e buscado por parcela significativa da sociedade. Esse saber tem se apresentado mais acessível às camadas de baixa renda do que a medicina científica e o sistema oficial de saúde”.

Guimarães (2003: 48) compara: “As práticas de saúde com as quais convivemos atualmente consideram o paciente como “um objeto doença” (...) A tradição religiosa afro-brasileira nos aponta em outra direção. Se identifica, reterritorializa, integra, contém em seu continente-suporte atitudes de sustentação que facilitam a reorganização interna e o equilíbrio psicossomático”.

Luz (2000) se refere a “sistemas religiosos de cura”, que incluem o espiritismo, a umbanda, o candomblé e as igrejas pentecostais: “as práticas ou atividades de saúde propiciadas por esses sistemas favorecem o estabelecimento da comunicação, de interações sociais, da formação de grupos, redes e mesmo movimentos - ainda que muito localizados - pela ‘saúde’. Relações de solidariedade, ou ao menos de cooperação e apoio mútuo (...) tendem a se estabelecer, tornando-se o ponto de partida para a renovação da sociabilidade, para a constituição de “novos amigos”, de “trocas sociais” que vão pouco a pouco

formando um tecido social comunicativo, com criação e extensão de atividades para fora do âmbito das práticas de saúde (...) São estas formas de exercícios focais de solidariedade que se tornam múltiplos pontos de resistência ao individualismo dominante, colocando a fraternidade e a cooperação no lugar do valor dominante da competição” (Luz, 2000: 4).

Os estudos de Etnopsiquiatria e Etnopsicanálise (Devereux, 1970; Nathan, 1987; Ondongo, 1987; Bravo-Macias, 1987; Pessoa de Barros, 1998; Noronha, 1998; Prado, 1998), associando antropologia e psicanálise, questionaram o referencial discursivo psiquiátrico etnocêntrico, construíram uma leitura diferente de aspectos da cultura dos afro-descendentes em contextos migratórios (França) e de pauperização (Brasil) e viabilizaram a construção efetiva de serviços de atendimento especializados<sup>78</sup>.

Bezerra Jr. (1989) salienta que é nas relações entre a prática psicoterápica e o contexto cultural que as formas de o sujeito se defrontar com o seu sofrimento se expressam com especial riqueza e que, diante de uma situação de sofrimento psíquico, há diferentes ordens de significação possíveis<sup>79</sup>.

Naffah Neto (1985: 18) indica que há algo em comum entre os rituais de terreiros afro-brasileiros ao lidar com as angústias e sofrimentos das pessoas e o psicodrama: “Afim, entre o médium que recebe o ‘espírito’ e o ego-auxiliar que encarna o fantasma-inconsciente, as diferenças não devem ser assim tão grandes.

---

<sup>78</sup> Prado (1998) discute os motivos que concorreram para que a primeira experiência em etnopsiquiatria clínica na cidade do Rio de Janeiro não tivesse o sucesso esperado.

<sup>79</sup> Mãe Antonieta de Oxalá faz uma comparação interessante: “Em vez de procurar um analista, [a pessoa] vem aqui (...) Como o psicólogo manda deitar no sofá, aqui a gente deita na esteira” (Berkenbrock, 1997: 398-399).

Esse é um dos componentes que faz com que tanto a umbanda quanto o candomblé funcionem como uma terapia popular em várias partes do Brasil”.

Alguns autores têm se dedicado, no Brasil, a pensar a relação entre religião e saúde mental com base em estudos de trajetórias terapêuticas. Teixeira (1998: 112) ressalta que “a opção pelo trajeto que conduz ao Candomblé compreende o relacionamento do *drama* e da *trama* para o estabelecimento de um equilíbrio (saúde), que se opõe à *doença* e à fragmentação do indivíduo”. Esse processo iniciático de construção de laços de parentesco mítico e social consegue, “em várias situações, controlar as *desordens* ou *distúrbios* ao oferecer soluções, explicações e mecanismos para a inclusão e legitimidade sociais [dos] *koloris*<sup>80</sup>” (Teixeira, 1998: 113). É significativo que vários trabalhos desse tipo tenham sido apresentados no “VI Congresso Brasileiro de Saúde Coletiva: *O Sujeito na Saúde Coletiva*”. É o caso de Rocha & Russo (2000), Nunes (2000), Caroso & Rodrigues<sup>81</sup>(2000) e Costa-Rosa (2000). Este último, em pesquisa para aferir a eficácia terapêutica nas práticas da umbanda e das igrejas pentecostais renovadas, concluiu que as práticas religiosas demonstraram uma maior eficácia quando comparadas com as práticas dos ambulatórios de saúde mental da rede pública. Segundo esse autor, “uma série de dados da grande maioria das entrevistas justifica a hipótese de que as instituições

---

<sup>80</sup> Teixeira (1998: 91) salienta que *kolori* (literalmente, “sem cabeça”) é uma categoria que abrange “os “malucos”, os “lesados”, os “perturbados”, termos usados para designar todos aqueles que sofrem “desordens” em suas trajetórias individuais e sociais”.

<sup>81</sup> Caroso & Rodrigues (2000) se preocupam com as demandas por terapias tradicionais, “geralmente de orientação religiosa” e que não podem ser “supridas pelos serviços formais” e analisam a trajetória de um terapeuta religioso “através de sua narrativa sobre sua capacidade de tratar problemas emocionais”. O problema que identificamos nessa leitura é a tentativa sistemática de analisar a trajetória do sujeito do ponto de vista psicopatológico (por vezes, na nossa avaliação, superficialmente psicanalítico) recorrendo às noções de culpa-reparação, rejeição e castração.

místico-religiosas em questão funcionam como equipamentos de Saúde Pública” (Costa-Rosa, 2000: 5).

Valença (2004: 21-27) entende o candomblé como uma religião que contribui muitíssimo para a promoção da saúde, pois opera, simultaneamente, como um espaço privilegiado de transmissão de conhecimento (pela qualidade das relações comunitárias que no seu interior se desenrolam) e como um espaço religioso “agenciador de saúde”. O autor conclui com a seguinte recomendação: “a academia precisa ter olhos para esse evento religioso e fazer dele uma motivação para a escuta da produção popular”.

Esses aspectos, que aludem à importância dos saberes-práticas populares de cuidados com a saúde, deveriam ser levados em conta na elaboração de programas de informação, educação e comunicação em Saúde Coletiva. Mais especificamente, Rocha & Russo (2000: 5) defendem que “o desafio da nova psiquiatria, tal como preconizada pela Reforma [Psiquiátrica], é o de tentar levar a sério a possibilidade de uma experiência múltipla e diversificada<sup>82</sup>, aceitando os diferentes graus de prioridade e ênfase que o usuário e seus familiares atribuem às diversas possibilidades de explicação e cura para seus males”. De fato, o movimento italiano pela Reforma Psiquiátrica, que tem como emblema Franco Basaglia, enfatiza que uma verdadeira desinstitucionalização em psiquiatria é “um processo complexo que tende a mobilizar como atores os sujeitos sociais envolvidos, que

---

<sup>82</sup> Parker (1996: 324) sustenta: “Recorre-se ao médico e ao curandeiro para curar doenças, indistinta e simultaneamente. Não há nisso irracionalidade e incoerência, como poderia observar uma mentalidade fria, analítica e erudita”.

tende a transformar as relações de poder entre os pacientes e as instituições, que tende a produzir estruturas de Saúde Mental que substituam inteiramente a internação no Hospital Psiquiátrico e que nasçam da desmontagem e reconversão dos recursos materiais e humanos que estavam ali depositados” (Rotelli et al, 1990: 18). Nesse processo, os sujeitos considerados doentes mentais ou portadores de distúrbios psíquicos (com suas linguagens, saberes, percepções e vivências) deslocam-se da condição de “objeto” passivo de investigação e de “alvo” de ações terapêuticas para a condição de sujeitos-agentes históricos<sup>83</sup>. Oliveira (2003: 55) salienta que “Uma proposta de atenção à saúde de afro-descendentes no Brasil passa, necessariamente, pelo resgate, desestigmatização e valorização dos saberes médicos de matriz africana onde ainda estão muito presentes: nos terreiros de candomblé. Urge potencializar tais espaços enquanto pólos de difusão dos conhecimentos sobre saúde da população negra (...) pois são locais que gozam da confiança da população negra. Portanto, podem ser alavancados à condição de centros de educação popular em saúde”. Está posto, pois, o repto: serão os agentes do SUS (gestores e trabalhadores, em todos os níveis) capazes de reconhecer os espaços religiosos de matriz africana como espaços de difusão de sentidos, saberes e práticas que concorrem para a proteção e promoção da Saúde da População Negra<sup>84</sup>?

---

<sup>83</sup> Esse aspecto, aliás, é um ponto de contato, uma região de interseção entre os campos da Saúde Mental e da Educação Popular e Saúde.

<sup>84</sup> Por ocasião do lançamento do livro “Religiões Afro-Brasileiras e Saúde” (Marmo da Silva (org.), 2003), na UERJ, em 18/11/03, quando houve a exibição do vídeo “Saúde e Fé” seguida de um intenso debate, José Marmo da Silva, coordenador do projeto Ató-Ire, falou-me da carência de estudos envolvendo a Saúde Mental e de uma certa dificuldade de se fazer avançar o debate dentro do campo da Saúde Mental.

Esse debate não é rigorosamente novo. Nas décadas de 1970/1980<sup>85</sup> teve-se a impressão de que ele vinha para "abalar as estruturas". Na década de 90, que ficou marcada como a década da hegemonia neoliberal em nosso país, tanto nas dimensões da política e da economia quanto na dimensão da intelectualidade<sup>86</sup>, esse debate manteve-se mais restrito aos círculos antropológicos e às iniciativas pontuais de movimentos sociais específicos. Talvez agora, no século XXI, seja possível retomar com mais força essa discussão e dar a ela a atenção especial que merece<sup>87</sup>.

Há um enunciado de Félix Guattari que traduz com vigor a inquietação motriz deste trabalho de tese: "se não somos capazes de compreender as dificuldades pessoais de alguém à luz de seus investimentos sociais e da subjetividade coletiva à qual ele participa, não adianta nada" (Guattari & Rolnik, 1986: 232).

---

<sup>85</sup> E foi fundamental a contribuição dos estudos antropológicos de Guedes (1974), Loudun (1973), Seiblit (1979) e Birman (1980), dentre outros.

<sup>86</sup> E todo o movimento de crítica ao "pensamento único" é um exemplo de reação a isso. Nunes (2003:72), referindo-se ao discurso da globalização, critica o "triunfo (...) de novas categorias" que acompanha a eliminação da política de Bem-Estar Social dos países endividados e aponta: "A globalização, com a interminável expansão das formas capitalistas, parece ser incontrolável".

<sup>87</sup> Em detrimento das idéias de "aceleração" e de "ganhos por produtividade", dentre outras tantas capazes de fazer corar os revolucionários da Reforma Sanitária e da Reforma Psiquiátrica.

## Este discurso faz sentido? Quais são as suas ferramentas teóricas-conceituais?

*“Será preciso, primeiro, partir-lhes as orelhas, para que aprendam a ouvir com os olhos”*  
Nietzsche, *Zarathustra*

*“Devia ser outra a sua forma de encontrar um sentido às cousas (...)  
Devia haver adquirido um sentido do ‘conjunto’;  
Um sentido como ver e ouvir do ‘total’ das cousas  
E não, como temos, um pensamento do ‘conjunto’;  
E não, como temos, uma idéia, do ‘total’ das cousas”*  
Fernando Pessoa, *Alberto Caeiro*

Os homens sempre interpretam de forma semelhante. Nesse enunciado óbvio, o uso da palavra *semelhante* visa colocar em destaque justamente a *diferença*: se as interpretações são semelhantes - e não iguais - é porque diferem. Para se aproximar - já que se identificar *plenamente* é muito difícil, mesmo dentro de uma mesma comunidade - é preciso, antes mesmo de tentar entender “o quê”, entender “como” o *Outro* está falando. Ou seja, trata-se de compreender os caminhos, os percursos dos discursos e as ferramentas que são utilizadas nesses percursos. É claro que, do ponto de vista científico, está se falando de método. Nesse lugar é que se pode avançar em relação à crise de compreensão<sup>88</sup>. E compreender, por sua vez, deve ser algo mais do que tolerar: é saber *ad-mirar* e *con-viver* (viver com).

Por formação, os técnicos da ciência tendem a crer que podem trabalhar somente com suas próprias imagens (com as imagens que são produzidas no âmbito da formação científica) para satisfazer necessidades de

---

<sup>88</sup> Aos poucos, iremos apresentando os conceitos-chaves (conceitos-ferramentas ou conceitos-caminhos), entre os quais destacam-se os de afecto-percepto-conceito, agenciamento coletivo de enunciação e bloco de sensações (Deleuze, 1992, 1997; Deleuze & Guattari, 1992; Guattari & Rolnik, 1986), com os quais pretendemos pensar e avançar em relação à chamada “crise de compreensão”.

representação/metaforização racional. Na Saúde isso é bem evidente e tende a ser perigoso: significa menosprezar ou descartar que as pessoas que recorrem ao SUS pensam e imaginam do ponto de vista onírico, desejante, artístico e/ou espiritual<sup>89</sup>. Os profissionais de Saúde, em sua maioria, ainda hoje são formados em ambientes e escolas de “classe média”. Possuem uma visão de mundo própria de sua categoria sócio-econômica<sup>90</sup> e convivem em tempos e espaços bem diferentes daqueles que os procuram nos serviços públicos de saúde. Assumem o papel “daqueles que cuidam” e dos “que sabem o que fazer” (têm “know-how”) e têm dificuldades de compreender que haja pensamento fora das suas possibilidades de compreensão. Parece óbvio, mas não é: as pessoas pensam. Essa frase é um verdadeiro “ovo de Colombo”. Se as pessoas não-letradas são capazes de pensar, também o são de construir conhecimento. Nesse ponto, a discussão esquentada, pois entra em jogo a “posse” do saber e o poder que isso significa.

No campo da Saúde Mental essa relação é ainda mais difícil. Por via de regra, religião e ciência *psi* são como água e óleo: não se misturam<sup>91</sup>. Uma certa psiquiatria fenomenológica admite os chamados "acidentes de transe místico" – mas estes, apesar de observados à luz da fenomenologia de Husserl, não são

<sup>89</sup> Sobre o sentido religioso da palavra intuição, Dwelshauvers (*apud* Lalande, 1999: 594) argumenta que “As imagens de que o místico se serve para traduzir o seu êxtase são apenas simbólicas e não traduzem o sentimento ‘inefável’ da união do espírito com Deus. Para se conseguir isso, é preciso ir além do conhecimento de objetos e recorrer a outros meios diferentes dos sentidos e da razão”.

<sup>90</sup> Muito embora, em geral, pertençam à mesma classe social: trabalhadora. Guattari (1990: 46) argumenta que “As sociedades capitalísticas – expressão sob a qual agrupo, ao lado das potências do Oeste e do Japão, os países ditos do socialismo real e as Novas Potências Industriais do Terceiro Mundo – fabricam hoje em dia, para colocá-las a seu serviço, três tipos de subjetividade: uma subjetividade serial correspondendo às classes salariais, uma outra à imensa massa dos “não-garantidos” e, enfim, uma subjetividade elitista correspondendo às camadas dirigentes”.

<sup>91</sup> Exceção deve ser feita à psicologia de Carl Gustav Jung. Com as noções de arquétipo (que opõe ao conceito de “complexo”) e de inconsciente coletivo (que opõe à idéia de “inconsciente pessoal”), busca elementos de análise em símbolos de experiências místicas e religiosas (Jung, 2002).

separados, na prática psiquiátrica, da rede de significação psicopatológica: é que o ato epistemológico de *epoché*<sup>92</sup> (essência do método fenomenológico) é suspenso justamente no momento da interpretação.

Os saberes *psi*<sup>93</sup>, em geral, negam ou desconsideram a dimensão religiosa ou a vêm como obstáculo para a resolução de problemas de Saúde. Também é comum a representação, nesse meio científico, da dimensão religiosa como misticismo, superstição, alienação ou como vivência psicopatológica. Não são raras as investigações psicológicas que desenham o cenário da religiosidade popular recorrendo às categorias “representações sociais” e “imaginário social”. Bello (1998: 139), por exemplo, construindo como objeto de análise alguns aspectos do universo mágico-religioso e elementos dos procedimentos terapêuticos presentes nas religiões populares no Rio de Janeiro (Umbanda, Espiritismo Kardecista e Neopentecostalismo), denomina o seu trabalho “estudo psicológico das curas nas religiões populares”. Esse caminho de análise é um exemplo claro do que se pretendeu evitar. Por esses motivos, as categorias de análise da Psiquiatria, da Psicologia ou da Psicanálise<sup>94</sup> que aparecem neste estudo são sempre adotadas como categorias de ligação ou auxiliares, nunca centrais. Não nos interessou, pois,

---

<sup>92</sup> *Épochè* é um termo grego que significa “suspensão do juízo”. Para Husserl, *epoché* é o ato epistemológico que corresponde à suspensão de crenças, convicções, visões de mundo e de qualquer juízo de ordem científica relativo à realidade (colocar o mundo objetivo “entre parênteses”).

<sup>93</sup> Para efeito de simplificação, consideramos “*saberes psi*” uma categoria abrangente que inclui todos os discursos (práticas discursivas) *científicos* que, girando (explícita ou implicitamente) ao redor da *psicopatologia moderna*, reivindicaram o *status* de discurso de verdade sobre aquilo que chamam de “mente”, “psique”, “cérebro” etc e se tornaram referência hegemônica para a definição de políticas de saúde (inclusive políticas de formação de recursos humanos em saúde). Essa categoria inclui, apesar de as diferenças de objetos, conceitos, métodos e teorias que existem entre eles, os discursos neuropsiquiátrico, psiquiátrico, psicofarmacológico, psicológico e psicanalítico (exceto os metapsicológicos e/ou metapsicanalíticos críticos).

<sup>94</sup> Como explicado anteriormente, estão fora da categoria de saberes *psi* os discursos metapsicológicos e/ou metapsicanalíticos críticos, entre os quais figuram a “esquizoanálise” e a “análise institucional”.

forçar nenhuma interpretação psicológica ou psicopatológica da cultura, nem tampouco validar ou invalidar os discursos e práticas da religião popular com referência num saber científico-oficial. A questão de Freud (1974: 37) - “Qual é, então, a classificação psicológica das idéias religiosas<sup>95</sup> e sob que título devemos classificá-las?” - *não* se aplica, pois, à nossa investigação.

Nas relações de tipo cuidador-cuidado em que o saber científico é o critério de verdade e legitimidade, o que a pessoa revela saber sobre seu sofrimento pode ser revirado num jogo de força sutil (a sutileza está na amabilidade) que torna sua fala algo ilegítimo ou algo que é produto de uma “doença” ou “distúrbio” que devem ser cuidados profissionalmente. Queremos sempre saber sobre os avanços da ciência e das técnicas, mas raramente nos perguntamos: o que NÃO sabem os profissionais de saúde e de saúde mental que, direta ou indiretamente, dependem da lógica da biomedicina?

O conceito de “sofrimento difuso” é um exemplo interessante de ruído ou fissura no esquema prático-discursivo da biomedicina. Por isso, e também porque não se trata de uma categoria diagnóstica oficial, pôde ele assumir nesta tese um caráter referencial. A idéia de sofrimento difuso (CEPEL, 2000) - ou de sofrimento difuso apresentado pelas classes populares (Valla, 2000) - surgiu nos ambulatórios da rede pública do Rio de Janeiro<sup>96</sup>. Envolve os chamados “problemas psicossomáticos”, as “doenças dos nervos” (Duarte, 1988; Figueiredo, 1979),

<sup>95</sup> Freud (1974) classifica as doutrinas religiosas como “ilusões”. Tomando como referência o processo de construção do conhecimento científico, Freud (1974: 71) conclui: “Não, nossa ciência não é uma ilusão. Ilusão seria imaginar que aquilo que a ciência não nos pode dar, podemos conseguir em outro lugar”. Como se pode notar, nossas argumentações seguem caminhos muitíssimo diferentes.

<sup>96</sup> Segundo comunicação oral de Aurea Pitta (*sic* Victor Valla).

ansiedade, angústia, depressão, queixas de dores no corpo e problemas com álcool e outras drogas, entre outras queixas inespecíficas que, segundo Valla & Siqueira (1996), correspondem à cerca de 60% dos motivos de consultas registradas nos ambulatórios do SUS<sup>97</sup>. O conceito, apesar de chamar a atenção para uma situação complexa, é de fácil e imediata compreensão. Sem autoria definida, transmitida de forma oral, difundiu-se rapidamente naquele meio profissional e apareceu registrado na forma escrita nos trabalhos da “Rede Local de Educação Popular de Saúde” (CEPEL, 2000). Note-se, pois, que se trata de um conceito construído a partir da vivência concreta dos profissionais de saúde e que reflete uma apreensão direta e imediata (intuitiva) de um estado de desequilíbrio dos sujeitos ao mesmo tempo em que indica a dificuldade do Sistema de Saúde de solucionar os problemas vivenciados por seus usuários com os dispositivos que a medicina e a psicologia<sup>98</sup> oficiais oferecem. De fato, tanto o sistema de diagnósticos, quanto o sistema de intervenções terapêuticas e a doutrina médica da racionalidade médica ocidental moderna (Luz, 1992)<sup>99</sup> não parecem dar conta desse sofrimento inespecífico, mas bastante real, que ocupa o profissional de saúde no cotidiano do

---

<sup>97</sup> O universo de experiências que envolve depressão, ansiedade e distúrbios outros não classificados sob a denominação de esquizofrenia ou transtorno psicótico, bem como a produção das chamadas "novas" doenças (denominadas síndrome ou doença do pânico e fobia social, para a psiquiatria oficial) e o aumento no consumo de medicamentos psicotrópicos (especialmente os antidepressivos e ansiolíticos) também são motivos de preocupação para o bloco mais crítico da Saúde Mental (Amarante et al, 1998; Carvalho, 1994 entre outros).

<sup>98</sup> Esta última, menos. Não raro, quando há serviço disponível, médicos “encaminham à psicologia” problemas dessa ordem. É preciso, contudo, reconhecer os limites dos recursos psicoterapêuticos.

<sup>99</sup> Sistema de diagnósticos, sistema de intervenções terapêuticas e doutrina médica, bem como morfologia e fisiologia, são os elementos teóricos fundamentais/categorias analíticas (condições necessárias e suficientes) construídos por Luz (1992) para definir uma racionalidade médica. Nessa perspectiva, doutrina médica significa “a formulação de certas concepções elaboradas sobre as origens, as causas e a natureza do adoecer do homem, isto é, de como os seres humanos adoecem ou morrem e como podem curar-se, ou expandir quantitativa e qualitativamente sua vida” (Luz, 1992: 2).

SUS. Não é à toa o uso da palavra “difuso”: em medicina, difuso quer dizer “não circunscrito”. Ao mesmo tempo, o adjetivo significa o ‘impreciso’ e aquilo que se difunde, propaga-se, dissemina-se.

Para tornar mais forte a compreensão do conceito e para exemplificar o despreparo do sistema de Saúde para lidar com o sofrimento difuso, nada melhor do que a transcrição de uma fala de um sujeito que, depois de uma desgastante e infrutífera procura por solução para seus problemas<sup>100</sup> na rede SUS, buscou atenção e sentido para seu sofrimento em um terreiro de Umbanda:

“Quando eu fiquei doente, eu procurei os médicos. Fizeram tudo quanto é tipo de exame, *mas não achou nada*. Da ponta do dedão até o último fio de cabelo. Falaram: ‘Olha,  *você fisicamente não tem nada*’. Fizeram também exame de cabeça e disseram: ‘*Você não tem nada. Você está sadio*’. Não sinto nada, nunca senti nada, mas passou... acabou. Eu procurei me tratar, tomei remédio. Cheguei a fazer sonoterapia, não resolveu nada, *porque eu não tinha nada*. Fizeram eletroencefalograma: *não constou nada, normal*. O médico me receitou alguns remédios, esses remédios não resolveram. Fui num neurologista. Então ele primeiro chamou minha patroa e perguntou a ela sobre meu procedimento, ela explicou pra ele tudo. *Então ele me examinou. Testes ele fez ni mim. Falou comigo: ‘Olha, você não tem nada!’* Falei com ele: ‘Doutô, sinto isso e isso’. Falou: ‘*Você não tem nada, supersadio*’” (Montero, 1985:120).

Cremos ser pertinente, nesse momento, travar algumas breves observações

---

<sup>100</sup> De acordo com Moraes (1997:97), “O ritual da assistência médica, a ser perseguida, obriga o indivíduo a enfrentar desafios ou trabalhos que o colocam no limiar ou extremo da condição humana”.

sobre percepção de objeto: a cultura ocidental moderna, especialmente no que tange à cognição, à percepção e à construção de sentido, é uma cultura da normalidade. A percepção normal (“da norma”) é um valor maior. Por conseguinte, se alguém percebe um objeto que ninguém mais percebe, ou percebe aquele objeto de forma diferente e a ele atribui qualidades ‘a-normais’ ou com ele estabelece relações inusitadas, esse sujeito-que-percebe é um desviante. Esse desviante, por sua vez, é menos-prezado. Dessa maneira, o “algo mais” ou o “fora do normal” percebido transforma-se em “algo menos”, ou seja, o anômalo tende a ser des-valorizado<sup>101</sup>. O culto ao “indivíduo” não constitui, do nosso ponto de vista, nem exceção, nem contradição: é que o indivíduo valorizado é o indivíduo normal, que não se desvia, que é um igual, fraterno e livre (“racional”)<sup>102</sup>. Esse jogo de atribuição de valor é, obviamente, um jogo político, um jogo de forças, agonístico, a despeito de ser mais ou menos consciente. Um médico, por exemplo, pode perceber um sinal ou interpretar um sintoma como característico de uma patologia que não pertence ao código de sentidos e de conhecimento do paciente.

---

<sup>101</sup> Seria como se, por exemplo, em um mundo de surdos, alguém que gozasse do sentido da audição fosse considerado alguém menor, um menos-prezado. É assim que, no ocidente moderno, nos habituamos a pensar, a agir e a reagir: se o som não é um objeto percebido normalmente, segrego aquele que porventura possa percebê-lo. No mundo africano (pedindo-se licença para usar um termo assim tão genérico), tende a se dar o oposto: um excesso percebido é geralmente um valor positivo e confere ao sujeito um “status” privilegiado. Nessa inversão, em que o singular é norma, singular e coletivo potencializam-se mutuamente.

<sup>102</sup> Para Foucault (1988: 179), esse é o indivíduo disciplinado: aquele que “retoma por sua conta as limitações do poder; fá-las funcionar espontaneamente sobre si mesmo; (...) torna-se o princípio de sua própria sujeição”. Sobre o processo de produção da alma (individual) na modernidade, ele afirma: “Não se deveria dizer que a alma é uma ilusão, ou um efeito ideológico, mas afirmar que ela existe, que tem uma realidade, que é produzida permanentemente, em torno, na superfície, no interior do corpo pelo funcionamento de um poder que se exerce sobre os que são punidos – de uma maneira mais geral sobre os que são vigiados, treinados e corrigidos, sobre os loucos, as crianças, os escolares, os colonizados, sobre os que são fixados a um aparelho de produção e controlados durante toda a existência (...) Sobre essa realidade-referência, vários conceitos foram construídos e campos de análise foram demarcados: psique, subjetividade, personalidade, consciência etc; sobre ela técnicas e discursos científicos foram edificadas; a partir dela, valorizaram-se as reivindicações morais do humanismo” (Foucault, 1988: 31). (v. *nota de rodapé 173*)

Isso é considerado positivo. A percepção do médico é normal apenas para um grupo específico: o grupo daqueles que receberam a formação médica. Por outro lado, se o paciente oriundo das classes populares percebe um algo mais que o médico não percebe, de acordo com o jogo de forças, recebe um valor menor ou mesmo negativo. No limite, essa percepção de objeto será considerada pelo técnico, médico ou *psi*, uma alucinação<sup>103</sup>. Esse julgamento de valor da percepção que o técnico opera, tomando como referência única os elementos do seu próprio discurso, pode engendrar conseqüências negativas para aquele outro sujeito que experimentara uma outra percepção ou mesmo uma percepção de um objeto outro.

Recorrendo à linguagem filosófica, podemos questionar a lógica que subordina a apreensão direta e imediata das qualidades de um objeto (intuição sensível)<sup>104</sup> ao raciocínio. Alterar essa relação - alterando a correlação de forças

<sup>103</sup> A ausência de uniformidade conceitual e a presença de contradições fundamentais nos livros de psicopatologia é um dado que pode ser usado para reforçar nossa argumentação a respeito do julgamento de valor. Paim (1982: XV) sugere que “essas contradições refletem as incertezas de uma época e a falta de uma orientação filosófica segura para a pesquisa dos fenômenos psicopatológicos”. A premissa, contudo, da ausência do objeto na alucinação parece ser compartilhada por vários autores: “Um homem que tem a convicção íntima de uma sensação atual, percebida, quando nenhum objeto exterior próprio para excitar essa sensação é levado a seus sentidos, está em estado de alucinação”; “A alucinação é uma falsa percepção por não corresponder a nenhum objeto ou coisa real, atual ou presente, situado no campo sensorial” (Esquirol e Goás *apud* Paim, 1982: 45-46). Ey, Bernard & Brisset (1966: 97) definem a alucinação como o transtorno mais característico da percepção, como uma “percepción sin objeto”. No Dicionário Filosófico de Lalande (1999: 49-51) insinua-se a idéia de alucinação coletiva, elemento ausente nos manuais de psicopatologia: “Percepção por um indivíduo desperto ou, muito mais raramente, por um grupo de indivíduos, de um objeto sensível que não está realmente presente ou de um fenômeno que realmente não aconteceu”. Ao diferenciar alucinação de ilusão acaba por reforçar o papel referencial da norma no julgamento de valor da percepção: “Se houver alteração daquilo que deve ser *normalmente* a sensação, diremos que há alucinação; se houver apenas alteração daquilo que *normalmente* deve ser a interpretação perceptiva da sensação, diremos que há ilusão” (grifos nossos).

<sup>104</sup> Ao longo da história da filosofia, de Platão a Husserl, várias idéias de intuição foram construídas (poder-se-ia mesmo dizer que há um tipo diferente de intuição para cada ordem de objetos). Há, contudo, como bem destaca Ferrater Mora (1991: 224), alguns caracteres comuns: a intuição é direta (“na intuição não há rodeios de nenhuma espécie”); é imediata (“na intuição não há nenhum elemento mediador, nenhum raciocínio, nenhuma inferência etc.”); é completa (“nem toda a intuição apreende por completo o objecto que se propõe a intuir, mas toda a intuição apreende totalmente o apreendido”); é adequada (“na medida em que deixa de haver adequação deixa de haver intuição”). Estes caracteres gerais correspondem tanto à intuição de realidades, sensíveis ou não, quanto à intuição de conceitos e proposições. Tome-se neste momento, como base, para depois decolar, as definições de intuição sensível, intuição intelectual e raciocínio propostas por

entre intuição sensível e raciocínio<sup>105</sup> e permitindo o questionamento da autonomia do discurso racional – é talvez desembocar na construção, pelo sujeito, de uma apreensão direta e imediata dos princípios que regulariam essa outra lógica (*forma de pensar*), o que se poderia chamar, por aproximação com a linguagem filosófica, de uma **outra** intuição intelectual.

A própria idéia de intuição sensível é algo bastante interessante para exemplificar o que ocorre. Posso ouvir, repetir e reproduzir o enunciado que a define: uma apreensão direta e imediata das qualidades de um objeto. Contudo, se não experimentá-la, se não for atravessado pelo afecto-percepto, pelo bloco de sensações<sup>106</sup> que dá sentido intenso e imediato àquele que intui, uma “intuição sensível” nada será além de um enunciado repetido, ecoado, todavia não compreendido. Ou seja, se sou capaz de intuir, sou capaz de compreender plenamente o enunciado que define o processo de intuir. Por conseguinte, sou, obviamente, capaz de fazê-lo ecoar. Entretanto, se enuncio sobre um objeto, não necessariamente estou a intuir; não necessariamente vivi uma apreensão direta e imediata das qualidades que o distinguem como um objeto específico (não necessariamente fui atravessado pelo bloco de sensações).

---

Chauí (1997: 63-68): a intuição sensível é o conhecimento direto e imediato das qualidades sensíveis do objeto e a intelectual é o conhecimento direto e imediato dos princípios da razão (identidade, contradição, terceiro excluído, razão suficiente). Ao contrário da intuição, o raciocínio (ou razão discursiva) não é imediato: é um conhecimento que exige provas e demonstrações e que por elas se realiza. Não é um ato intelectual, mas são vários atos intelectuais ligados ou conectados.

<sup>105</sup> Ao contrário de Kant (1992: 50-56) que, de uma forma bem elegante, aponta justamente para a supremacia da perfeição lógica sobre a perfeição estética, para a supremacia do entendimento (conceitos, juízos, inferências) sobre a sensibilidade (intuições, belo).

<sup>106</sup> Mais adiante, apresentaremos o que Deleuze (1992; 1997) e Deleuze & Guattari (1992) querem dizer com relação “afecto-percepto-conceito” e com “bloco de sensações” e discutiremos a importância dessas ferramentas conceituais para este trabalho.

A intuição intelectual, por sua vez, é a apreensão direta e imediata dos princípios da razão (Chaui, 1997: 64). A intuição intelectual é, pois, condição de possibilidade do pensamento e da linguagem. Em Kant (1994) – e parece unânime entre os filósofos que ele seja a chave para a compreensão do pensamento moderno – o sujeito do conhecimento dispõe (*a priori*) das formas da sensibilidade (espaço e tempo) e do entendimento (categorias). E, para Kant, sabemos, o *a priori* designa representações que não derivam da experiência. O sensível, nessa perspectiva, não designa o empírico, mas sim as formas (intuídas) do tempo e do espaço. Podemos perguntar<sup>107</sup>, contudo, se as formas do tempo e do espaço a que se refere Kant são de fato universais (necessárias e suficientes): a noção de formas do tempo e do espaço transcende a história e a geografia, é absoluta? Podem ou não as representações do tempo e do espaço variarem no tempo e no espaço? Se as formas da sensibilidade e do entendimento não forem universais (necessárias e suficientes), o que pode se dar com o sujeito do conhecimento e com o conhecimento que ele enuncia?

É preciso estar atento a essas questões no momento em que se pensa-enuncia sobre culturas ou vivências que não fazem parte da história e do universo de conhecimento daquele que pensa-enuncia. Falar sobre um objeto cujas qualidades não foram intuídas, ou que necessita de categorias específicas para sua

---

<sup>107</sup> Mesmo correndo o risco de receber a seguinte resposta: “Todas as objecções em contrário são meras chicanas de uma razão mal esclarecida, que erroneamente pensa libertar os objectos dos sentidos das condições das condições formais da nossa sensibilidade e que os representa, apesar de simples fenômenos, como objectos em si, dados ao entendimento” (Kant, 1994: 201), pode-se insistir (respeitando-se rigorosamente o enunciado de que os fenômenos não são coisas em si) no problema da essência da síntese dos espaços e dos tempos.

compreensão, pode induzir a “preconceitos” de ordem intelectual.

Tentemos avançar um pouco pensando com Lévi-Strauss. Em estudo sobre a estrutura dos mitos, Lévi-Strauss (1975: 240-242) sugere que “o mito faz parte da língua; é pela palavra que ele se nos dá a conhecer, ele provém do discurso (...) O mito é linguagem (...) O mito provém da ordem da linguagem”. Contudo, a linguagem mítica manifesta propriedades específicas que “só podem ser pesquisadas *acima* do nível habitual da expressão lingüística; dito de outro modo, elas são de natureza mais complexa do que as que se encontram numa expressão lingüística de qualquer tipo”. Lévi-Strauss, nesse ponto, está a levantar um problema muitíssimo complexo: se o mito se nos dá a conhecer pela palavra, por que teríamos de pesquisá-lo “acima do nível habitual da expressão lingüística”? Ele responde que o mito é “uma linguagem que tem lugar em um nível muito elevado, e onde o sentido chega, se é lícito dizer, a *decolar* do fundamento lingüístico sobre o qual começou rolando” (Lévi-Strauss, 1975: 242).

Todavia, o que o autor querará dizer, exatamente, com “nível muito elevado” e “propriedades específicas de natureza mais complexa”? Será que a complexidade a que Strauss se refere é aquela dificuldade inerente a todo processo de aprendizagem de uma língua estrangeira? Ou será que aponta, no limite, para uma outra forma de pensamento, para uma lógica que excede, para um fora da linguagem? Lévi-Strauss (1975: 265) conclui que “A lógica do pensamento mítico nos pareceu tão exigente quanto aquela na qual repousa o pensamento positivo, e, no fundo, pouco diferente (...) Talvez descobriremos um dia que a mesma lógica se

produz no pensamento mítico e no pensamento científico, e que o homem pensou sempre do mesmo modo". Este último enunciado, entretanto, parece deixar em aberto algumas questões sobre o problema da forma do pensamento e do sujeito que pensa que são cruciais para este trabalho de tese e que parecem forçar alguns limites postos pela antropologia estrutural<sup>108</sup>: é o conhecimento produzido no âmbito das religiões afro-brasileiras fruto de uma outra lógica, de uma lógica **diferente**, situada em outro plano de composição, com outras referências e não necessariamente situada numa escala valorativa de evolução<sup>109</sup>? Há diferenças tão somente de objeto ou o conjunto das operações mentais (mesmo que haja um ou outro ponto de contato no plano das estruturas<sup>110</sup>) difere? Ou seja, o problema é tão somente de conteúdo ou também de forma?

Lévi-Strauss (1975: 238) também critica a fenomenologia da religião por reduzir "operações intelectuais" a "sentimentos informes e inefáveis". Contudo, no afã de fazer o sentimento ascender ao plano da intelectualidade, não acaba o autor por realizar dois movimentos distintos? Vejamos: 1) pressupõe que as operações intelectuais são superiores, necessariamente mais complexas e 2) aponta, mesmo que não tenha sido seu objetivo, para um nível de compreensão dos fenômenos

<sup>108</sup> Reconhece-se a importância fundamental das contribuições de Lévi-Strauss, mas pretende-se, problematizando algumas de suas problematizações, "*decolar*" (para usar termo muito querido por ele) da antropologia estrutural.

<sup>109</sup> Se houver insistência em uma classificação evolutiva, preferimos então operar a inversão de Bastide (1983: 366), que vê o pensamento afro-brasileiro como "um pensamento diferente do nosso, mais rico e complexo".

<sup>110</sup> Pensar nessa perspectiva não é mesmo fácil. Bastide (1983) resvala nesse ponto. No entanto, não chega a questionar a unidade e identidade das estruturas mentais, talvez para contornar o risco-problema da idéia de um pensamento pré-lógico. O conceito de cultura, nesse caso, salva o enunciado e tira do foco o problema da forma do pensamento, da lógica: "Certamente todos os homens são idênticos, porém o pensamento puro não existe, pois no seu funcionamento ele sempre se colore segundo as exigências das diferentes culturas no interior das quais se desenvolve. Compenetrei-me portanto que deveria, no momento de entrar no Templo, deixar-me penetrar por uma cultura diversa da minha. A pesquisa científica exigia de mim a passagem preliminar pelo ritual da iniciação" (Bastide, 1983: XI).

diferente do intelectual. Isso nos permite formular a seguinte pergunta: não estaria justamente ali onde Lévi-Strauss vê “sentimentos informes e inefáveis”<sup>111</sup> a chave para compreender e construir uma outra forma de pensar, quiçá mais complexa, na qual as operações de sentido não são somente intelectuais, na qual há operações que excedem o nível intelectual?

Incrementando a discussão que tange nosso “objeto”, Bastide (1978: 5) se refere à “filosofia do candomblé” como “um pensamento sutil” ainda não decifrado. O autor destaca que é necessário ir além da idéia de representação coletiva e pensar em termos de uma lógica própria de apreensão do real – muito embora haja, “ao mesmo tempo, identidade e diferenciação entre nosso pensamento e o dos africanos da Bahia” (Bastide, 1978: 282)<sup>112</sup>. Parker (1996: 328), reportando-se às culturas e às religiões populares, fala em termos de uma “outra lógica” - uma “lógica da vida, da emotividade, da simultaneidade, do símbolo e do sensível, frente à lógica da razão, da forma, da linearidade, do sucessivo e do despersonalizado” - e pergunta: “Que dúvida há que esta lógica seja alternativa à racionalidade ocidental dominante na cultura do capitalismo transnacional?”.

Mas o conhecimento<sup>113</sup> que daí deriva é, por uma questão de “princípios”, rejeitado pela ciência. Santos (1989: 12) observa: “O distanciamento e a estranheza do discurso científico em relação, por exemplo, ao discurso do senso comum, ao

---

<sup>111</sup> Atribuir os adjetivos informe e inefável, simultaneamente, ao mesmo objeto constitui um paradoxo sutil: enquanto o primeiro remete à idéia de tosco, grosseiro, o segundo se traduz por encantador, inebriante.

<sup>112</sup> Nessa visada, os ritos são considerados métodos de manipulação da mesma realidade.

<sup>113</sup> Para Parker (1996: 326), o pensamento sincrético é uma *outra* forma de *conhecimento*, “aparentada com os conhecimentos mítico, religioso e científico, porém essencialmente distinta no jogo de seus arranjos lógicos e simbólicos”.

discurso estético ou ao discurso religioso estão inscritos na matriz da ciência moderna, adquiriram expressão filosófica a partir do século XVII com Bacon, Locke, Hobbes e Descartes e não têm cessado de se aprofundar como parte integrante do processo de desenvolvimento das ciências”.

Parker (1996: 43) chama a atenção para procedimentos semelhantes no campo sociológico: “a racionalidade sociológica tende, por efeito de sua lógica metodológica, a um certo reducionismo do valórico, do estético e do religioso. O problema parece estar assentado nos supostos racional-iluministas que partilham todos os enfoques e que no momento de captar, explicar e compreender a complexidade do profundo mistério religioso se revelam insuficientes e, sob certos aspectos, míopes”. Para enfrentar essa problemática, o autor propõe que se mude a epistemologia, ou seja, que os estudos envolvendo a religião popular se assentem sobre novas bases de organização do pensamento e de encaminhamento das questões.

Não raro, aquilo que Bastide chama de “pensamento sutil” (e que Parker denomina “pensamento sincrético” subordinado a uma “outra lógica”) é denominado “primitivo” ou “pré-lógico”<sup>114</sup>. Sobre isso, Bastide (1978: 12) indica, com clareza, um obstáculo epistemológico: “a tendência para reintegrar através da mentalidade ocidental os dados recolhidos”. Braga (1999: 19) enfatiza o problema do “etnocentrismo como entrave na percepção dos fenômenos culturais”. Parker

---

<sup>114</sup> “O preconceito inconsciente da inferioridade mental do negro desviou os pesquisadores do mundo mental e da epistemologia afro-americana” (Bastide, 1978: 12). Em “Ensaio de uma epistemologia africana”, Bastide salienta que Lévy-Brühl, no fim de sua vida, recusou a concepção teórica que ele mesmo formulara a respeito da “lei da participação” e da estrutura da mentalidade de povos ditos primitivos. Também vale a pena ler a crítica de Mauss a Lévi-Brühl (Mauss, 2001: 377).

(1996: 328), por sua vez, defende que a teoria de Lévy-Brühl sobre o pensamento “pré-lógico” pode e deve ser reinterpretada: “Esse pensamento [ao qual se refere Lévy-Brühl] não é irracional ou prévio à lógica, mas, antes, um estilo de pensamento que se move numa realidade “mística”, no sentido de gestáltica e sintética”.

Valla (2000b: 14), problematizando no campo da “Educação Popular & Saúde”, pergunta: “Se sou referência, como chegar ao saber do outro?”. Para ele, “a dificuldade de compreender o que os membros das chamadas classes populares estão dizendo ou fazendo (...) estaria relacionada com a dificuldade para aceitar que as pessoas “humildes, pobres, moradoras da periferia” sejam capazes de produzir conhecimento, sejam capazes de organizar e sistematizar pensamentos sobre a sociedade e, dessa forma, fazer opções que apontem para possíveis melhorias para suas vidas” (Valla, 2001a: 56-57).

Essa rejeição científica é apenas parte de uma grande dificuldade de compreensão<sup>115</sup>, dificuldade esta que vai se expressar de forma mais cruel nas experiências totalitárias e fundamentalistas. Entre a compreensão do outro e a intolerância cruel, obviamente, há gradações. Situado em algum segmento da faixa de normalidade, o pesquisador, técnico ou cientista resiste a pensar de forma diferente e a aceitar que o outro possa pensar diferentemente. Esse é um aspecto importante. Está-se a falar de uma limitação (resistência, dificuldade) para pensar

---

<sup>115</sup> Com base em José de Souza Martins (1989), Valla explora a dimensão política da “crise de compreensão” no âmbito da Educação Popular & Saúde. Para o autor, “os mediadores (...) que trabalham com a participação popular têm dificuldades em perceber os interesses e avaliações de realidade das classes populares” (Valla, 1998a:7). Ver mais em Valla (2001a; 2000b).

de forma conceitual e por blocos de sensações simultaneamente - de uma dificuldade de pensar, compreender e se orientar por afectos-perceptos-conceitos outros (Deleuze, 1992; Deleuze & Guattari, 1992).

Teixeira (1994), em estudo sobre as “representações da [lou]cura em Terreiros de Candomblé” salienta a necessidade de se ultrapassar as “fronteiras que delimitam as diversas ciências e as *verdades inquestionáveis* por elas construídas”, com o propósito de alargar as possibilidades de construção de um “saber mais abrangente” (Teixeira, 1994:23). Num plano mais geral, a proposta de Teixeira condiz com a de Santos (1989; 1995) de uma “segunda ruptura epistemológica” e com a inversão conceitual de Milton Santos (relação “áreas luminosas-zonas opacas”<sup>116</sup>). Fazer-se-á, a seguir, uma breve explanação sobre as ferramentas conceituais de Boaventura de Souza Santos que podem nos ajudar a pensar.

Bachelard (1974) já demonstrara que, na modernidade, a ciência se constituía em ato *contra* o senso comum. Romper com os conhecimentos do senso comum (superando-os) era condição de desenvolvimento do conhecimento científico: o senso comum era um obstáculo epistemológico (Bachelard, 1974; Canguilhem, 1994). Boaventura de Souza Santos (1989) denomina esse processo de “primeira ruptura epistemológica”: um salto do conhecimento do senso comum para o conhecimento científico.

<sup>116</sup> Santos (1997:85) conclui, de encontro a uma concepção confortavelmente elitista, que as áreas luminosas da metrópole, “espaços da racionalidade”, é que são, de fato, os espaços opacos das metrópoles. Nesse sentido, aponta as “zonas opacas”, aquelas onde vivem os pobres, como “o lugar da lentidão, do 'aproximativo', espaços abertos e inorgânicos”, espaços-tempo de efetiva criação, e cria a oportunidade para que pensemos as comunidades-terreiros como “áreas luminosas”.

Boaventura de Souza Santos, contudo, não aceita a atribuição de um estatuto epistemológico distintivo e privilegiado à ciência<sup>117</sup>. Para ele, é preciso compreendê-la como uma “prática social de conhecimento, uma tarefa que se vai cumprindo em diálogo com o mundo e que é afinal fundada nas vicissitudes, nas opressões e nas lutas que o compõem e a nós, acomodados ou revoltados” (Santos, 1989: 13). Nesse processo, salienta o autor, distanciando-se de outros saberes sobre o mundo<sup>118</sup>, o conhecimento científico moderno tornou-se um conhecimento “desencantado e triste”: “O rigor científico (...) é um rigor que quantifica e que, ao quantificar, desqualifica, um rigor que, ao objectivar os fenômenos, os objectualiza e os degrada, que, ao caracterizar os fenômenos, os caricaturiza (...) Nestes termos, o conhecimento ganha em rigor o que perde em riqueza e a retumbância dos êxitos da intervenção tecnológica esconde os limites da nossa compreensão do mundo” (Santos, 1987: 32). Por conseguinte, valendo-se da mesma lógica dialética

---

<sup>117</sup> Verón (1980: 110-111), a seu modo, sustenta que “não existe discurso socialmente produzido que seja privilegiado: todo discurso acha-se submetido a determinadas condições de produção”. Os discursos científicos estão igualmente submetidos a essa determinação. Assim sendo, “a cientificidade é o efeito de sentido pelo qual se instaura, em relação a um determinado domínio do real, aquilo que se chama “conhecimento científico; ele pode-se dar num certo tipo de discurso (...) que é (...) ideologicamente determinado ao nível de suas condições de produção”. Paulo Freire (2000: 113), por sua vez, em nome de uma reflexão ética e de uma esperança permanente de transformação do real e das relações sociais de produção, sugere que se pense em termos de condicionamentos e não de determinação: “Significa reconhecer que somos condicionados mas não determinados; que o condicionamento é a determinação de que o objeto, virando sujeito, se torna consciente. Significa reconhecer que a História é tempo de possibilidade e não de determinismo, que o futuro é problemático e não inexorável”. Na medida em que (sem perder a simpatia pelo texto de Verón) nos aproximamos mais da esperança freiriana, do sonho de Boaventura e do vôo deleuziano e que pretendíamos uma liberdade maior de entendimento e escapar dos limites rigorosos impostos por uma teoria do sentido dependente de um sistema produtivo, optamos por problematizar processo de *construção* de sentido. Essa medida nos permitiu pensar em processos de construção-compreensão-comunicação-apropriação, em lugar da tríade produção-circulação-consumo.

<sup>118</sup> Do ponto de vista de Milton Santos não há uma distinção precisa entre “natureza mágica” e “natureza racional”: a hegemonia da tecnociência não suprimiu “a mistura entre crenças (...) e esquemas lógicos de interpretação” (Santos, 1997: 16). Essa mistura, no entanto, é negada pelo discurso tecnocientífico que, no afã de representar e controlar a realidade, dela se afasta em busca de uma verdade “isenta” e de um ponto de vista “seguro”. Contudo, “os sistemas lógicos evoluem e mudam, os sistemas de crenças religiosas são recriados paralelamente à evolução da materialidade e das relações humanas e é sob essas leis que a Natureza vai se transformando” (Santos, 1997: 16).

bachelardiana, o autor incita à pergunta: até que ponto não é, hoje, o conhecimento científico, com sua arrogância epistemológica e pretensa objetividade e neutralidade, o obstáculo epistemológico para o desenvolvimento de um conhecimento humano prático, esclarecido, democraticamente distribuído?

Santos (1989, 1995) sustenta que vivemos um momento de transição paradigmática<sup>119</sup> e revolucionário do ponto de vista do conhecimento humano. Defende, pois, uma “segunda ruptura epistemológica” como o ato epistemológico mais importante da atualidade: a ruptura com a primeira ruptura, “o reencontro da ciência com o senso comum” (Santos, 1989: 36). A procura da verdade “nas costas dos objetos” (Santos, 1989: 34) faz perder de vista “a expressividade do face a face das pessoas e das coisas”. Para o autor, há hoje o desenvolvimento de condições teóricas e sociais capazes de recuperar todo o pensamento que, não se deixando dominar pelo “paradigma dominante” ou por ele negado ou colocado de lado, foi sobrevivendo à margem dos discursos oficiais considerados legítimos: “a renovação da reflexão hermenêutica e o vincar das virtualidades para congregar no mesmo espaço cognitivo discursos tão díspares como o discurso científico, o discurso poético e estético, o discurso político e religioso são sinal evidente de que [esse processo] está na forja” (Santos, 1989: 36).

Salientando a positividade do senso comum e sua contribuição possível

---

<sup>119</sup> Santos argumenta que estamos vivendo uma fase de transição, que estamos em pleno processo de transformação da modernidade em direção a um novo paradigma. “À falta de melhor designação” (1989: 11), ele chama esse porvir de “pós-modernidade”. O autor sustenta que esse processo de transição é mais evidente no domínio epistemológico (Santos, 1995) e apresenta as condições teóricas e sociais da crise do paradigma dominante, discorre sobre aspectos importantes dessa passagem e chama a atenção para a emergência de uma “ciência pós-moderna”.

para um projeto de emancipação cultural e social, sustenta: “O senso comum faz coincidir causa e intenção; subjaz-lhe uma visão do mundo assente na acção e no princípio da criatividade e da responsabilidade individuais. O senso comum é prático e pragmático; reproduz-se colado às trajetórias e às experiências de vida de um dado grupo social (...). O senso comum é transparente e evidente; desconfia da opacidade dos objectivos tecnológicos e do esoterismo do conhecimento (...). O senso comum é superficial porque desdenha das estruturas que estão para além da consciência, mas, por isso mesmo, é exímio em captar a profundidade horizontal das relações conscientes entre pessoas e entre pessoas e coisas. O senso comum é indisciplinar e imetódico; não resulta de uma prática especificamente orientada para o produzir (...). Por último, o senso comum é retórico e metafórico; não ensina, persuade” (Santos, 1987: 56).

Morin (1996; 2001) argumenta que a divisão do conhecimento em disciplinas, que foi condição de desenvolvimento do conhecimento científico, é hoje o que impede o conhecimento do conhecimento: em linguagem bachelardiana, é um obstáculo epistemológico. Sustenta que essa especialização, hoje, mais dificulta o conhecimento da realidade e o conhecimento do conhecimento e apenas mascara a agonia das idéias de neutralidade, objetividade, não contradição, determinismo universal e causalidade - bombardeadas pelos conceitos de contradição, incerteza, indeterminação e interação complexa. O autor demarca o fim da hegemonia de um modo de pensar que se julgava eterno: “A cientificidade é a parte emersa de um *iceberg* profundo de não-cientificidade. A descoberta de

que a ciência não é totalmente científica é uma grande descoberta científica. Infelizmente, a maior parte dos cientistas ainda não a fez” (Morin, 1996: 18).

Contra o pensamento que denomina de “mutilante e redutor” e que busca o que se “oculta” atrás do fenômeno, opõe um pensamento complexo (de *com-plexus*, o que é tecido junto) como exigência social e política do tempo atual: propõe uma reforma do pensamento<sup>120</sup>. Esse pensamento deve compreender que “o conhecimento das partes depende do conhecimento do todo e que o conhecimento do todo depende do conhecimento das partes”; deve reconhecer e examinar os fenômenos em seu aspecto multidimensional e não isolar cada uma de suas dimensões; deve reconhecer que há diferentes realidades, que são, concomitantemente, solidárias e conflituosas e deve respeitar a diferença ao mesmo tempo em que reconhece a unicidade (Morin, 2001: 89). Ou seja, somente substituindo “a causalidade linear e unidirecional por uma causalidade em círculo e multirreferencial; corrigindo a rigidez da lógica clássica pelo diálogo capaz de conceber noções ao mesmo tempo complementares e antagonistas, e completando o conhecimento da integração das partes em um todo, pelo reconhecimento da integração do todo no interior das partes” (Morin, 2001: 92-93) é que poder-se-á gerar um pensamento capaz de lidar com a incerteza e com a indeterminação, capaz de assumir radicalmente sua incompletude, capaz de *ser* num real que desafia continuamente os princípios da ordem, da separação e da razão.

---

<sup>120</sup> Morin (2001: 93-97) descreve os sete princípios que devem orientar a construção de um pensamento complexo: 1) sistêmico ou organizacional; 2) hologrâmico; 3) princípio do circuito retroativo; 4) princípio do circuito recursivo; 5) autonomia/dependência (auto-organização); 6) dialógico e 7) reintrodução do conhecimento em todo conhecimento.

Nessa perspectiva, tanto o conhecimento quanto o conhecimento do conhecimento devem reconhecer e assumir que não podem escapar de uma relatividade e incerteza radicais: “Mas a dúvida e a relatividade não são somente corrosão; podem tornar-se também estímulo. A necessidade de relacionar, relativizar e historicizar o conhecimento não acarreta somente restrições e limites; impõe também exigências cognitivas fecundas” (Morin, 1999: 23).

Maffesoli (2001), de forma menos radical, propõe uma espécie de síntese dialética entre o racionalismo e o empirismo: uma "razão sensível" - e defende uma sinergia entre a razão e o sentidos na configuração de um "impressionismo intelectual". Quando propõe uma associação entre a arte e o conhecimento se aproxima, de alguma maneira, das propostas de Deleuze e Morin: "ultrapassar o conceito" para não "mumificar ou isolar analiticamente o objeto ou o sujeito vivo" (Maffesoli, 2001: 17). O autor defende que pensar de forma relativista não significa cair no irracionalismo ou numa “abdição do intelecto”, mas sim elaborar um saber que esteja o mais próximo possível de seu objeto, que seja deontológico, que seja “dionisíaco”: “Um saber que saiba, por mais paradoxal que isso possa parecer, estabelecer a topografia da incerteza e do imprevisível, da desordem e da efervescência, do trágico e do não-racional. Coisas incontrolláveis, imprevisíveis, mas não menos humanas (...) Coisas, portanto, que constituem a *via crucis* do ato de conhecimento” (Maffesoli, 2001: 13). Contra o poder do saber (*libido dominandi*), uma *libido sciendi*: “um saber erótico que ama o mundo que descreve”. Esse novo conhecimento, fundado numa razão sensível, não pode desconsiderar o papel da

paixão e das emoções na construção do mundo e do próprio conhecimento: deve encontrar um lugar possível entre o intelecto e o afeto. A 'metáfora' deverá ocupar um lugar de destaque na nova sintaxe e na nova semântica que esse tipo de conhecimento exige.

Todavia, há alguns pontos na argumentação de Maffesoli que requerem cuidado especial na leitura e que podem servir como alerta geral. Por exemplo: em uma página (Maffesoli, 2001: 14), diz: “o conhecimento, deixando de lado o poder e sua *libido dominandi*, pode **ficar atento** (grifo nosso) à potência popular, ao seu lento crescimento e à sua irredutível postura”; na seguinte, “da mesma maneira como Descartes balizou o caminho da modernidade, é preciso balizar o da pós-modernidade”. O que significa, exatamente, nesse contexto, “ficar atento à potência popular”? Significa dominar o discurso e “balizar”, mais uma vez de fora, só que de forma “pós-moderna”, o conhecimento e o mundo? Foucault (1996: 12-13), ao comentar a história das relações entre o discurso racional e o discurso do louco, questiona: “Dir-se-á que, hoje, a palavra do louco não está mais do outro lado da separação; que ela não é mais nula e não aceita; que, ao contrário, ela nos leva à espreita; que nós aí buscamos um sentido (...) Mas tanta atenção não prova que a velha separação não voga mais; basta pensar em todo o aparato de saber mediante o qual deciframos essa palavra (...) basta pensar em toda rede de instituições que permite a alguém - médico, psicanalista - escutar essa palavra (...) basta pensar em tudo isto para supor que a separação, longe de estar apagada, se exerce de outro modo, segundo linhas distintas, por meio de novas instituições e

com efeitos que não são de modo algum os mesmos". Deleuze (1992: 226), pensando a passagem do regime de dominação "disciplinar" (sociedades disciplinares da modernidade) para o de "controle", chama a atenção: "Muitos jovens pedem estranhamente para serem 'motivados', e solicitam novos estágios e formação permanente; cabe a eles descobrir a que estão sendo levados a servir, assim como seus antecessores descobriram, não sem dor, a finalidade das disciplinas. Os anéis de uma serpente são ainda mais complicados que os buracos de uma toupeira<sup>121</sup>".

Na análise epistemológico-crítica de Santos (1982; 1997) as dimensões da História e da Geografia se articulam na construção de um pensamento complexo e singular: as "áreas luminosas" - "constituídas ao sabor da modernidade e que se justapõem, superpõem e contrapõem ao resto da cidade onde vivem os pobres, nas zonas urbanas opacas" (Santos, 1997: 83) - são o lugar da vertigem e da velocidade, da 'exatidão', são espaços racionalizados e racionalizadores, são espaços do racional. As "zonas opacas", por sua vez, são o lugar da lentidão, do 'aproximativo', são espaços abertos e inorgânicos. A força dos pobres é o seu tempo lento e "o tempo se dá pelos homens. O tempo concreto dos homens é a temporalização prática, movimento do Mundo dentro de cada qual e, por isso,

---

<sup>121</sup> Enquanto escrevo esta passagem, penso também na estréia de um programa televisivo que vem sendo fortemente projetado em todas as mídias: o "Big Brother". A referência à entidade criada por Orwel certamente passa despercebida pela maioria da população, que assistirá avidamente o programa, classificado como "reality show". Parece que a sociedade de controle (Deleuze, 1992) aperfeiçoou, ao limite, o panóptico idealizado na aurora da modernidade. Foucault (2003: 72) diria que "vivemos em uma sociedade panóptica". Ser visto e controlado é desejo e sonho acalentado por milhões de jovens em todo o mundo. A capacidade de produzir e manejar afetos e de "criar" realidades de que dispõe a mídia deve merecer cada vez mais atenção. Em momentos de transição, é sempre bom lembrar que, ao lado da esperança de construção de um mundo melhor, sempre paira a sombra "do que pode piorar". Os destinos dos discursos são, nestes momentos, muito incertos.

interpretação particular do Tempo por cada grupo, cada classe social, cada indivíduo” (Santos, 1997: 83). Observe-se que, nessa perspectiva, as categorias de tempo e espaço estão completamente imbricadas e que o que se opõe ao pensamento racional não é um pensamento irracional, mas sim um pensamento aberto e “inorgânico”. Contra os tempos rápidos da competitividade, os tempos lentos da solidariedade: por isso é que Milton Santos diz que os pobres é que mostrarão o caminho. Nesse ponto, Santos (1997:85) realiza uma bela inversão conceitual: “os ‘espaços luminosos’ da metrópole, espaços da racionalidade, é que são, de fato, espaços opacos”.

É possível conhecer um pouco dos tempos lentos da metrópole, que existem e resistem, nos espaços de associação comunitária, nos movimentos populares de resistência, em rodas de bambas, de jongo, em terreiros de umbanda e candomblé, entre outros lugares-temporalidade onde o povo se reúne: o pensamento de Milton Santos permite inferir que há aí muito mais conhecimento do que a razão científica pode supor.

Reconhecer conhecimento onde só se enxergava ignorância ou nada de pensamento é um processo tenso que envolve uma relação essencial entre “surgimento” e “declínio” (Heidegger, 1998). Superar essa tensão talvez seja mesmo uma necessidade social do tempo atual: será preciso, contudo, “conseguir primeiramente que nosso entendimento, isto é, o pensamento comum, se aquiete, abrindo caminho para um outro” (Heidegger, 1998: 137).

Para compreender e comunicar é preciso mergulhar em (participar de) um

mundo em que o afecto e o percepto, na condição de gêneros do conhecimento, não estão submetidos à soberania do conceito. As proposições de Deleuze (1992; 1997) e de Deleuze & Guattari (1992) a respeito das relações entre afecto, percepto e conceito podem enriquecer a problematização. Nessa concepção - que liga a arte à filosofia - as formas de pensar (conceitos), as maneiras de ver e ouvir (perceptos) e as maneiras de sentir (affectos) são dimensões do pensamento e da compreensão. São também os três gêneros do conhecimento (como em Espinosa) e são potências inseparáveis. A princípio, pode parecer uma associação banal ou superficial. No entanto, se nos detivermos um pouco mais, perceberemos que para compreender esse princípio é preciso também ir além da compreensão racionada do conceito<sup>122</sup>. E é justamente aí que sentimos a dificuldade de expressão: “a sintaxe é um estado de tensão em direção a algo que não é sintático, nem mesmo linguageiro (um fora da linguagem)” (Deleuze, 1992: 203). Escrever ou ler um livro científico ou filosófico, desse ponto de vista<sup>123</sup>, guarda uma forte semelhança com compor ou ouvir uma música, pintar ou admirar um quadro, por exemplo. O filósofo sustenta que “o conceito não se move apenas em si mesmo (compreensão filosófica), mas também nas coisas e em nós: ele inspira novos *perceptos* e novos *affectos*, que constituem a compreensão não filosófica da própria filosofia. E a filosofia precisa de compreensão não filosófica tanto quanto de compreensão filosófica”. O autor se

---

<sup>122</sup> Kant (1992: 109) denomina *pensamento* o conhecimento por conceitos (diferentemente da intuição). Contudo, o conhecimento por conceitos, o pensamento, não pode prescindir da intuição dos princípios racionais (a condição de possibilidade do pensamento).

<sup>123</sup> Na perspectiva que considera a importância dos affectos-perceptos na compreensão do mundo e na construção de conhecimento, o cinema, a literatura, a música, ou seja, as artes em geral, têm a capacidade de fazer o espectador, leitor, ouvinte etc chegar bem perto da compreensão íntima.

refere a uma “trindade filosófica” e sustenta que somente a compreensão conceitual não é suficiente para se fazer filosofia: “precisa-se das duas asas, como diria Jaspers, nem que seja para nos levar, filósofos e não-filósofos, a um limite comum. São necessárias essas três asas pelo menos para fazer um estilo, um pássaro de fogo”.

Os afectos<sup>124</sup> são “devires não humanos do homem” (Deleuze & Guattari, 1992: 214) e excedem os sentimentos e as afecções, “transbordam a força daqueles que são atravessados por eles”; são forças dos devires. Os perceptos, por sua vez, excedem as percepções, independem “do estado daqueles que os experimentam” e tornam “sensíveis as forças insensíveis que povoam o mundo, e que nos afetam, nos fazem devir”. Os “blocos de sensações”, por definição, são compostos de afectos e perceptos: “As sensações, perceptos e afectos, são *seres* que valem por si mesmos e excedem qualquer vivido. Existem na ausência do homem, podemos dizer, porque o homem, tal como ele é fixado na pedra, sobre a tela ou ao longo das palavras, é ele próprio um composto de perceptos e de afectos. A obra de arte é um ser de sensação<sup>125</sup>, e nada mais: ela existe em si” (Deleuze & Guattari, 1992: 213). Os afectos e perceptos existem no discurso, na ausência do discurso e *apesar de* o discurso.

Quando o leitor se depara com o termo “bloco de sensações” pode ter a

---

<sup>124</sup> “Os acordes são afectos. Consoantes e dissonantes, os acordes de tons ou de cores são os afectos de música ou de pintura. Rameau sublinhava a identidade entre o acorde e o afecto. O artista cria blocos de perceptos e de afectos, mas a única lei da criação é que o composto deve ficar de pé sozinho” (Deleuze & Guattari, 1992: 214).

<sup>125</sup> “Pintamos, esculpimos, compomos, escrevemos com sensações. Pintamos, esculpimos, compomos, escrevemos sensações” (Deleuze & Guattari, 1992: 216).

impressão de ter entendido, de imediato, o que ele significa. Pode chegar mesmo a senti-lo no próprio corpo; tal como se dá quando, por exemplo, uma memória de infância, não evocada, de forma direta e imediata nos surpreende ou se um olor ou uma brisa nos toca, arremessando-nos a um lugar distante por alguns instantes. O corpo todo, ou melhor, o ser por inteiro, participa desse processo. É muito difícil reproduzi-lo, pois ele (o bloco de sensações) é que nos toca (ou se arremete), atravessa-nos, afecta-nos e nos faz percepto.

Pode-se, entretanto, discursar 'sobre', pode-se conceituar a experiência. Sabemos que esse discursar, ao mesmo tempo em que é necessário, tende a se mostrar aquém; pobre em relação à experiência vivida. Mas é discursando que, obviamente, se constroem os discursos. O erro está em acreditar na autonomia do discurso, desprezando-se os sentidos e os conhecimentos (apreensão, compreensão) que se dão por meio dos blocos de sensações.

Voltemos, especificamente, ao próprio caso do conceito de "bloco de sensações". Após apreendê-lo direta e imediatamente, pode-se construí-lo como conceito: tendo sido definido o que se entende por afecto e o que se entende por percepto, define-se-o como par afecto-percepto. Esse processo é analítico: decomponho em partes (unidades analíticas) o conceito de bloco de sensações para "melhor" compreendê-lo. Pergunta-se: decompô-lo em unidades/fragmentos analíticos é a melhor forma de compreendê-lo ou tão somente uma forma de discursar sobre ele? Do ponto de vista do segundo enunciado, todo discurso é sempre, minimamente, discurso de segunda ordem. Ou seja, a impressão de que se

está a compreender “melhor” é sempre, no mínimo, um segundo momento: tranqüilizo-me porque fui capaz de analisar (decompor o bloco) e de reconstruí-lo na forma do discurso racional. Essa tranqüilidade, no entanto, é justamente o que me mantém à distância do vivido.

Deleuze & Guattari (1992) propõem uma distinção entre pensamento filosófico (por conceitos), científico (por funções) e artístico (por sensações, blocos de sensações). Na visão dos autores, trata-se de pensamentos diferentes, que não podem ser hierarquizados (senão sob golpes “tiranos” de força), mas tão somente diferenciados: cada um desses pensamentos “não é melhor que um outro, ou mais plenamente, mais completamente, mais sinteticamente “pensado” (...) Os três pensamentos se cruzam, se entrelaçam, mas sem síntese nem identificação (...) Mas a rede tem seus pontos culminantes<sup>126</sup>, onde a sensação se torna ela própria sensação de conceito, ou de função; o conceito, conceito de função ou de sensação; a função, função de sensação ou de conceito (...) Cada elemento criado sobre um plano apela a outros elementos heterogêneos, que restam por criar sobre outros planos” (Deleuze & Guattari, 1992: 255).

Articulando essa proposta de Deleuze & Guattari (“pensamento como heterogênese”) com a análise de Santos (1989) sobre as condições teóricas e sociais de ocorrência da segunda ruptura epistemológica e de emergência de um novo paradigma, podemos nos perguntar, no caso brasileiro, se não é justamente na

---

<sup>126</sup> Os autores advertem sem, contudo, abdicarem do risco: “É verdade que estes pontos culminantes comportam dois perigos extremos: ou reconduzir-nos à opinião da qual queríamos sair, ou nos precipitar no caos que queríamos enfrentar” (Deleuze & Guattari, 1992: 255).

expressão característica do universo da arte e da religiosidade popular<sup>127</sup> que estão presentes as dimensões do afecto e do percepto que devem se juntar ao jogo funcional-conceitual da ciência e da reflexão filosófica<sup>128</sup> na construção de um conhecimento prático, esclarecido e democraticamente distribuído, como propõe Santos (1987). Desse ponto de vista, uma proposta de construção compartilhada de conhecimento se torna uma questão possível e mais visível.

Pensar com os conceitos de agenciamentos coletivos de enunciação (Deleuze, 1992) e de processos de singularização (Guattari & Rolnik, 1986) faz-se necessário para prosseguirmos na argumentação. Para Deleuze, os agenciamentos coletivos de enunciação podem produzir uma subjetivação realmente libertadora: “a subjetivação é uma operação artística que se distingue do saber e do poder, e não tem lugar no interior deles” (Deleuze, 1992: 141). Guattari também se refere a “agenciamento de processos de expressão” e a “subjetivação coletiva singular” (Guattari & Rolnik, 1986:71) com o mesmo sentido e com o intuito de evitar os conceitos de cultura e de identidade cultural, por considerar que concorrem para uma reificação da subjetividade. Para ele, a noção de identidade cultural deixa escapar “justamente toda a riqueza da produção semiótica de uma etnia, de um grupo social ou de uma sociedade” (Guattari & Rolnik, 1986: 73). Não é nosso propósito, aqui, prolongar esse tipo de debate. Para contornar o impasse de uma possível contradição, consideramos que é possível referir-se à cultura em algumas

---

<sup>127</sup> Especialmente aquela que denominamos "afro-ameríndia-brasileira", com toda a sua multiplicidade.

<sup>128</sup> Comparando o processo de criação na arte, na filosofia e na ciência, respectivamente, propõem: “Os seres da sensação são *variedades*, como os seres de conceitos são variações e os seres de função são variáveis” (Deleuze & Guattari, 1992: 227).

passagens do texto sem que seja imperioso cair na armadilha teórico-política<sup>129</sup> que Guattari tão bem apontou. É justamente a riqueza da produção de sentido e de conhecimento de um grupo específico o que se destaca neste trabalho. Mas não é para dominar o seu discurso, abrandar suas potências e transformá-lo em um outro “palatável” que mergulhamos (no discurso?) no universo afro-brasileiro: é para sentir no rosto seu hálito e sua força.

Nessa perspectiva, a idéia de objetividade do conhecimento da realidade que é realizado por um sujeito exterior é uma abstração apenas coerente com a ambição de controle da natureza e do mundo social e político. Um método de construção de conhecimento que seja crítico e pretenda considerar diferentes saberes na busca de um conhecimento transversal não pode abrir mão da dimensão política - enquanto arte da composição de forças no espaço social - que está na base de sua produção. Isso implica abandonar todo discurso sobre o conhecimento (*epistème-logos*) que se pretenda transcendental e não mergulhado no mundo dos que vivem - com, sem ou apesar de todo conhecimento científico<sup>130</sup>. Para Foucault (1990: 5), “O problema é ao mesmo tempo distinguir os acontecimentos, diferenciar as redes e os níveis a que pertencem e reconstituir os fios que os ligam e que fazem com que se engendrem, uns a partir dos outros. Daí a recusa das análises que se referem (...) ao campo das estruturas significantes e o

---

<sup>129</sup> Há uma passagem do próprio Guattari que exemplifica essa possibilidade: “A reapropriação de *elementos culturais* de origem muito heterogênea que se dá, por exemplo, no candomblé, costuma ser tratada como pertencente a uma *identidade cultural* separada, e que estaria sendo resgatada. No entanto (...) essa prática tem, ao contrário, um caráter criativo de invenção” (Guattari & Rohnik, 1986: 72). Note-se que os usos dos termos “elementos culturais” e “identidade cultural” são bem distintos.

<sup>130</sup> Não há, hoje, epistemologia possível fora de uma analítica do poder (Foucault, 1995).

recurso às análises que se fazem em termos de genealogia das relações de força, de desenvolvimentos estratégicos e de táticas”. Com esse enunciado, reforça-se a idéia de que o processo de produção de conhecimento não é um processo puramente sintático-semântico ou intelectual, mas, antes de tudo, um processo ético e político, que envolve intencionalidade, lutas, forças, superações.

Mas é preciso ter muito cuidado para não reproduzir relações de controle por detrás de um 'novo' interesse e lembrar-se de que, em toda sociedade, a produção de discurso tende a ser “ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade” (Foucault, 1996: 9). A psicologia científica, não raro, derrapa nesse terreno. No universo das religiões populares afro-ameríndias-brasileiras, por ex., chegam a ser risíveis as tentativas de transformar em objeto controlável e previsível forças que transbordam a si mesmas no canto, na dança, no batuque ou na gargalhada.

À primeira vista, pode parecer estranho recorrer ao pensamento de Deleuze para se pensar ou mesmo valorizar um discurso da ordem do religioso. No entanto, não estaremos incorrendo em contradição metodológica se nos aproximarmos de suas propostas de problematização. Até porque suas reflexões críticas sobre religião diziam respeito às grandes teologias, aos discursos e sistemas religiosos hegemônicos<sup>131</sup> e não, certamente, ao que Parker (1996) concebe como

---

<sup>131</sup> Diz um babalorixá do Candomblé Ketu: “Eu não consigo imaginar uma coisa como um papa no Candomblé, que fiscalizaria, administraria e saberia tudo que está acontecendo. Eu não acredito nisto (...) Eu

religião popular<sup>132</sup>; não àqueles discursos e práticas religiosos que circulam pelas fendas e bordas do que é tomado como referência de fé. Guattari, quando se refere ao potencial de subjetivação do continente latino-americano e ao candomblé<sup>133</sup>, salienta que neste último se dá uma reapropriação bastante singular de elementos culturais de origem bastante heterogênea e sustenta que ele “não foi completamente devastado pelas semióticas capitalistas e dispõe de reservas extraordinárias de meios de expressão não-logocêntricos, podendo se articular em formas de criação totalmente originais” (Guattari & Rolnik, 1986:72).

O conceito de transcendência, por exemplo, da forma como foi apreendido por meio dos discursos e das práticas rituais das grandes religiões de controle centralizado, não se aplica ao universo da Umbanda. A relação com as entidades parece ser mais marcada pela imanência do que pela separação mundano-transcendente: “Na Umbanda, pretos-velhos e caboclos manifestados a partir do ponto inspiram as pessoas vivas com suas vozes e visões, e garantem aos pobres e

---

não acredito num órgão centralizador do Candomblé. As tentativas que eu conheço são tentativas que se prendem ao lado social (...) São reuniões para discutir situações de saúde, a situação dos negros na sociedade (...) Uniformizar (...) é praticamente impossível” (fonte: Berkenbrock, 1997).

<sup>132</sup> Parker considera que o conceito de “religião popular” é mais adequado que o de “religiosidade popular” para “tratar cientificamente do fenômeno das religiões populares” no continente. A religião popular é vista como “manifestação da mentalidade coletiva sujeita às influências de um processo de modernização capitalista e de suas manifestações na urbanização, na industrialização, na escolarização e nas mudanças nas estruturas produtivas e culturais” (Parker, 1996:42). Esse autor pensa a religião popular no seu contexto de produção sociocultural e histórico e diferencia “cultura popular latino-americana” do conceito gramsciano de “cultura subalterna”. Ao fazer referência aos processos de construção das crenças e práticas religiosas pelo povo do continente latino-americano, Parker (1996:26) salienta: “Na base da estrutura social, entre os indígenas e mestiços, entre os negros, mulatos e cafuzos, gerou-se uma dinâmica de criatividade religiosa que, a partir do seu próprio universo linguístico-simbólico, reinventa uma expressão religiosa para enfrentar sua nova situação”. Além disso, argumenta: “num continente subdesenvolvido e majoritariamente cristão como a América Latina, a religião subsiste e, inclusive, se revitaliza como sentido significativo nas massas populares. A função de protesto contra a opressão que a religião cumpriu em muitos processos de luta e resistência popular apresenta o desafio para reconsiderar o problema”.

<sup>133</sup> Para Guattari, “a subjetividade dos negros, que reinventam um sistema religioso particular como o candomblé” é um exemplo de processo de subjetivação coletiva singular (Guattari & Rolnik, 1986: 71).

problemáticos uma chance de trazer os seus problemas aos ícones feitos de carne e sangue. Como altares que dão vozes, os sacerdotes possuídos revelam antídotos e resoluções, compondo assim uma medicina de relacionamento” (Thompson *apud* Dandara & Ligiéro, 2000). O espaço e o tempo são singulares e construídos de forma singular em cada terreiro de Umbanda, onde cada pessoa ou entidade espiritual que entra ou sai é um vetor-força de composição no contexto da tríade “dança-percussão-canto”. Nesse caso, a transcendência torna-se imanência na magia da incorporação (um paradoxo: o sobre-natural in-corpora, torna-se corpo, realiza-se na imanência).

Para lidar com isso é preciso tentar lidar com o problema dos paradoxos<sup>134</sup> de sentido<sup>135</sup>. Por influência de uma certa leitura da Lógica<sup>136</sup>, tende-se a aceitar que o paradoxo é um problema em si; ou melhor, que sendo o paradoxo um problema da razão, expressa ele uma impossibilidade do real. Clément et al (1997: 289) problematiza: “Representará o paradoxo um interesse para o pensamento? Pode ser compreendido negativamente (...) Mas podemos também considerá-lo positivamente, indo ao encontro das opiniões admitidas e suscetível de despertar a reflexão e impedir o dogmatismo”. Nesse sentido, o que está sendo chamado de

---

<sup>134</sup> Não confundir com o conceito de paralogismo. Sobre a crítica dos paralogismos da razão pura, ver Kant (1992: 327- 378). Paradoxo vem do grego “para” (contra) e “doxa” (opinião, senso-comum). No plano das nossas indagações, “doxa” é o que corresponde aos princípios da razão ocidental moderna (e, conseqüentemente, da lógica científica) que, dados como universais e suficientes, não se submetem à problematização. Uma das definições filosóficas de paradoxo é, de acordo com Ferreira (1999: 1494), “afirmação que vai de encontro a sistemas ou pressupostos que se impuseram como incontestáveis ao pensamento”.

<sup>135</sup> “O que surpreende, e fundamenta nossa proposta sobre o pensamento sincrético, é observar com quanta recorrência se produzem paradoxos no discurso popular” (Parker, 1996: 316) [*sobre o conceito de pensamento sincrético em Parker, ver nota 139*].

<sup>136</sup> Para a Lógica, um paradoxo é um raciocínio que conduz a conseqüências contraditórias e impossíveis. Um problema que se coloca é como identificar se a contradição é apenas aparente ou se é essencial.

paradoxo se aproxima, guardadas as diferenças óbvias de contexto, da definição aristotélica de “enigma”, daquilo que se formula contraditoriamente: o enigma é a formulação de uma impossibilidade racional que, todavia, exprime um objeto real (Colli, 1996: 52). O paradoxo, pois, não é o impossível, o paradoxo é uma negação: uma negação da equivalência plena entre *logos* e real; da perfeição quadrática dos princípios da razão ou de pelo menos um dos princípios. Muitos erros interpretativos repousam na falsa premissa que faz equivaler plenamente real e razão (ou melhor, real e discurso racional). De fato, há uma correspondência entre real e razão: uma correspondência parcial. E o que significa isso? Significa que o *logos* discursa sobre uma parte do real (a parte que ao *logos* é possível e que o torna possível como discurso); significa que o *logos* é uma ferramenta de apreensão/compreensão de algumas dimensões do real. Não deve, obviamente, ser descartado. O que devemos entender é que há uma diferença enorme entre ser importante/ser relevante e ser exclusivo. É preciso liberar o *logos* dessa pretensão (prisão) totalizante. É preciso deixar que aquilo que excede o *logos* no real possa se manifestar das mais diferentes formas (lembrando: o *logos* é uma das formas possíveis e é por isso que posso escrever este texto e que você pode lê-lo).

É recomendável juntar-se a esse procedimento (ao mesmo tempo em que se abandona a pretensão de abarcar a totalidade do real ou mesmo a pretensão de *ser* real) a compreensão de que toda compreensão e apreensão de qualquer coisa é sempre compreensão e apreensão de um possível, de uma expressão ou de uma manifestação da coisa - ou seja, de fragmento de real. Quando se compreende,

interpreta-se e representa-se (tal qual o modelo de representação da coisa em Kant).

Os excessos do real em relação ao *logos* podem ser expressos por meio de paradoxos<sup>137</sup>. Isto é, ao mesmo tempo em que o paradoxo nega o *logos*, afirma uma outra forma de compreensão das coisas e expressa uma realidade outra ou o real de um grupo (Sodré, 1992). Voltando ao início, o paradoxo não é o impossível do real, é o impossível do *logos* (ou melhor, de um *logos* que se pretende autônomo e totalitário, plenamente equivalente ao real).

No caso do candomblé, o que estamos chamando de paradoxo pode ser pensado mesmo como condição de possibilidade de compreensão e de comunicação. Pessoa de Barros (1993: 85) diz: “A ambigüidade de *Osányin* o torna elemento de mediação, no nível da natureza, da mesma forma que *Èsù* age no mundo da cultura (...) A comunicação só pode ser estabelecida pelo ambíguo”. Substitua-se a palavra “ambíguo”, adjetivo que designa o que se pode tomar em múltiplos sentidos, pela palavra “paradoxo” e ter-se-á uma idéia da sua importância para a comunicação de sentidos e de conhecimento no mundo do candomblé. Como diria Parker (1996: 325), “o pensamento sincrético em sua própria lógica não obedece ao princípio da identidade e não é obrigado a abster-se

---

<sup>137</sup> Veja-se um exemplo específico: “Assim como Exu, Ossaim não é macho, nem fêmea e muito menos andrógino”. Esse é um tipo de enunciado que Pessoa de Barros (1993: 83) resolve da seguinte maneira: “Eles não têm *uma* sexualidade, eles são *a* sexualidade”. Outro exemplo: diz-se que há 12 Xangôs, que são diferentes e ao mesmo tempo iguais ( $a \neq b$  e  $a=b$ ). Pessoa de Barros (1999a: 123) argumenta que “O *orixá* do fogo é múltiplo, reconhecem seus fiéis, e, talvez, a sua relação com o fogo constitua-se como ponto principal de sua univocidade”. Pode-se também alegar que os Orixás não são individualidades e não se submetem aos princípios da identidade e da não-contradição. Algo semelhante se diz, segundo Pai Pingo, em Belém, em relação aos encantados Cabocla Juliana e Lebara da Praia.

da contradição”.

A tese principal (como aos poucos tentar-se-á demonstrar) é que há uma construção de sentido que extrapola os níveis de compreensão da interpretação usual e que esse sentido produzido não é apenas um *conteúdo* diferente para estruturas formais de pensamento idênticas: para acessar esses sentidos é preciso compreender e, quiçá, saber lidar/manejar com objetos rituais (sons, ritmos, movimentos corporais, objetos sacralizados etc) e “ferramentas” de pensamento específicas [veículos de comunicação diferentes das palavras]. Nesse processo, as dimensões (gêneros) do conhecimento afecto-percepto (Deleuze, 1992; Deleuze & Guattari, 1992) são intensificadas ao mesmo tempo em que a dimensão conceitual (a que se evidencia no discurso racional) um pouco se aquieta.

Toda palavra - ou mesmo discurso - pode conduzir a um significado mais ou menos comum<sup>138</sup>. Para alguns lingüistas, o significado é constante (a cada palavra, um e somente um sentido). De forma mais geral, tanto nos textos de lingüística quanto nos de semiologia<sup>139</sup>, o conceito de sentido<sup>140</sup> não parece diferir

<sup>138</sup> Pessoa de Barros (1999a: 115) se refere a um jogo de palavras muito comum na língua iorubá e que é chamado de “sotaque” no meio Ketu. Esses trocadilhos referem-se a palavras que, devido à condição tonal da língua iorubá, podem ter múltiplos sentidos: “Constituem-se em provocação, quando empregadas, deslocadas, no contexto das cerimônias públicas, ou ainda, em ardorosas conversações litúrgicas, quando é buscado o sentido exato das palavras. Podem vir expressos também através do deslocamento de uma cantiga de um determinado contexto para outro, ou seja, um cântico fúnebre numa ocasião festiva. Tem o sentido múltiplo do “fighting”, do inglês, briga, provocação, desafio. Ou ainda um jogo de palavras de sons parecidos, em que uma reforça o sentido da outra”.

<sup>139</sup> É interessante notar que no livro de Umberto Eco, Tratado Geral de Semiótica, praticamente não aparece a palavra “sentido”. Deleuze (1974: 23) observa: “É curioso constatar que toda obra lógica diz respeito diretamente à *significação*, às implicações e conclusões e não se refere ao sentido a não ser indiretamente – precisamente por intermédio dos paradoxos que a *significação* não resolve ou mesmo que ela cria. Ao contrário, a obra fantástica se refere imediatamente ao *sentido* e relaciona diretamente a ele a potência do paradoxo”.

<sup>140</sup> Para Verón (1981: 103), o sentido é dotado de uma materialidade e “não existe senão em suas manifestações materiais, nas matérias significantes que mostram as marcas pelas quais é possível descobri-lo”.

substancialmente do de significado. O sentido, contudo, como propomos, não é exatamente o mesmo que significado. É que também queremos explorar, naquilo que o processo de construção de sentido envolve, o excesso do significante em relação ao significado. Poderíamos nos perguntar, por exemplo, por que, para um “de dentro”, um oxé (machado) de Xangô é algo mais do que um machado? Que sentidos excedentes podem ter uma folha, um mato, ou um pássaro que pia?<sup>141</sup>

Em todo movimento de percepção-compreensão ou de construção-produção de sentido há singularidades que permitem ao sujeito experimentar sentidos diversos, de maior ou menor intensidade. A intensidade do sentido pode mudar, flutuar no tempo e no espaço, de acordo com as relações que o sujeito vive ou constrói com as coisas, com as pessoas, com as entidades, com os vegetais, com os animais, com os sons, com os ritmos e com as palavras<sup>142</sup>. Essa diferença (essas singularidades) é o que transborda do discurso: só pode ser percebido ou construído por meio de afectos-perceptos-conceitos. Está, nas palavras de Lévi-Strauss (1975:242), “acima do nível habitual da expressão lingüística”<sup>143</sup>.

<sup>141</sup> Não estamos atrelados à distinção de Guillaume (Ducrot & Todorov, 2001: 122-123) entre sentido e significação. Para ele, as significações são efeitos de sentido. Desse ponto de vista, a cada palavra corresponde um e somente um sentido, embora ela possa ter uma infinidade de efeitos de sentido (significações); cada significação representa uma visão particular sobre o sentido. Levando-se em conta que não é nosso propósito realizar um estudo de lingüística – nem distinguir língua de fala – e que pretendemos nos desprender da correlação “palavra-sentido único” e destacar o processo de construção de sentido para chegar à idéia de “sentido = afecto x percepto x conceito”, tomamos a liberdade de adaptar as ferramentas conceituais às nossas mãos.

<sup>142</sup> Como veremos mais adiante, no contexto do complexo cultural Jêje-Nagô a “palavra” desempenha um papel fundamental (Santos, 2002; Verger, 1972). “A palavra é veículo e detonadora de *àse*” (Pessoa de Barros, 1993:111). A palavra possui uma materialidade específica: mais do que denominação-significação, a palavra invoca e vitaliza. Pessoa de Barros (1993: 106) mostra, comparando os cenários brasileiro e cubano, que a palavra em *yorùbá* é tão importante que uma única palavra pode designar diferentes vegetais – apesar de haver um sofisticado sistema de classificação das plantas que considera tamanho, forma, cor, cheiro, textura e *habitat*.

<sup>143</sup> “Dito de outro modo, [as propriedades específicas do mito] são de natureza mais complexa do que as que se encontram numa expressão lingüística de qualquer tipo” (Lévi-Strauss, 1975: 242).

Esses excessos são singularidades. O elemento que faz com que as singularidades se construam por evidência ou por recolhimento é o que Deleuze (1974) chama de “diferenciante”. Esse elemento, o diferenciante, é de natureza paradoxal: dado que é o “princípio de emissão das singularidades” (Deleuze, 1974: 53) não pode nunca ser igual a si mesmo ou a nada; é uma força que muda antes mesmo de ser e que, portanto, não respeita o princípio da identidade.

O sentido, pois, pode sofrer inflexões muito mais acentuadas que o significado. Há uma concepção semelhante, compartilhada por alguns (lingüistas e/ou semiólogos) e desprezada por outros, que reza que o conotativo excede o denotativo e que essa diferença é problema e riqueza de uma língua. Um detalhe importante é a concepção de que essa diferença possa conduzir a se pensar de forma diferente e a valorizar o que antes estava condenado a ser “pré-lógico”.

Esse excesso, essa diferença (essas singularidades), é o que transborda do discurso<sup>144</sup>: só pode ser percebido ou construído por meio de afectos-perceptos-conceitos. Por estar “acima do nível habitual da linguagem” não pode ser acessado unicamente pela palavra. Não se está aqui a negar a *necessidade* da palavra, mas apenas sustentando-se a sua *insuficiência* (a palavra-conceito é necessária, mas não é suficiente). Para que a palavra “faça sentido” no âmbito do *candomblé*, para que a palavra ganhe vida, é preciso que as dimensões do afecto e do percepto não sejam negligenciadas, ou melhor, é essencial que sejam mesmo liberadas,

---

<sup>144</sup> Todorov (1976: 162) afirma que o discurso não pode ser reduzido a vocabulário e sintaxe.

estimuladas<sup>145</sup>. Para isso, é preciso todo um processo de aprendizagem (chamado por alguns de “desenvolvimento”) fundamentalmente<sup>146</sup> muito diferente daquele processo escolar de aprendizagem que, por tradição e arrogância, crê-se que seja o mais desenvolvido, que seja o “civilizado”.

Assim, no intuito de contribuir para o estudo da importância da cultura e das religiões afro-brasileiras na promoção da Saúde e considerando-se que nas relações entre as práticas terapêuticas e o contexto cultural as formas de o sujeito se defrontar com o seu sofrimento podem se expressar com especial riqueza, que há diferentes construções de sentido possíveis diante de uma situação de sofrimento psíquico e que, de modo geral, os serviços de Saúde e de Saúde Mental não estão aptos a lidar com sentidos que extrapolam os códigos de compreensão e os conceitos da formação médico-psicológica, foram estudados aspectos específicos do processo de construção de sentido e de conhecimento sobre sofrimento difuso e realização do ser que se dá (e é comunicado) no âmbito do Candomblé.

---

<sup>145</sup> Se houvesse uma fórmula, essa seria: Sentido = Afecto X Percepto X Conceito. Compreender isso pode ser uma forma de ajudar a construir um caminho de ligação: no caso específico desta pesquisa, permite ligar o que se passa no interior (dentro da Casa de Santo, por ex.) e no exterior (o mundo acadêmico), ou ao contrário, se considerarmos a referência hegemônica.

<sup>146</sup> O “fundamento”, como se diz no candomblé, não se aprende nos livros: “Pelos livros, só se pode ir até certo ponto”. E não se trata tão somente do problema do meio de transmissão do conhecimento (tradição oral ou escrita): isso é uma outra forma de dizer que a dimensão conceitual não basta para apreender o sentido e que nem toda palavra veicula axé.

**ESQUEMA PARA TENTAR REPRESENTAR AS RELAÇÕES SIGNIFICANTE  
(Se) - SIGNIFICADO (So) - SENTIDO (Sdo) - SINGULARIDADES -  
DIFERENCIANTE**

$$Se - So \equiv \Delta$$

*Sendo  $\Delta$  um conjunto de singularidades  $\neq \emptyset$ .*

*$\Delta$  não é uma grandeza fixa; é uma grandeza aberta. Assim, se*

$$Sdo \equiv So + \Delta', \text{ sendo } \Delta' \text{ é um intervalo ou variação ou intensidade de } \Delta (\Delta' \subset \Delta)$$

↓

Sdo é sempre diferente do So (por menor que seja o grau) e, por conseguinte,  
diferente do Se

\* \* \*

O processo de construção de sentido envolve uma força (diferenciante, \*) que age  
sobre  $\Delta$ :

$$Se - *\Delta \equiv So \Rightarrow Sdo \equiv So + \Delta'$$

\* \* \*

*1. o plano dos significantes é um plano de expressão (Barthes, 1971). O Se é forma (ou série formal)*

*2. o plano dos significados é um plano de conteúdos (Barthes, 1971). O So é conteúdo, é uma representação psíquica de uma "coisa", é um conceito.*

*3. o plano dos sentidos é um plano de composições. O Sdo é conteúdo sincretizado e energizado (realiza o excesso do Se em relação ao So num processo de diferenciação-sincretismo). Só existe na relação afecto-percepto-conceito*

**O conceito de religião popular e as religiões afro-brasileiras: cultura, sincretismo e resistência.**

*“Sou preto e branco, quero dizer, me destorço para pinçar nas pontas do mesmo compasso os dualismos do mundo, não aceito o maniqueísmo do bem e do mal, antes me obstino em admitir que no branco existe o preto e no preto, o branco”*

Paulo Mendes Campos

À guisa de introdução, é interessante notar que há no meio acadêmico<sup>147</sup> um preconceito (uma espécie de senso-comum intelectualizado ou mesmo obstáculo epistemológico, se assim optarmos por designá-lo) que desqualifica a expressão religiosa dos pobres e, por efeito da sobreposição do preconceito racial e cultural ao sócio-econômico, dos negros<sup>148</sup>: não raro, Marx é usado como referência, como se fosse possível transpor automaticamente, de forma acrítica, os conceitos que Marx utiliza em sua “Crítica da filosofia do Direito de Hegel (introdução)” para o contexto do processo político latino-americano. Talvez um dos erros tenha sido aceitar que “a crítica da religião é o pressuposto de toda a crítica”, universalizando uma crítica que tinha seu tempo e lugar na Alemanha do século XIX. O sujeito da religião popular, como veremos mais adiante na concepção de Parker (1996) e de outros autores, não pode ser confundido com o Estado ou a sociedade alemã que

<sup>147</sup> É preciso, obviamente, fazer exceção às disciplinas que tem por objeto a religião (sociologia da religião, filosofia da religião, antropologia cultural etc).

<sup>148</sup> Em “Cultura Negra e Ideologia do Recalque” (1983), Marco Aurélio Luz empreende uma contundente e competente análise dos obstáculos metodológicos e epistemológicos para uma antropologia negra.

produziam “a religião como consciência invertida do mundo” (Marx, 2001:45). No contexto da obra de Marx, de 1843/1844, lutar contra a religião, fazer a crítica da religião, era lutar contra a ordem capitalista que espelhava. A idéia de “religião popular” não fazia parte de seu universo conceitual.

A idéia de “consciência invertida do mundo”, no entanto, se pensada do ponto de vista do latino-americano em processo de colonização-exploração, ganha uma conotação bem diferente: em vez de alienação-subtração e inversão para controle e “persuasão” (*à la* Lutero), consciência invertida como crítica (negação) de um mundo explorador e opressor e, simultaneamente, como proposição (afirmação) de um mundo Outro. Essa é a perspectiva de Parker (1996: 323-328), que vê nas expressões religiosas populares um pensamento sincrético<sup>149</sup> que é “um pensamento *hemiderno*, que coexiste, aproveita-se e ao mesmo tempo rejeita e critica a modernidade”. Refletindo sobre aspectos históricos da religião negra, Luz (1983: 28) afirma que “longe de ser “ópio do povo”, a religião negra é ponto básico, é fonte de afirmação dos valores civilizatórios negros e núcleo de resistência às variadas formas de aspirações neocolonialistas”. De outro ponto de vista, de forma

---

<sup>149</sup> Parker (1996: 315-316) define seu conceito de pensamento sincrético: “Creio que certos processos simbólicos, certas crenças e ritos, certas representações e estruturas significativas (...) em sua complexidade, são suscetíveis de serem compreendidos como manifestações de uma estrutura de pensamento que não obedece nem aos cânones do pensamento mítico tradicional, nem aos do pensamento moderno, técnico e científico. Por isso, proponho que se fale de um “pensamento sincrético”, subjacente, não só nem exclusivamente nas representações e ritos religiosos, mas no conjunto de crenças, pensamentos e opiniões populares sobre o mundo, a sociedade, a política, a cultura, a família, a vida e o cosmo (...) Estamos frente a um processo de trabalho simbólico de caráter “informal”, segundo o qual o engenho popular constrói ou reconstrói sistemas de representações coletivas (...) de tal forma que da composição de velhas e novas obras se produzem novas sínteses. Esta produção simbólica (...) está bastante longe da produção racional, formal, planificada e sistemática, às vezes estandardizada, de representações e conceitos, empregando insumos de idéias previamente criticadas e depuradas, que caracterizam o pensamento intelectual e “culto””.

coerente com a análise de Clastres<sup>150</sup> (1978), também se pode dizer que os sujeitos que constroem as práticas religiosas populares se assemelham aos personagens de uma “sociedade contra o estado”<sup>151</sup> que, recusando o poder, envidam suas forças na negação da equação Estado-poder-violência que fundamenta a filosofia política ocidental.

No contexto do debate sobre as relações entre religião popular e transformação revolucionária do mundo, há um enunciado de Marx (2001:49) que merece ser explorado e relativizado: “a história (...) atravessa muitos estágios ao conduzir uma formação antiga ao sepulcro. A última fase de uma formação histórico-mundana é a *comédia* (...) Por que tem a história um curso assim? A fim de que a humanidade se afaste *alegremente [rindo]* <sup>152</sup>do seu passado”. Se, por um lado, o “povo de santo” que constrói/reconstrói a religiosidade afro-indígena-brasileira desconhece os *Diálogos* cômicos de Luciano, por outro, conhece muito bem as *gargalhadas* [afastar-se *rindo* do passado] dos Exus e Bombogiras da Umbanda (de raiz banto) que ajudam a transformar sofrimento em ação<sup>153</sup>.

Contestando um possível caráter alienante da religião popular, Parker (1996:

<sup>150</sup> Em estudo sobre a filosofia política das sociedades indígenas sul-americanas, Clastres critica o preconceito antropológico que reza que as sociedades ditas “primitivas” são sociedades “sem” Estado e conclui que a história daqueles povos é “a história da sua luta *contra* o Estado” (Clastres, 1978: 152).

<sup>151</sup> Para entender essa enunciação faz-se também necessário superar a idéia de “vanguarda intelectual” (apesar de a sedução que a idéia de vanguarda encerra) bem como a correspondente metáfora de uma “cabeça” (a filosofia ocidental) que *pensa, coordena e conduz* a força revolucionária, o “coração” (no texto de Marx, o proletariado).

<sup>152</sup> A tradução de Frederico (1995:104) para essa passagem merece ser transcrita: “A história (...) atravessa muitas fases, enquanto conduz ao cemitério uma velha figura. A última fase de uma formação no nível da história mundial é sua comédia (...) Por que essa marcha da história? Para que a Humanidade possa separar-se *rindo* de seu passado”.

<sup>153</sup> Há um canto na Umbanda de raiz banto que diz “oi, sem Exu não se faz nada!”. Quando compreendermos melhor, mais a frente, o sentido e a importância de Exu no complexo cultural jêje-nagô, não será difícil pensá-lo - Exu, o princípio dinâmico, Senhor da Força, Senhor dos Caminhos – como o conjunto das forças da História, ou até mesmo como a própria História.

271) lembra que “num continente subdesenvolvido e majoritariamente cristão como a América Latina, a religião subsiste e, inclusive, se revitaliza como sentido significativo nas massas populares. A função de protesto contra a opressão que a religião cumpriu em muitos processos de luta e resistência popular apresenta o desafio para reconsiderar o problema”. O autor sustenta a hipótese de “que o povo, enquanto agente histórico-social, produz coletivamente suas representações e práticas simbólico-religiosas, através de um processo no qual se evidencia, de maneira diferenciada, segundo a posição relativa na estrutura de classes e no campo religioso, seu caráter dominado e, ao mesmo tempo, relativamente autônomo. Através de um processo de produção de sentido, condicionado e condicionante, as diversas frações e classes subalternas expressam em algumas de suas multiformes manifestações religiosas um *protesto simbólico*” (Parker, 1996: 272).

Analisando as tensões entre religião popular e modernização capitalista (ou “secularização” modernizante) e as especificidades desse processo na América Latina, Parker (1996) argumenta que o conceito de “religião popular” é mais adequado que o de “religiosidade popular” para “tratar cientificamente do fenômeno das religiões populares” no continente. A religião popular é vista como “manifestação da mentalidade coletiva sujeita às influências de um processo de modernização capitalista e de suas manifestações na urbanização, na industrialização, na escolarização e nas mudanças nas estruturas produtivas e culturais” (Parker, 1996:42). Esse autor pensa a religião popular no seu contexto de

produção sociocultural e histórico e diferencia “cultura popular latino-americana” do conceito gramsciano de “cultura subalterna”. Nessa perspectiva, cultura é entendida como o “conjunto de práticas coletivas significativas baseadas nos processos de trabalho em função da satisfação da vasta gama de necessidades humanas, que se institucionalizam nas estruturas de signos e de símbolos, que são transmitidas por uma série de veículos de comunicação e internalizadas em hábitos, costumes, formas de ser, de pensar e de sentir” (Parker, 1996: 52). Seguindo a linha da crítica culturalista, Parker compreende a religião popular como uma “contracultura da modernidade” e a conceitua como “hemiderna”<sup>154</sup>.

Parker (1996) e Valla (2001) argumentam que a religião popular constitui um aspecto fundamental da definição de uma identidade cultural na América Latina. Os autores inserem no conjunto das religiões populares o catolicismo popular<sup>155</sup>, o neopentecostalismo, o espiritismo popular e as religiões afro-brasileiras. Valla (2001) sugere que essas manifestações religiosas também podem ser vistas, para além da dimensão teológica e/ou transcendente, como estratégias de sobrevivência (vitais, mesmo) construídas pelas classes populares. Parker (1996: 324) indica que, nessa perspectiva, por meio de um complexo processo de produção simbólica, as esferas da realidade (o natural, o social e o sentido

---

<sup>154</sup> *Hemiderna* é um neologismo cunhado pelo autor e quer dizer hemi-moderna: “É anti-modernista enquanto a modernidade e sua racionalidade instrumental têm de alienante e desumanizante, enquanto têm de racionalização das diversas formas de dominação e de controle, enquanto têm de tendência para a diminuição da vida (...) Porém, a cultura popular e sua religião não é anti-moderna enquanto acolhe tudo aquilo que a modernidade ofereceu como avanço efetivo nas condições de vida e na possibilidade de satisfação das autênticas necessidades do homem (...) Há diversas formas e modelos religiosos hemidernos, com maior ou menor potencialidade humanizante, o que dependerá de cada situação sócio-cultural e de cada conjuntura histórica” (Parker, 1996: 170-171).

<sup>155</sup> Berkenbrock (1997: 96- 103) se refere a um “catolicismo popular negro”.

existencial) tendem a uma “síntese vital”.

Ao fazer referência aos processos de construção das crenças e práticas religiosas pelo povo do continente latino-americano, Parker (1996:26) salienta: “Na base da estrutura social, entre os indígenas e mestiços, entre os negros, mulatos e cafuzos, gerou-se uma dinâmica de criatividade religiosa que, a partir do seu próprio universo linguístico-simbólico, reinventa uma expressão religiosa para enfrentar sua nova situação”. Dessa maneira, por meio da expressão religiosa, sustenta o autor, os “grupos subalternos” tentam superar a experiência traumática de domínio e submissão “ao regime colonial e de exploração econômica desses senhores “cristãos”, que com eles cometiam toda sorte de ultrajes, e às diversas formas pelas quais a Igreja procurava (compulsiva ou persuasivamente) batizá-los para incorporá-los à cristandade colonial”. Observe-se que aí o autor destaca o papel de resistência e ação da religião popular contra, simultaneamente, o processo de colonização-exploração e contra a própria religião dos colonizadores (oficial).

O autor distingue quatro tipos de respostas religiosas dadas pelos indígenas aos colonizadores da América Latina: “a) a atitude rebelde; b) a submissão e a integração à cristandade colonial; c) a resistência ativa à ordem colonial com conotações messiânicas; d) a submissão parcial, aceitando o cristianismo, porém assegurando a existência de crenças ancestrais por meio do sincretismo” (Parker, 1996:27). O processo de sincretismo é destacado como característica e “resposta religiosa” que “dá origem aos sincretismos das atuais manifestações de nossas religiões populares” (Parker, 1996:34). Todavia, talvez seja pertinente questionar a

categoria “submissão parcial”: se houve (e há) uma “*submissão* parcial” é porque houve (e há), também, uma “*insubmissão* parcial”. No entanto, o caráter de insubordinação fica apenas implícito na construção do discurso. O contrário (a idéia de submissão tornar-se implícita) aconteceria se a opção do autor fosse “*insubmissão* parcial”. Trata-se de uma armadilha semântica, nem sempre fácil de se perceber quando se constrói uma categoria discursiva.

Uma outra perigosa armadilha que se deve evitar é aquela que, sob o manto<sup>156</sup> semântico do conceito de “popular”, mascara, dilui e “recalca”, como bem assinala Luz (1983), a força do processo de construção cultural negro e suas dimensões estética, ética e política. Sodré (1999: 126-134) faz uma leitura negativa do conceito de sincretismo. Para ele, a palavra “sincretismo” (que serve, “*em geral* como um biombo ‘harmônico-pluralista’ para esconder a realidade da discriminação”) traz embutida a idéia de “identidade etnocultural única” brasileira, fomentada pelos discursos elitistas ou de Estado “na tentativa de aprisionar as singularidades num único lugar simbólico” (Sodré, 1999: 127). Nessa perspectiva, a idéia de sincretismo aparece como produto de um processo de dominação ideológica e econômica que articula “denegação do racismo” e “discriminação identitária”. Os textos de Hélio Jaguaribe e de Celso Ribeiro Bastos, dentre outros exemplos de apropriação do termo ‘sincretismo’ pelas elites nacionais citados por Sodré, corroboram os enunciados da crítica. Todavia, defende-se aqui, neste texto, a idéia de que os *processos* de sincretismo devem ser

---

<sup>156</sup> Peço licença poética para usar essa expressão metafórica.

vistos e pensados de outro ponto de vista: o interno (intestino) ao próprio processo. Dessa maneira, pretende-se ‘libertá-lo’ – o processo sincrético – da dupla armadilha que, tanto à direita quanto à esquerda, acaba por lhe reservar tão somente o lugar de veículo a serviço da ‘dominação’ e por lhe subtrair o que poderia ser de libertador e revolucionário<sup>157</sup>. Por esses motivos, a partir deste momento, não mais usaremos o conceito de religião popular, mas sim o de religião(ões) afro-brasileira(s), enquanto religião(ões) negra(s)<sup>158</sup>, de matriz(es) africana(s), forjada(s) no Brasil e, mais especificamente, o de candomblé (do qual, mais adiante, faremos nosso recorte de campo).

O sincretismo, pois, elemento característico e de fundação do candomblé, não é uma simples “colcha de retalhos”, associação superficial de símbolos ou imagens ou sobreposição mecânica de elementos culturais oriundos de tempos e lugares diferentes. O sincretismo não é algo tão simples e pueril que se possa compreender com uma olhadela de superfície: é um processo complexo que resulta na construção de culturas singulares e não parece correto considerá-lo como expressão de submissão (mesmo que essa idéia de submissão receba o adjetivo “parcial”). Parker (1996) argumenta que o “pensamento sincrético popular” tem

<sup>157</sup> É bem verdade que, no mesmo texto, mais a frente, Sodré faz uma referência aos movimentos sincréticos que se dão no interior do universo ético-político-religioso afro-descendente: “os nagôs reinterpretaram aqui a sua singularidade civilizatória, traduzindo a realidade original (africana) em representações adequadas à especificidade do território brasileiro (...) A reinterpretação nagô sempre foi ao mesmo tempo ético-religiosa e política, o que implica luta para instituir e fazer aceitar a realidade reinterpretada ou traduzida (...) A comunidade litúrgica afro-brasileira ou terreiro implica a idéia de um corpo grupal forte o suficiente para dar proteção contra as adversidades, contra o estrangeiro hostil (...) A liturgia não deixa, assim, de “vestir” ou exprimir uma prática política bastante clara” (Sodré, 1999: 167-170).

<sup>158</sup> Luz (1983: 27-38) adota o conceito de “religião(ões) negra(s) no Brasil” ao invés de “religião afro-brasileira”. Para nós, de acordo com Barbosa (2002) e em desacordo com a idéia de ‘contribuição’, “o centro da cultura brasileira é a cultura do negro”. Desse ponto de vista, as chamadas religiões afro-brasileiras podem ser pensadas como reinvenções das religiões negras que tiveram suas origens no contexto brasileiro da escravidão.

características lógicas, semiológicas e sociológicas próprias e que se deve evitar o perigo da “armadilha evolucionista” (1996: 326), aquela que o considera uma etapa menos evoluída ou inferior da história do pensamento humano, destinada a desaparecer com o progresso. Bastide (1983: X-XII), por exemplo, admitiu que “os problemas por mim levantados sobre o sincretismo não existiam na realidade e não passavam de falsos problemas, uma vez que eu abordara o candomblé com uma mentalidade etnocêntrica e assim teria de “converter-me” a uma outra mentalidade, caso quisesse compreendê-lo (...) De qualquer modo, esse primeiro revés transformou-se numa primeira vitória. Com efeito, levou-me ao método que depois passei a seguir – o de repensar o candomblé não somente nos seus aspectos africanos mas também no seu sincretismo, partindo do interior e não do exterior, capacitando-me assim a mudar inteiramente minhas categorias lógicas. Aquilo que a princípio parecia-me incoerente transformava-se agora em coerente (...) A descoberta de sistemas, certamente diversos, mas de todo modo análogos na África e no Brasil, permite-me inferir da riqueza dessa perspectiva<sup>159</sup>”.

Quando se faz referência ao sincretismo afro-brasileiro, as primeiras imagens que vêm à mente são aquelas que associam orixás a santos e outras entidades católicas (sincretismo afro-católico)<sup>160</sup>. Há, no entanto, três outras

<sup>159</sup> O autor acrescenta: “nos dias de hoje ela deveria ser aplicada ao “espiritismo de Umbanda””(Bastide, 1983: XII).

<sup>160</sup> Luz (1983: 36-37) argumenta que não há nesse processo nenhuma fusão ou sincretismo, mas apenas simples associações simbólicas nas quais “as imagens católicas constituem-se em simples variáveis conjunturais que em nada alteram a estrutura simbólica sincrônica negra”. Braga (1999: 166) levanta a hipótese de que “a tão propalada noção de ‘sincretismo afro-católico’ deve ter sido em parte construída pela Igreja Católica, na sua política de converter um número cada vez maior de indivíduos. A explicação que ganhou cidadania de verdade exclusiva e absoluta remete sempre a responsabilidade para os negros que teriam buscado, para ludibriar seus senhores, a identificação de seus deuses e seus mitos com os santos católicos. É difícil imaginar esses senhores absolutamente estúpidos aceitando tacitamente essas imaginosas

vertentes sincréticas fundamentais (Berkenbrock, 1997: 114 – 115) resultantes dos encontros e confrontos entre: 1) diferentes cultos e doutrinas africanas<sup>161</sup>; 2) elementos de religiões indígenas e africanas e 3) entre as referências anteriores e o Espiritismo de Allan Kardec, esta última já em fase bem tardia, o que pode servir como exemplo da abertura e da dinâmica religiosa afro-brasileira. Essa separação em vertentes ou direções, contudo, também não é suficiente, cremos, para abarcar toda a riqueza e a complexidade do que poderíamos chamar de processo sincrético afro-brasileiro, pois combinações as mais diversas<sup>162</sup> entre as quatro vertentes citadas ainda hoje se processam em vários espaços-tempo afro-brasileiros, especialmente no contexto diversificado da Umbanda<sup>163</sup>.

Com base em Geertz<sup>164</sup> (1989), Pessoa de Barros & Teixeira (2000: 103)

---

explicações. Se aconteceram, e a história registra algumas ocorrências, foram casos isolados que não servem para explicar, por uma única via, a regra do encontro de dois universos mágico-religiosos que deveriam se interpenetrar, com concessões e trocas de elementos componenciais de suas estruturas sagradas”. Berkenbrock (1997: 100), teólogo católico fortemente influenciado pela Teologia da Libertação, por outro lado, alega que “O fechamento das organizações eclesiais dos brancos frente aos negros deixa claro que a sociedade branca não estava preparada para dar lugar aos negros. Do lado dos negros, a formação de irmandades próprias contribui para a formação da consciência de raça. Nas irmandades, os negros encontravam-se entre si e deram assim início a um catolicismo popular negro, com santos protetores próprios e uma forma própria de festas (...) A formação de irmandades destes negros “catolicizados” à força teve um papel preponderante na transmissão das tradições religiosas africanas e no surgimento do sincretismo afro-católico”. Com base em Arthur Ramos e Roger Bastide, Berkenbrock (1997: 132) também defende que “[o] sincretismo entre cristianismo e religiões africanas não é uma exclusividade brasileira (...) [ele] já começou na África, inclusive antes mesmo da escravização”.

<sup>161</sup> Sodré (1999: 166) faz a seguinte observação: “O universo “nagô” é, na verdade, a resultante de um interculturalismo ativo, que promovia tanto a síntese de modulações identitárias (ijexá, ketu, egbá e outros) quanto o sincretismo com traços de outras formações étnicas (fon, mali e outros), aqui conhecidas pelo nome genérico de “jeje”. Quando se fala de cultos “nagô-ketu”, “jeje-nagô” e “congo-angola”, está-se fazendo alusão às combinações sincréticas dessa ordem”.

<sup>162</sup> Espiritismo de Umbanda, Umbanda Esotérica, Umbanda do Norte, Umbanda Omolokum, Tambor de Mina, entre muitas outras denominações e organizações, são exemplos de possibilidades de articulação complexa entre elementos religiosos distintos.

<sup>163</sup> “O sincretismo da Umbanda recolhe hoje em si todas as tradições afro-brasileiras, ao lado do culto a espíritos de índios e escravos falecidos, diversas formas de culto para almas, de forma muitas vezes kardecista, como também elementos católicos e orientais” (Koch-Weser *apud* Berkenbrock, 1997: 152).

<sup>164</sup> No texto “A religião como sistema cultural”, Geertz define o seu conceito de cultura: “ele denota um padrão de significados transmitido historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida” (Geertz, 1989: 103).

definem o candomblé como um complexo cultural “resultante da elaboração 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 salientam a resistência cultural e política e a ação de coesão social desempenhadas pelos terreiros. Luz (1983: 29) destaca que “o ponto central de reagrupamento dos africanos e seus descendentes no Brasil foi a religião, caracterizada pelas bem organizadas comunidades religiosas”. Pessoa de Barros (2003: 32-33) considera essa forma de organização político-religiosa uma das mais importantes formas de luta e resistência<sup>165</sup> do afro-descendente, tendo sido fundamental para a preservação das culturas, inclusive de elementos das línguas originárias (proibidas pelo colonizador<sup>166</sup>), que foram reconstruídas numa espécie de nova língua para comunicação entre escravos de diferentes etnias.

Pode-se supor que, ainda nos porões dos navios negreiros<sup>167</sup>, em plena travessia do Atlântico, o sincretismo já fosse uma estratégia de superação da

---

<sup>165</sup> Pessoa de Barros (1998,1999a, 1999b, 2000, 2003) aponta vários autores que desenvolveram essa temática, entre os quais, Pollak, Edson Carneiro, Gomes, Júlio Braga e Muniz Sodré.

<sup>166</sup> “Preservar aqui as línguas africanas não foi nada fácil: o colonizador português não deu trégua, combatendo as línguas e evitando até a concentração de escravos de uma mesma etnia nos navios negreiros e nas propriedades colônias – uma tática para diminuir as resistências dos africanos e descendentes à escravização. Essa política, a variedade de línguas e as hostilidades que os negros trouxeram dificultaram a formação de núcleos solidários que garantissem a retenção do patrimônio cultural africano, incluindo-se aí suas línguas (...) mas nem sempre os negros foram prisioneiros da diversidade lingüística que os dividia e ao longo do período colonial houve várias tentativas de construção de uma identidade comum entre os escravos: a formação de quilombos, a realização de revoltas e a organização de batuques e calundus (rituais semelhantes ao candomblé) são evidências disso” (Villalta, 2004: 59). Considerando-se, de acordo com Villalta (2004), as duras condições em que se deu o processo de imposição da língua portuguesa e de sujeição dos povos pelos colonizadores, não é difícil concordar com a tese da construção de uma língua de resistência.

<sup>167</sup> Levando-se em conta que cada navio transportava em média 500 escravos (sem contar a prática sórdida da superlotação que, dobrando ou mesmo triplicando o número de escravos transportados, visava “compensar” as perdas por mortes durante o trajeto ao mesmo tempo em que concorria para aumentar ainda mais o número de óbitos) oriundos de múltiplas etnias em travessias atlânticas que duravam de 6 a 18 meses, pode-se ter uma idéia dos intensos e inevitáveis encontros e confrontos que nesse lugar de passagem se davam.

opressão, da exploração e do sofrimento<sup>168</sup>: *orixás, inquices e voduns* foram provavelmente se encontrando (e confrontando) naquele lugar de passagem traumático que exigia a construção de novos laços de solidariedade e, num movimento de reconstrução, ajudaram a redefinir relações interpessoais e formas de relação com o sagrado<sup>169</sup>. Pode-se supor que estavam sendo lançadas, nesse período, as primeiras sementes do que hoje são chamadas de, mui genericamente, religiões afro-brasileiras. Tendo chegado aos portos brasileiros, grupos e famílias submetidos ao mercado da compra de escravos sofriam novas separações; e novas separações, por sua vez, exigiam novos rearranjos, novas fusões, incrementando uma dinâmica religiosa sincrética.

Berkenbrock (1997: 115) acredita que os primeiros contatos entre índios e africanos tenham se dado por ocasião de fugas nas quais escravos encontraram refúgio com os índios. Segundo o autor, “as tradições religiosas do Norte do Brasil são hoje um exemplo típico da influência africana sobre as religiões indígenas”. Bastide (*apud* Berkenbrock, 1997: 88) supunha que nas organizações comunitárias quilombolas já existissem elementos de religiões afro-brasileiras. Nesses territórios,

---

<sup>168</sup> “A primeira separação ocorria com a prisão de pessoas que seriam escravizadas. Não eram sociedades completas que eram arrancadas de seu contexto, mas apenas partes da sociedade, especialmente jovens e homens em sua grande maioria. Estes presos foram misturados nos portos africanos com outros procedentes de outros grupos culturais (...) Nos navios negreiros, iniciava-se a triste aventura comum destas pessoas. Advindos de diversas culturas e línguas, eles eram empurrados juntos. A miséria comum levava a uma certa solidariedade entre os sobreviventes (...) O apelido popular da época aos navios negreiros diz muito da realidade: *tumbeiros*” (Berkenbrock, 1997: 82-83).

<sup>169</sup> Sodré (1999: 166-167) salienta: “É certo que a historiografia evidencia rivalidades de vários tipos (africanos entre si, negros e pardos, crioulos e africanos). É também certo que até hoje persistem diferentes tradições etnoculturais (...) Mas sabe-se em contrapartida da solidariedade nascida entre os cativos durante a travessia do Atlântico (...) Os “antigos” [mais velhos] dos cultos afro-brasileiros falam de um intercâmbio profundo entre as comunidades, capaz de passar por cima de velhas divisões étnicas. (...) Apesar dos conflitos eventuais, a hibridização, a mistura de influências, parece ter constituído sempre um padrão. Para os nagôs (...) a troca (a palavra *acerto* é, aliás, bastante valorizada pelos “antigos” na Bahia) era regra fundamental”.

onde também brancos e índios buscavam abrigo e possibilidade de construção da vida em novas bases comunitárias, supõe-se, preservação de culturas ancestrais e movimentos de síntese se davam sem provocar grandes tensões internas. Luz destaca que, na África, o culto dos ancestrais está vinculado à fundação de um território. Segundo ele, rituais do hoje chamado candomblé de caboclo<sup>170</sup> são provas do respeito à diversidade cultural e do poder de síntese das religiões negras: “Não se veneram as divindades dos panteões indígenas brasileiros, mas os espíritos individuais ou coletivos de diversas tribos, em particular daqueles em cujas terras foram estabelecidos os negros (...) À maneira bantu (...), são cultuados os pretos-velhos, espíritos dos antigos escravos, primeiros ancestrais negros em terra americana que se somaram aos espíritos aborígenes a quem reconhecem direitos prioritários” (Elbein dos Santos *apud* Luz, 1983: 36). Note-se que essa deferência jamais é dada ao branco estrangeiro e colonizador, mas tão somente ao índio, ancestral natural das terras que passaram a se denominar Brasil, reconhecido como legítimo “dono da terra” (Braga, 1999: 165). Como se pode perceber, trata-se de um processo complexo no qual a construção de uma prática religiosa de síntese demarca uma afirmação solidária de princípios éticos e políticos fundados no respeito ao Outro e na solidariedade.

A despeito de a tendência de afirmação de especificidades étnicas (“reafricanização”<sup>171</sup>) que se pode observar atualmente, sendo o discurso da

<sup>170</sup> Braga (1999: 164) afirma que o candomblé de caboclo é uma manifestação religiosa afro-brasileira, “variante do candomblé que incorporou um número considerável de elementos da cultura religiosa indígena, e de outras práticas religiosas como, por exemplo, o espiritismo popular”.

<sup>171</sup> Não é nosso objetivo aprofundar o debate sobre reafricanização. Para obter detalhes e referências sobre o assunto, consultar Berkenbrock (1997: 119-123). Bastide (1983: XIV-XVI) aponta dois movimentos,

“pureza” das nações sua expressão mais paradoxal, a realidade é que o simples fato de reunir em um mesmo território existencial vários orixás já é por si só um processo bastante singular e sincrético. Originalmente, na África, o culto de orixá separava, demarcava território e podia até mesmo expressar conflitos interétnicos. O afro-descendente, por sua vez, desenvolveu uma dinâmica religiosa de fundamental importância para a sobrevivência e transmissão de elementos culturais africanos (elementos de visão de mundo, de conhecimento, de *ethos*), dinâmica essa que, como já dissemos, foi capaz de manter a coesão social e o poder de organização política<sup>172</sup>, mesmo nas condições mais adversas, como a diáspora e a escravidão<sup>173</sup>. Fernandes Portugal entende que o “Candomblé é um reduto de rebeldia, é um quilombo, ele resiste em forma religiosa a todas as intempéries, a todos os governos, a todas as ditaduras no Brasil” (Portugal *apud* Berkenbrock, 1997: 435). Nesses contextos, “a religião negra constituiu-se num ponto de resistência de luta do homem negro em busca de sua libertação e de real e universal integração” (Luz, 1983: 38). Barbosa (2002: 13) observa que “o processo de recriação do candomblé ou da umbanda é tão complexo quanto a transformação

---

considerados por ele como “tendências opostas”: reafrikanização (“alimentado pelo vaivém, entre o Brasil e a Nigéria, de homens, mercadorias e idéias”) e “americanização” (“que abrange a grande expansão do candomblé caboclo”). Esse último autor se pergunta: “Como agem e se equilibram esses dois movimentos inversos?”.

<sup>172</sup> E pode-se dizer, concordando com Pessoa de Barros & Teixeira (2000), que a experiência quilombola foi uma forma de resistência política das mais contundentes.

<sup>173</sup> Bem como, posteriormente, nas condições de total desorganização econômica a que foram lançados os escravos por meio de uma “Abolição” que, não tendo significado nenhuma mudança na estrutura de poder nem na estrutura agrária do país, não lhes reservou sorte muito melhor do que a do período anterior. De escravos a proletários miseráveis: era essa a “liberdade” oferecida (vender sua força de trabalho num mercado precaríssimo e disputar espaço com o imigrante europeu em condições desiguais) pelas forças do Capital ascendentes no Brasil. Do século XIX para cá, pouco se avançou em relação ao preconceito e à discriminação que se expressam com clareza no mercado de trabalho, como se pode notar na matéria recentemente publicada no Jornal do Brasil (05/06/04): “Negro sofre mais com o desemprego: estudo do IBGE mostra que, na média, branco ainda tem o dobro da renda”.

da religião pagã do Mediterrâneo no catolicismo <sup>174</sup>(...) O curandeiro, chefe religioso ou mãe de santo que reinventou a religião negra, abrindo etnicamente a relação de orixás, fez uma invenção (...) notável”.

Há, portanto, nesses processos de singularização chamados de sincretismo, operações de síntese e de transformação ricas e muito elaboradas. Nesse sentido, pode-se pensar em processos de sincretismo como processos de construção coletiva de singularidades, como processos de singularização (Guattari & Rolnik, 1986) ou como agenciamentos coletivos de enunciação (Deleuze, 1992). É preciso considerá-los nas suas positivities e do seu interior, como *processos* de criação de espaços-tempo religiosos e *não* como alienação, desvio, pobreza intelectual ou falta de consciência. É igualmente necessário observar que apontam para construções dinâmicas de redes de apoio social (Valla, 1998b, 2001a) e que expressam esforços concretos de grupos e comunidades para a superação de suas dificuldades vitais e para a afirmação de seus valores e de suas visões de mundo.

---

<sup>174</sup> “Só que nós olhamos para a religião pagã se transformando no catolicismo com respeito e espírito científico. E olhamos para a reinvenção do negro como uma bagunça” (Barbosa, 2002: 13).

### Como foi construído esse discurso? Entrando no campo...

*“O ocidental tudo quer saber desde o primeiro instante, eis porque, no fundo, nada compreende”*

Roger Bastide (1978: 12)

O que é chamado genericamente de Candomblé é uma religião de síntese que foi constituída no Brasil, segundo Pessoa de Barros (1999a: 21), como “resultado da reelaboração de diversas culturas africanas<sup>175</sup>, produto de várias afiliações”. Isso implica, portanto, na existência de vários Candomblés (Angola, Congo, Efan, Jêje-Nagô etc.), que comumente são chamados de “nações”. As denominações de nações<sup>176</sup> que diferentes grupos assumiram no processo de construção do candomblé no Brasil são, para Vogel, Mello & Barros (2001: 198), “categorias abrangentes às quais se reduziram as múltiplas etnias que o tráfico negreiro fez representadas no País. O termo [nação] tem servido para circunscrever os traços diacríticos através dos quais se revela um mundo caracterizado por um notável conjunto de elementos comuns”.

Desse rico e complexo universo afro-brasileiro, para efeito de recorte metodológico, foram considerados os objetos, conceitos, enunciados, concepções e formas de se pensar construídos no âmbito do complexo cultural jêje-nagô. Os

<sup>175</sup> Note-se aí uma referência à noção de “religião como sistema cultural”, de Geertz (1989).

<sup>176</sup> Não confundir o conceito de nação aqui empregado com aquele que, de “utilização constante ao longo do tempo desde o século XV até o XIX”, servia à classificação e à organização da “escravidão traficada da África para a América” (Soares, 1998: 78 e 73). Segundo Soares, o estudo de assentos de batismo, casamento e óbito da cidade do Rio de Janeiro no período 1718-1760 não permitiu “afirmar com certeza que a “nação” corresponda a um grupo étnico. Algumas pequenas procedências parecem ser casos em que procedência/etnia se superpõem num mesmo universo empírico” (Soares, 1998: 81).

povos de etnia *fon* (sul do Benin) e *ewe* (do sul do Benin até Gana) eram chamados de *jêjes*. Vizinhos, os povos de língua *iorubá* eram chamados de *nagôs*. Segundo Pessoa de Barros (1999: 21), os encontros e confrontos, ou melhor, “as associações e trocas entre estas etnias do oeste africano denominam-se, no Brasil, complexo cultural *jêje-nagô*, cuja maior expressividade encontra-se no campo artístico-religioso”. O que se pode chamar de Candomblé *Jêje-Nagô* é, pois, uma “religião de matriz africana, mas especificamente brasileira” (Pessoa de Barros, 1999a: 22), não fundamentalista e não excludente<sup>177</sup>. O complexo cultural *jêje-nagô* é composto por “comunidades que têm em comum mais do que uma fé religiosa; que possuem padrões culturais próprios, estruturados a partir de um processo dinâmico de síntese (...) as comunidades ou associações religiosas pressupõem características específicas quanto à forma de organização social e de aquisição e transmissão de conhecimento, consubstanciadas através de um processo específico - o processo iniciático” (Pessoa de Barros, 1993: 2 e 17). A expressão *jêje-nagô*, contudo, é uma categoria acadêmica, não sendo reconhecida nem assumida pelos grupos, que geralmente assumem uma ou outra designação (*Jêje* ou *Nagô*).

Destacamos, desse complexo, o universo cultural da nação conhecida no Brasil como *Ketu*. Pessoa de Barros (1999b: 27) entende o termo *ketu* como uma

---

<sup>177</sup> “O candomblé não é uma religião de conversão”. Em comunicação oral, José Flávio Pessoa de Barros salienta que, não sendo uma religião de *conversão*, não participa o candomblé dos conflitos - principalmente das “guerras religiosas” midiáticas - que bem expressam uma tendência contemporânea à intolerância religiosa. Considerando-se que o diálogo se opõe à intolerância e pode mesmo anulá-la, faz-se conveniente uma citação: “O que se faz necessário é ampliar a possibilidade de um diálogo inteligente entre pessoas que diferem consideravelmente entre si em interesses, perspectivas, riqueza e poder, e no entanto estão limitadas em um mundo onde, envolvidas em interminável conexão, fica cada vez mais difícil sair uma do caminho da outra” (Geertz *apud* Silva, 2000: 182).

categoria cultural e não de caráter étnico. Bastide (1978: 279) também salienta a dimensão cultural: “Na Bahia não existem mais hoje indivíduos Ewe, Ioruba, Angola ou Congo, mas estas ‘nações’ todavia sobreviveram sob a forma de *candomblé*, ritualmente ou musicalmente diferentes”. Pessoa de Barros (1993: 2) salienta que, nessa passagem da etnia a cultura, além da ligação religiosa, há uma visão de mundo que une os membros de um determinado grupo.

Os *itans*<sup>178</sup> (narrativas mítico-religiosas) e as rezas ou cânticos litúrgicos<sup>179</sup> em *iorubá* antigo<sup>180</sup> são uma chave-fonte de acesso a uma memória ancestral (transmitida tradicionalmente de forma oral). A eles tivemos acesso por meio da participação continuada em cerimônias e rituais, de consultas, de conversas informais, da audição de gravações especializadas e, é claro, por meio de estudos etnográficos e de escritos religiosos. Quando o assunto é *candomblé*, porém, essa diferenciação entre escrita etnográfica e religiosa torna-se um problema bastante sutil. Separar, de um lado, escritos religiosos como aqueles produzidos por iniciados na religião sem trajetória acadêmica e, de outro, escritos etnográficos como aqueles produzidos por cientistas-pesquisadores, induzir-nos-iria em grave problema de interpretação. A tese de Silva (2000), que aborda justamente o trabalho de campo do antropólogo junto às comunidades religiosas afro-brasileiras

<sup>178</sup> Pessoa de Barros (1993: 5) define os *itans* como “‘histórias’ às quais os grupos estão constantemente lançando mão para ‘reviver a sua história’ e para transmitir os conhecimentos e, assim, transferir padrões de comportamento, subsidiar através do conhecimento do mundo sobrenatural o viver no mundo cotidiano”.

<sup>179</sup> “Estes enunciados orais entoados possuem diversas formas de apresentação correspondentes às finalidades a que se destinam no contexto ritual: *orikis* – evocações, *orin* – cantos de louvação, *adura* – preces, *iba* – saudações e *ofô* – encantamento das espécies vegetais” (Pessoa de Barros, 1999a: 67).

<sup>180</sup> “As comunidades-terreiro de origem nagô utilizam em seus cantos e preces uma língua litúrgica (...) Os praticantes conhecem o sentido dos cantos e dos louvores, mas não necessariamente o conteúdo de cada palavra. Como eles dizem: ‘Esta é a língua falada pelos *orixás*’ ” (Pessoa de Barros, 2003: 50).

e problematiza a relação observador-observado, discute bem o papel que a expressão escrita tem desempenhado nesse universo. Esse autor salienta que a informação escrita, mediando um crescente diálogo entre antropólogos e religiosos, “tem possibilitado que muitos sacerdotes participem, de forma ativa, no desenvolvimento das pesquisas etnográficas em seus terreiros e na confecção dos textos resultantes dessas pesquisas” (Silva, 2000: 174). Isso também significa, do ponto vista da magia e da *poíesis*, que um texto escrito pode se converter mesmo em uma espécie de objeto ritual, em um veículo de axé. Explicando melhor: na sociedade ocidental moderna, o livro é, a princípio, um veículo de informações – tanto mais legítimo e verdadeiro quanto mais científico. Contudo, quando o objeto de investigação diz respeito à cultura religiosa afro-brasileira essa relação entre o acadêmico e o religioso, entre o profano e o sagrado<sup>181</sup>, assume dimensões outras: o acadêmico/profano caminha em direção ao religioso/sagrado ao passo que se impregna de axé e o religioso/sagrado se aproxima do acadêmico à proporção que pode perceber em letras e folhas de papel sentidos e conhecimentos não tradicionalmente afeitos à expressão escrita.

A associação<sup>182</sup> entre sacralidade e conhecimento etnográfico tem resultado no que Pessoa de Barros (comunicação oral) chama de “literatura engajada” ou de “texto interstício”. Esse tipo de construção discursiva expressa uma influência

---

<sup>181</sup> Segundo Parker (1996: 325), “na mentalidade popular não parece haver essa distinção nítida de que nos fala Durkheim entre o sagrado e o profano”.

<sup>182</sup> Silva (2000: 170-171) faz referência à “dimensão sagrada do texto etnográfico” e a conexões simbólicas importantes “entre o livro e a visão religiosa daqueles que nele são representados”.

mútua<sup>183</sup>: enquanto o pesquisador que compartilha a “visão de dentro” aprende com os religiosos toda uma nova *métodos*-logia, os textos etnográficos podem servir aos religiosos para atestar ou legitimar lastros históricos de suas práticas ou até mesmo para “despistar”<sup>184</sup>. Apesar de toda essa riqueza dialógica, deve-se salientar que o texto escrito não consegue vencer a barreira da “participação”. Ou seja, tanto o pesquisador engajado quanto o sacerdote escritor tendem a seguir e respeitar a tradição dos antigos de não revelar fundamentos mais profundos, de não revelar segredos.

Na visão de Silva (2000: 164), “os sacerdotes, ao fazerem uso da escrita, enfrentam algumas contradições: negam que a escrita seja o meio mais adequado para transmitir ensinamentos da religião, embora a ela costumem aderir; combatem a revelação de certos “fundamentos” por considerá-los errôneos ou uma profanação, mas sabem que qualquer livro só pode revelar parcelas muito reduzidas do amplo e variado conhecimento acumulado pelas várias gerações de adeptos”. Do nosso ponto de vista, não há aí contradição ou paradoxo como problema em si: trata-se da qualidade do ‘pensar’ dessa tradição que se apropriou da escrita sem abrir de sua oralidade. Mas há aí um detalhe importante: cremos

---

<sup>183</sup> O uso da palavra mútua é aí assaz importante, principalmente quando se pretende questionar uma pretensa superioridade do saber científico. Essa idéia de *compartilhar* a construção de um texto num contexto de interações *ativas* entre o “acadêmico” e o “não-acadêmico” afirma de forma radical a proposta metodológica que considera a inseparabilidade entre sujeito-objeto de pesquisa.

<sup>184</sup> Silva (2000: 158) dá ênfase à “volta ao campo”: “os textos etnográficos, a princípio construídos como expressão de um conhecimento obtido no campo, nas situações em que os grupos pesquisados têm acesso a eles, podem “voltar ao campo” e produzir enunciados com os quais o antropólogo haverá de se confrontar na construção de suas representações sobre o grupo. Se o antropólogo produz interpretações de segunda ou terceira mão da cultura do outro – pois seu acesso a ela é feito por sobre os ombros do nativo que a lê, por definição, em primeira mão, como diz Geertz -, não se pode esquecer que o “nativo” também poderá “ler” ou “reler” a sua cultura por sobre os ombros do antropólogo”.

que é fundamental ampliar o conceito de “oralidade”<sup>185</sup>. Para isso é preciso, primeiramente, superar a mentalidade ocidental evolucionista/etnocêntrica (obstáculo epistemológico) que considera a oralidade uma forma “primitiva” de transmissão de conhecimento. Para ajudar na superação desse obstáculo epistemológico, pode-se recorrer à argumentação de Colli (1996) de que foi justamente por meio de uma imposição gradual da escrita (de uma dialética escrita) que o *logos* sofreu, na história da filosofia, ao contrário do que se aprendeu a acreditar, uma espécie de involução: “Na discussão dialética, não só as abstrações, mas as próprias palavras do “logos” autêntico aludem a fatos da alma, que só são captados se deles participamos, numa mescla que não se pode decompor. Na escrita, ao contrário, a interioridade se perde” (Colli, 1996: 91). Depois, é preciso concebê-la, a oralidade, como elemento de um complexo processo de construção de sentido e de transmissão de conhecimento que requer níveis de expressão que ultrapassam o nível da expressão escrita e que não pode ser profundamente compreendido e comunicado somente por esta última<sup>186</sup>. Platão diria: “nenhum homem de siso ousará confiar seus pensamentos filosóficos aos discursos e além do mais a discursos imóveis, como é o caso dos escritos com letras” (Platão *apud* Colli, 1996: 94). Quando um sacerdote, pois, se nega a revelar um segredo por escrito não faz somente um movimento político de salva-guarda,

---

<sup>185</sup> Sem pretender entrar em debate de cunho psicanalítico...

<sup>186</sup> Com base em estudos neurofisiológicos (estrutura cerebral pensada como assento natural da produção sócio-cultural e nunca como fator biológico determinante do pensamento) que associam o hemisfério cerebral direito à linguagem gestáltica, criativa, artístico-simbólica, emotiva e oral e o designam como o lado qualitativo e *acústico* do cérebro, Parker (1996: 327) defende a hipótese de que “no pensamento sincrético popular (e, por conseguinte, em suas expressões religiosas) predomina o espaço acústico associado ao hemisfério direito”.

proteção, de aumento do prestígio daquele que enuncia ou de simples obediência religiosa: faz também um movimento epistêmico que demarca os limites do *logos* e da expressão escrita.

Sobre o problema específico das entrevistas, faz-se conveniente abrir um parêntese: é regra comumente aceita e multiplicada nos manuais de métodos de pesquisa que o pesquisador deve coletar depoimentos representativos do maior número possível de pessoas que compõem os grupos, instituições ou sociedades estudadas. A técnica da entrevista é a mais usada para isso. Contudo, no Candomblé, o próprio campo, com sua organização interna e estrutura hierárquica que situam e valorizam as pessoas em função do tempo de iniciação, impõe limites à prática de entrevistas<sup>187</sup>. Como não era nosso objetivo questionar sua forma de organização (nem provocar contradição na visão do grupo) e sim *partir do interior*, deixamos que a lógica interna do candomblé nos conduzisse, nos apontasse o caminho (*methodus*). Seguindo esse princípio, o informante principal foi o Babalorixá, o *ebomi* (o mais velho). Contudo, uma vez que o Babalorixá não reivindicou exclusividade, comentários litúrgicos de outros “mais velhos” também puderam ser anotados. Essa exegese foi muito importante, pois permitiu que fossem superadas dificuldades inerentes à prática de entrevistas formais na comunidade-terreiro.

Muito embora seja a técnica da entrevista uma técnica consagrada, deve-se

---

<sup>187</sup> Em estudo sobre o trabalho de campo e a construção do texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras, Silva (2000) discute detalhadamente, entre outras questões, o problema das entrevistas.

salientar que para se cumprir o objetivo de estudar o processo de construção de sentido foi necessário ir além do procedimento gravação-audição-registro: foi preciso, além de saber ouvir, saber ver e sentir com todos os sentidos, sensibilizar-se para a diferença e o excesso do discurso (afectos-perceptos). Entretanto, apesar de não ser suficiente para os nossos propósitos, a técnica da entrevista ajudou a revelar as principais categorias discursivas utilizadas no Candomblé que guardam relação mais íntima com a problemática da Saúde. Isto é, as entrevistas, bem como as conversas informais, foram mais uma maneira de se aproximar dos principais conceitos<sup>188</sup> sobre saúde presentes no discurso do povo-de-santo. As perguntas-chave, devidamente adaptadas, foram as seguintes: qual é a categoria central usada para problematizar a saúde (ou o par saúde-doença), ou seja, qual(is) é(são) a(s) categoria(s) ao redor da(s) qual(is) são construídos e se relacionam os conceitos e o conhecimento prático sobre saúde<sup>189</sup>? Quais são as principais ferramentas diagnósticas? Quais são as principais ferramentas de intervenção terapêutica? Por isso, a título de complementaridade, anexamos ao texto da tese a transcrição de algumas entrevistas que foram realizadas com Babalorixás e Ialorixás da nação Ketu.

Para entrar no campo, é preciso despir-se de qualquer sentimento de superioridade – principalmente aquele que separa e supervaloriza o saber do “pesquisador” em relação ao do “pesquisado”. Evitar estabelecer *a priori* uma

---

<sup>188</sup> Lembrando que a técnica da entrevista, geralmente, não basta para dar acesso à dimensão dos afectos-perceptos.

<sup>189</sup> Essa questão se aproxima do que Luz (1992) denomina “doutrina médica”: “formulação de certas concepções elaboradas sobre as origens, as causas e a natureza do adoecer do homem, isto é, de como os seres humanos adoecem ou morrem e como podem curar-se, ou expandir quantitativa e qualitativamente sua vida”.

“técnica” ou forma de abordagem rígida e específica é outro cuidado<sup>190</sup>. O método de referência, pois, é o da observação participante, principalmente no sentido em que “ela determina um compromisso que subordina o próprio projeto científico de pesquisa ao projeto político dos grupos populares cuja situação de classe, cultura ou história se quer conhecer” (Brandão *apud* Pessoa de Barros, 1993: 4). Para Silva (2000:37), “a suposição de que o antropólogo, durante a observação participante, pode se manter neutro ou então “pairar” como uma “entidade” acima da vida dos seus observados e nela não interferir é, sem dúvida, uma visão pouco condizente com a realidade do trabalho de campo. O antropólogo que pesquisa as religiões afro-brasileiras (...) vai aprendendo (...) qual o grau adequado de proximidade e distância que deve manter na convivência cotidiana com os grupos”. Este caminho de investigação, portanto, critica a metodologia tradicional, principalmente no que se refere aos pressupostos da neutralidade, da objetividade e da separação entre sujeito e objeto de estudo e pensa, portanto, a “população pesquisada” como agentes históricos e epistemológicos.

Como desdobramento dessa discussão sobre o método, sobre o estatuto de sujeito e objeto e as relações que se podem estabelecer entre ambos, Carvalho, Acioli & Stotz (2000) problematizam o processo de elaboração do conceito de “construção compartilhada do conhecimento”, recuperam a trajetória de sua construção, identificam os referenciais teórico-metodológicos que o fundamentam e discutem como o conceito vem sendo apropriado pelo campo da Educação e

---

<sup>190</sup> Hollanda (1997) argumenta que as classes populares necessitam mais de soluções para os seus problemas do que de “questionários e entrevistas”.

Saúde. Os autores sinalizam que se trata de um conceito totalmente dependente da prática, sendo o campo da Educação Popular e Saúde o seu caldeirão. A construção compartilhada do conhecimento é um discurso sobre o método que considera, “para além dos conhecimentos técnicos, a experiência cotidiana dos atores envolvidos” (Carvalho, Acioli & Stotz, 2000: 9). Para Stotz (2000), “as pessoas têm o que dizer sobre a saúde e a doença e, por aí, sobre as suas vidas e a sociedade. A experiência do processo de adoecimento, individual e coletivo, por parte das pessoas comuns do povo, é de grande riqueza. O nosso trabalho de educação popular e saúde fundamenta-se no caráter indispensável do conhecimento das populações<sup>191</sup> também devido: a) às limitações (historicamente variáveis) da biomedicina e da saúde pública em lidar com a determinação (causalidade) das doenças; b) ao fracasso reiterado de medidas de controle que desconheçam as condições e o modo de vida das pessoas doentes; c) às tentativas de medicalização dos comportamentos sociais”. Por conseguinte, assim como é importante questionar uma suposta superioridade do saber técnico-científico sobre o conhecimento resultante da experiência cotidiana das classes populares no enfrentamento de suas demandas, é fundamental questionar o silêncio que o saber médico-psiquiátrico-psicológico acaba por impor àquele que sofre e a relativa “surdez” que o referido saber demonstra em relação ao sofrimento difuso e às soluções buscadas pelas classes populares para resolvê-lo – especialmente no que se refere às religiões populares.

---

<sup>191</sup> Nesse sentido, alinha-se com o que Valla denomina "investigação científica do ponto de vista popular" (Valla, 2000b).

Referir-se, pois, a uma possível construção compartilhada de conhecimento é assumir um compromisso ético-político. Assumir um compromisso ético-político em uma investigação acadêmica é afirmar a impossibilidade da produção de um discurso neutro e não-implicado; é comprometer-se eticamente com modos de viver e de pensar o mundo dos sujeitos e grupos que estão ajudando o pesquisador a desenvolver seu trabalho. É óbvio que esse procedimento produz efeitos epistemológicos (no sentido do discurso sobre o conhecimento considerado seguro e verdadeiro). Distorções (e não só no sentido pejorativo, mas também no sentido das metáforas óptica e acústica) sobre a realidade<sup>192</sup> sempre há quando se discursa, é próprio do discursar<sup>193</sup>.

A vantagem que se obtém com o compromisso previamente assumido é a clareza de propósitos e a explicitação da dimensão política (de dinâmica de forças em conflito) justamente ali onde se pretenderia um impossível conhecimento isento. Desde que Marx e Engels (1996) inseriram a dimensão da ideologia na produção do pensamento científico, não é mais possível pensar em atividade acadêmica “depurada”<sup>194</sup>. Deleuze & Guattari (1976), com a idéia de inserção do desejo na produção e da produção no desejo<sup>195</sup>, também conduzem à conclusão

<sup>192</sup> Desde Kant (1994), há mais ou menos dois séculos, aceita-se que a “coisa em si” não é acessível ao sujeito do conhecimento.

<sup>193</sup> Julio Wong-Un, problematizando o campo das pesquisas qualitativas em saúde, defende que a “forma de olhar” é determinante para produzir “tal ou qual resultado” e que é preciso aceitar a idéia de que “estes olhares pessoais e/ou grupais são produtos culturais e de construção pessoal: portanto, têm uma história, uma sucessão de acontecimentos que vão tecendo, ao longo do tempo (tempo longo e lento), habilidades, saberes e sabedorias – mas também defeitos, obsessões, deformações – que influenciam nossa aproximação daquilo que tentamos compreender ou modificar” (Wong-Un, 2000: 2).

<sup>194</sup> Sempre há interesses e compromissos na produção acadêmica, na maioria das vezes implícitos, dado que, no universo acadêmico, a “honestidade” de princípios nem sempre é bem vinda ou recomendada (Vale a pena ler o exemplo pelo qual passou Verger (1989)).

<sup>195</sup> “O desejo é da ordem da *produção*, toda produção é ao mesmo tempo desejanter e social” (Deleuze & Guattari, 1976: 375).

semelhante.

No entanto, para se conviver no universo da religiosidade afro-brasileira é preciso ir ainda um pouco mais longe na implicação, como propõem Bastide e Verger (1989), até “um conhecimento fruto do amor e da comunhão” (*apud* Silva, 2000:99). Esse é um elemento-chave, sem o qual tudo se pode por a perder e que nos faz ultrapassar o nível da observação participante, como bem observa e propõe Georges Devereux<sup>196</sup>: “Existe uma informação fundada sobre a experiência do Amor, valiosa<sup>197</sup> justamente porque ela não é deformada pela busca obsessiva de uma (pseudo) objetividade e porque ela se funda não sobre uma observação participante mas sobre uma experiência compartilhada” (...) “*Eros* anima não somente amor-e-sexualidade, mas também amizade, ternura e *criatividade científica*” (Devereux *apud* Pessoa de Barros, 1999: 22). Para Bastide, (1983: XI) é impossível apenas ‘adquirir conhecimento’ quando se entra nesse mundo. É preciso, tanto quanto possível, se transformar naquilo que se estuda: “Compenetrei-me, portanto, que deveria, no momento de entrar no Templo, deixar-me penetrar por uma cultura diversa da minha”. É preciso abandonar a mentalidade etnocêntrica (método antietnocêntrico) e experimentar uma conversão “a uma outra mentalidade” (Bastide, 1983: XI), é preciso amar e comungar culturalmente, se pretende-se realmente compreendê-la. Algumas palavras de

---

<sup>196</sup> Devereux (1980: 174-176): "Il existe une information fondée sur l'expérience de l'Amour, valable justement parce qu'elle n'est pas déformée par la poursuite obsessionnelle d'une (pseudo) objectivité et parce qu'elle se fonde non sur l'observation participante mais sur une expérience partagée (...) *Eros* anime non seulement amour-et-sexualité, mais aussi amitié, tendresse et *créativité scientifique*".

<sup>197</sup> Optei por traduzir *valable* por valiosa, em vez de válida.

Bastide (1983: XI), para que se entenda um pouco melhor o “método”: “Até minha morte serei reconhecido a todas as Mães de Santo que me trataram como um filho branco, às Joanas de Ogum e às Joanas de Iemanjá, que compreenderam minha ânsia por novos alimentos culturais e que, com aquele seu característico dom superior de intuição, pressentiram que meu pensamento cartesiano não suportaria as novas substâncias como verdadeiros alimentos (isto é, não poderiam ser por mim absorvidos como acontece naquelas relações puramente científicas que permanecem na superfície das coisas, não se metamorfoseando em experiências vitais, as únicas fontes de compreensão), sem que antes fossem explicados para se tornarem assimiláveis, como o fazia a mãe-negra que enrolava, em suas mãos fatigadas, a comida destinada aos seus nenês, fazendo bolinhas, depois colocadas afetuosamente na boquinha deles. Para mim, meu conhecimento da África conserva todo o sabor dessa ternura maternal, aquele odor das mãos negras carinhosas, aquela paciência infinita na oferta de suas “sabedorias”. Terei me conservado digno delas?”

Braga (1999: 32), contudo, faz uma advertência metodológica: superestimar a cultura do outro (“etnocentrismo às avessas”) pode ser um entrave para o trabalho de campo tanto quanto a superestimação da própria cultura de formação do pesquisador. Prosseguindo, sugere: “Aprendendo a responder a novas fontes de emoção, a apreciar comidas exóticas, a ficar acostumado a entonações e preocupações que lhe são estranhas, os antropólogos adquirem, face ao homem e à cultura, uma atitude relativista que é vital para suas investigações” (Braga, 1999:

33). Isso significa, parafraseando Caetano Veloso, viver a dor e a delícia de ser do Candomblé.

Ler os textos etnográficos, realizar entrevistas e observar os rituais públicos são etapas necessárias do estudo, mas não suficientes para o que nos propusemos. O “público”, no âmbito do candomblé, é o exotérico: é o que pode ser ex-posto, mostrado, percebido, sem ameaçar a preservação do “fundamento”. Fazendo-se um percurso por sentidos possíveis da palavra, exotérico pode levar a exótico, que por sua vez pode levar a 1) ex-óptico (*ex-opticum*), que salta aos olhos, que é da ordem da visão; e a 2) ex-ótico (*ex-oticum*), que salta aos ouvidos, que é da ordem da audição. A importância da tríade canto-dança-percussão no contexto geral das religiões afro-brasileiras é expressão direta da importância do exotérico (tanto para o aspecto ritual quanto para a transmissão de conhecimento). Entretanto, para compreender o processo de construção de sentido que se desenrola nesse espaço-tempo é necessário vivê-lo, participar dele. Não é possível e nem desejável aprofundar os conhecimentos no âmbito do Candomblé sem passar por um processo de iniciação. Ser iniciado significa também que se foi aceito pelos Orixás e pela comunidade religiosa (e, como veremos mais a frente, há graus de iniciação bem como há graus do *ser*). Birman (1995; 32) salienta que “aquele que se submete à iniciação vai adquirir um vínculo, antes inexistente, ganhando assim novos atributos e sofrendo uma modificação essencial no seu ser”. Partindo do interior<sup>198</sup> e não do exterior, Bastide (1983: XI) argumentava que esse era o único método

---

<sup>198</sup> “A pesquisa científica exigia de mim a passagem preliminar pelo ritual da iniciação” (Bastide, 1983: XI).

capaz de fazê-lo “mudar inteiramente [suas] categorias lógicas”. Em estudo sobre o trabalho de campo, Braga (1999: 29) destaca que “Uma etnografia densa (...) não significa necessariamente uma dissecação minuciosa do tecido social. O que se quer acentuar é que o antropólogo, ao aceitar como verdade os valores do outro, no plano de suas elaborações teóricas, sente o indizível prazer do caçador que aprisionou sua presa na armadilha cuidadosamente construída. Mas não consegue alcançar totalmente o que se passa no plano mais profundo das reações humanas, a menos que se entregue ou se integre para além da pesquisa e se coloque também na possibilidade de caça e não de caçador”. Consideramos, portanto, nestes termos, que a iniciação é a chave-mestra dos afectos-perceptos que dão sentido pleno aos conceitos.

Deve-se também salientar que o acesso ao discurso manifesto – falas e escritos que expressam de forma pública os saberes – é apenas uma dimensão do trabalho. Os conceitos que selecionamos são símbolos<sup>199</sup> e, segundo Vogel, Mello & Pessoa de Barros (2001: 31), “a compreensão de um símbolo requer extraordinária atenção para o que se faz com ele no decurso das liturgias. O sentido das coisas não deriva somente do que se diz sobre elas. Deriva, também do que se faz com

---

<sup>199</sup> Saussure (1969) opõe o signo (como união de um significante - “a parte do signo que pode tornar-se sensível” (Ducrot & Todorov, 2001: 102) - e de um significado) ao símbolo (simbolizante e simbolizado). A relação entre o significante e o significado é imotivada e necessária (o significado não pode existir sem o significante e vice-versa), ao passo que a relação entre o simbolizante e o simbolizado é motivada e arbitrária (não necessária). Verón (1980: 78), por sua vez, submete a noção de signo a uma crítica radical: “a complexidade dos objetos discursivos mostra bem a impossibilidade de se recorrer à noção de signo para dar conta dos fenômenos de significação. Isto significa (...) que não existe operação de produção do sentido que possa ser reduzida a um modelo biunívoco significante/significado. Toda operação de produção do sentido (...) é uma função complexa (uma relação entre relações) e, portanto, uma operação que põe em jogo um número *n* de termos, *n* não sendo nunca igual a dois (...) Nascida do psicologismo saussuriano (que era, aliás, historicamente inevitável), a noção de “signo” revela uma pseudounidade perceptual que esconde o verdadeiro funcionamento do processo de produção do sentido”.

elas”. Assim sendo, é preciso integrar na análise as dimensões do dizer interpretativo e do fazer ritual<sup>200</sup>. Isso também significa entender que, entre o povo-de-santo, “a transmissão do saber entrelaça, quase sempre de maneira inextricável, a expressão oral e o gesto” (Vogel, Mello & Pessoa de Barros, 2001: 32).

Para compor um quadro de compreensão mais amplo e coerente com o que anteriormente denominamos compreensão por afectos-perceptos-conceitos, propomos que uma terceira dimensão seja incorporada às do dizer interpretativo e do fazer ritual: a do “sentir em bloco”<sup>201</sup>. A complexidade dos símbolos e dos sentidos ultrapassa os limites da *análise* conceitual e exige uma compreensão de *síntese*, por afectos-perceptos-conceitos. Nem sempre é possível expressar essa última pela linguagem falada ou escrita. Descrever a experiência do sentir em bloco é uma tarefa árdua, quiçá impossível: exige a tradução<sup>202</sup> de uma experiência que se dá na encruzilhada de três caminhos distintos, sendo que apenas um deles é discursivo. Isso, obviamente, cria um grande problema de método. Entretanto, deixá-lo de lado em nome de facilidades metodológicas seria afastar-se justamente do que este nosso estudo pode trazer de mais singular à tona. Nesta tese, apesar de todas as dificuldades, tentamos verter para a forma escrita aquela forma de

---

<sup>200</sup> Santos (2002: 24-25), por sua vez, se refere a um nível “fatural” (“a realidade empírica do acontecer ritual cada vez mais pormenorizada e exata”) e a uma “interpretação de símbolos” (“o significado funcional e dinâmico dos conteúdos do sistema”). A autora distingue “símbolos-complexos” de símbolos-signos e exemplifica: “o [xaxará], emblema de [Obaluaiê], é um objeto com uma estrutura determinada, constituída por uma quantidade de símbolos-signos que se encontram aí incorporados – búzios, certas contas, ráfia, nervuras de palmeira, cores específicas etc – que, embora tendo significados próprios, não devem ser considerados separadamente, mas como partes integrantes da totalidade do símbolo [xaxará] que contribuem para expressar”.

<sup>201</sup> Como referido anteriormente, trabalha-se com o conceito de “bloco de sensações” (Deleuze & Guattari, 1992).

<sup>202</sup> *Traduttore, tradittore!*

compreensão.

Para Deleuze & Guattari (1992), uma das dificuldades de construção de um sistema filosófico reside no caráter múltiplo do conceito. Nem mesmo os “pretensos universais” (1992: 27) seriam totalizantes, unívocos e de contorno regular. Com base na percepção da incerteza e da multiplicidade de toda produção conceitual, buscamos “um pouco de ordem para nos proteger do caos (...) pedimos somente que nossas idéias se encadeiem segundo um mínimo de regras constantes, e a associação de idéias jamais teve outro sentido: fornecer-nos regras protetoras, semelhança, contigüidade, causalidade, que nos permitem colocar um pouco de ordem nas idéias, passar de uma a outra segundo uma ordem do espaço e do tempo” (Deleuze & Guattari, 1992: 259). Considerando que o sistema está para a filosofia assim como a teoria está para a ciência, sabemos que a mesma angústia tende a nos mover tanto na busca de teorias científicas quanto na de sistemas de pensamento. Do nosso ponto de vista, no entanto, defrontar com essa angústia não significou ceder aos caprichos do apaziguamento teórico a qualquer preço. Sabíamos que tentar teorizar (ou ‘metateorizar’ criticamente) no universo da vida *concreta* e do cotidiano religioso de grupos não nos permitiria a tranquilidade que uma teorização *abstrata* poderia proporcionar<sup>203</sup>.

Assumimos, portanto, que construímos um discurso “sobre” e não “descrevemos” com a pretensão da verdade. Aceitamos os limites da escrita e fizemos o que estava ao nosso alcance. Esperamos que tenha sido possível

---

<sup>203</sup> Opomos, aqui, concreto e abstrato no mesmo sentido de oposição construído por Marx (1985) e por Marx & Engels (1996).

*aproximar* por meio do discurso, ao invés de *segregar*. Oxalá possamos sempre aprender com o povo do Candomblé a compartilhar vivências, mesmo as incomunicáveis.

O trabalho de campo foi desenvolvido, de 2002<sup>204</sup> a 2004, no “Ilê Axé Omim”, comunidade-terreiro que descende da tradicional Casa Branca, do Axé do Engenho Velho (Ilê Iá Nassô, considerada a primeira casa de Candomblé da Bahia). As comunidades-terreiros são “associações liturgicamente organizadas” e lugares, por excelência, da aquisição, transmissão e vivência dos conhecimentos e sentidos de cada tradição religiosa. “Terreiro”, “roça”, “casa-de-santo”, “casa-de-candomblé”, “abaçá” e “ilê” são outras denominações correntes (que tendem a variar também de acordo com a nação) para o lugar do Candomblé e designam, de acordo com Pessoa de Barros (1999a: 51), um “conjunto espacial, social e cultural. É o local de culto aos Orixás, composto de: a) construções diretamente associadas ao mundo dos orixás, espaço sagrado; b) habitações dos praticantes, espaço privado de moradia, porém de propriedade comunal e c) espaço verde onde são cultivados os vegetais sagrados, que podem ser: árvores e arbustos, utilizados como local de culto especial, ou ainda as ervas sagradas, utilizadas tanto na medicina fitoterápica do grupo como nas diversas cerimônias religiosas que ocorrem no calendário litúrgico das casas-de-santo”. Para Muniz Sodré, as comunidades-terreiro se afirmaram “como território político-mítico-religioso” para transmissão e

---

<sup>204</sup> Desde maio de 2001, vários terreiros de Umbanda e casas tradicionais do Candomblé do estado do Rio de Janeiro foram visitadas, entre elas o Axé Opó Afonjá (Coelho Neto), a casa de Omindarewá (Raiz da Serra), o Ilê Axé Onan Aiyê Omim (Quintino), a casa de Regina d’Oxossi (Madureira), a de Mãe Martha d’Oxaguiã (Venda Velha) e a de Mãe Nitinha d’Oxum, do Axé do Engenho Velho (Miguel Couto).

preservação da memória cultural da África, “patrimônio simbólico do negro brasileiro” (Sodré *apud* Pessoa de Barros, 2003:27). Compreender o que é uma comunidade-terreiro é fundamental para que possamos prosseguir.

## No Axé das Águas

Rio de Janeiro, Cachoeiras de Macacu. O Ilê Axé Omim, Casa do Axé das Águas, está no lugar certo. Tendo uma rua de terra sem saída como limite oeste a garantir relativa privacidade, goza das benesses de ter o rio Macacu como fronteira leste.

O bom observador logo percebe tratar-se de uma ilha de águas doces: o rio abraça suavemente o chão sagrado, transmitindo aos visitantes uma paz tão profunda e firme quanto o maciço rochoso que lhe serve de fundamento desde o período quaternário.

Vestígios arqueológicos de navios de médio porte encontrados no leito do rio Macacu e relatos de estudiosos da história local falam de um grande rio navegável, sob cujas águas adormecia todo o terreno do ilê – bem como toda a área que vai até a encosta da serra. Quem hoje vê o rio, encachoeirado e com belas e grandes pedras desenhando a superfície, não supõe – a não ser mediante grande esforço criativo – seu passado de embarcações.

Hoje, são outros os barcos que partem do Ilê ou nele atracam. São barcos metafóricos<sup>205</sup> que, tais quais navios negreiros que faziam a travessia do Atlântico,

---

<sup>205</sup> O termo barco designa um grupo de pessoas que passam, ao mesmo tempo, pelo processo de “feitura do santo” (ou “feitura da cabeça”). Estar no mesmo barco, pois, é compartilhar essa experiência. Como metáfora, o termo opera uma translação de sentido e une passado ancestral a presente ritual na figura de linguagem do barco. Cabe perguntar, contudo, se essa figura de retórica corresponde integralmente à definição de metáfora enquanto “transferência de uma palavra para um âmbito semântico que não é o do objeto que ela designa” (Ferreira, 1999: 1326). A definição mais comum de figura de linguagem é a de “desvio” (tropo, do grego *tropos*). Ducrot & Todorov (2001: 251-252) problematizariam: “Será que toda figura é realmente um desvio? (...) Inúmeras figuras só são desvios relativamente a uma regra imaginária, segundo a qual “a linguagem deveria ser sem figuras””. Todavia, perceber se a expressão barco de feitura é ou não figurada não constitui um problema: mesmo que remeta a um fora da designação, nomeia com pertinência um veículo que liga dois

fazem hoje a ligação Aiê-Orum. Capitaneados por um terapeuta de almas; babalorixá que conhece profundamente os segredos das folhas e honra plenamente o título de *bàbálósányin*<sup>206</sup>; e por uma Ialê<sup>207</sup>, Equede Maior, Senhora do Acolhimento e da Magia, seres humanos e Orixás singram entre os dois mundos, lutam pela manutenção do equilíbrio cósmico e atualizam tempo e valores há muito navegados. Outros tempos, outros espaços. Relações outras, encantamento do mundo, sentidos inesperados.

Conhecer os limites do Ilê segundo as definições daqueles que compartilham do espaço sagrado é um exercício intelectual bastante interessante. Como qualquer terreno, o Ilê possui uma delimitação de área privativa: tantos metros de largura por tantos de comprimento. Segundo um informante, essas duas dimensões são bem precisas e definem pelo menos duas fronteiras que devem ser respeitadas com rigor: as dos terrenos vizinhos. As outras duas, a rua e o rio, são

---

mundos distintos. O barco é o tipo de expressão de síntese que, entre os adeptos do candomblé, dispensa explicações raciocinadas, comunicando de forma direta e imediata seus múltiplos sentidos. Eco (2002: 236-242), por sua vez, observando que “nem sempre é fácil distinguir entre metáfora e metonímia”, poderia nos trazer um outro tipo de indagação: apresenta-se aquela expressão como “identidade sêmica” (metáfora) ou constitui um caso de “interdependência sêmica” (metonímia)? Aqui, todavia, em função dos propósitos do estudo, convém tão somente fazer a referência, sem entrar no mérito da problematização.

<sup>206</sup> A “formação” de um *bàbálósányin* (‘pai’ de Ossaim ou Onixegum, senhor dos remédios) envolve o conhecimento de “fórmulas que juntam espécies vegetais a outros ingredientes” (Pessoa de Barros, 1993: 110) com o intuito de lidar com “doenças” e problemas diversos. Note-se que Ossaim não é o senhor das doenças, mas sim dos remédios. Pessoa de Barros também salienta a relação de complementaridade entre Remédio e Oferenda, destacando a associação entre o Orixá das folhas (Ossaim, pai de Remédio) e Ifá (Senhor dos segredos e do sistema divinatório, pai de Oferenda) e a subordinação do primeiro ao segundo (“do ‘doutor-folha’ ao ‘pai do segredo’”). Essa relação está bem expressa no itan que fala do pacto de vida firmado entre Oferenda e Remédio. Esse mesmo itan indica que os remédios dependem dos cuidados sacrificiais para garantir sua eficácia, que o remédio carece da oferenda: “Ifá, aquele que é mais eficaz que remédio” (Pessoa de Barros, 1993: 51). O aprendizado destas fórmulas, assim como de outras informações relativas à saúde e à doença, no cenário africano, “são absorvidas pelos noviços (...) em processo longo que exige o acompanhamento constante da prática dos mais velhos, aliado à memorização das seqüências e dos encantamentos (*ofô*) a elas pertinentes” (Pessoa de Barros, 1993: 110). O conhecimento e manejo das folhas, contudo, é tão importante que há um enunciado em iorubá que diz: “*kósi ewé, kósi òrìsà*” – ou seja, “sem folha, sem orixá”.

<sup>207</sup> Contração de “ia” e “ilê”, ou seja, “mãe da casa”, “mãe da comunidade”.

fronteiras permeáveis para onde é possível, por meio dos rituais<sup>208</sup>, se expandir na relação com o sagrado.

Há, contudo, uma terceira dimensão – que poderia ser mais ou menos compreendida como o terceiro eixo das representações geométricas de espaço – ilimitada, que atravessa o chão e o céu infinitamente, na ligação entre Aiê e Orum. Nas Casas do Axé do Engenho Velho há uma estrutura característica, denominada “poste central”. Sob ele, está plantado o axé da casa. Encimado por uma coroa de Xangô, é a “ponte que estabelece a ligação entre o mundo dos *òrìsà* e o dos humanos” (Pessoa de Barros, 1993: 43). Segundo um informante, “o poste central é fundamento maior do povo do Engenho Velho”. No xirê, os orixás dançam em círculo, ao seu redor, no sentido anti-horário. Com essa dança<sup>209</sup>, constroem um outro tempo e lugar no Aiê: “o caldeirão de energia só gira para a esquerda”. O poste central é o eixo, é o olho do vórtice de energia. Ao seu redor, gira toda a vida do povo do axé do Engenho Velho. Diz um informante: “É ali que está a nossa ancestralidade, a nossa força, a nossa energia, o nosso axé. O nosso passado e nosso futuro dependem do poste central. É como um pião: se não o pusermos para rodar, ele vai perdendo as forças e cai – e, sem ele, todos nós caímos”.

Além dessas três, há uma quarta dimensão, que é o tempo dos Orixás. O tempo dos Orixás é, ao mesmo tempo, não cronológico e histórico: histórias de lutas, de realizações e de ancestralidade estão enganchadas em memórias coletivas

<sup>208</sup> O padê de Exu (que se expande para a rua, em frente aos portões) e o banho das Iabás (que se dá no rio) são exemplos.

<sup>209</sup> Pessoa de Barros (1999a: 109) também explica que “a dança executada nos terreiros obedece a um tipo de orientação lunar, isto é, seguindo a mesma direção dos movimentos da lua. Este astro ainda exerce influência sobre outros aspectos da vida das comunidades-terreiro, relacionados às obrigações rituais e festas públicas”.

singulares. Contínuo e descontínuo, totalidade temporal e fragmentos de tempos, emoção e pensamento, matéria e energia, blocos de sensações e conceitos interagem na sensação e na compreensão de um registro de temporalidade bem diferente daquele no qual nos habituamos a pensar.

Note-se que já aí é possível perceber uma sofisticada elaboração conceitual do espaço-tempo que articula representações familiares (como a de área da geometria plana) com construções intelectuais de uma outra ordem. O que pode parecer uma associação bizarra ganha um sentido claro à medida que é possível, para aquele que pensa e enuncia, participar da realidade vivida nos espaços-tempo e nos rituais sagrados.

Para compreender a ordem desse diferente discurso é preciso extrapolar alguns limites impostos pela ordem do raciocínio habitual que fundamenta os discursos científicos sobre o método (metodologias científicas). Isso significa dizer que a construção do campo, no contexto do candomblé, é um procedimento bastante complexo. É que o problema da delimitação de área geográfica, de intervalos de tempo, de população e de técnicas de interação entre os sujeitos aumenta em dificuldade dado que as dimensões do espaço e do tempo (assim como as dimensões do ser) não são as mesmas de uma investigação usual. No caso específico da grande área da Saúde Coletiva<sup>210</sup>, não há “manual prático de métodos e técnicas de pesquisa” que preveja esse tipo de situação nem que pareça capaz de enquadrá-la em seus esquemas.

---

<sup>210</sup> Só há contribuição possível por parte de uma certa metodologia crítica, mais restrita aos círculos antropológicos e filosóficos.

### **Bori e realização do ser**

*“O sentido é um vapor movendo-se no limite das coisas e das palavras”*  
Deleuze (1988)

Não é nosso objetivo escrever uma etnografia do bori. Vogel; Mello & Pessoa de Barros (2001) já o fizeram com detalhes em um texto que é nossa referência. Há, no entanto, aspectos do ritual do bori que nos levaram a considerá-lo um elemento-chave para o desenvolvimento desta tese.

Bori (ou obori) resulta da contração de bo - alimentar (“dar de comer e beber”) e cultuar<sup>211</sup> - e “ori”, que representa “ao mesmo tempo, uma divindade (o destino) e a cabeça como tal, representando a pessoa na sua existência individualizada” (Vogel; Mello & Pessoa de Barros, 2001: 53) e consiste em “dar de comer e beber à cabeça”. Cabeça/ori não designa somente o que conhecemos como cabeça do ponto de vista da natureza ou da biologia: trata-se de uma “cabeça” da ordem da cultura. Isso não é estranho: por mais coloridos de significados que sejam, a “cabeça” e o “fazer a cabeça” são elemento e expressão essenciais para as mais diferentes culturas. Para as afro-brasileiras<sup>212</sup>, contudo, remete a um sentido de constituição da essência de um ser, de sua singularidade, à confirmação da ligação com o sagrado e, portanto, ao processo de realização do ser.

---

<sup>211</sup> O uso da mesma palavra para designar “dar de comer” e “cultuar” evidencia a importância e a dimensão sagrada da culinária e dos alimentos (por extensão, do sacrifício) na cultura jêje-nagô.

<sup>212</sup> Segundo Lebara da Praia, na “cabeça” (como também se diz na Umbanda) de Pai Pingo, de Belém/PA, “a cabeça é o principal”. Sodré (1999: 179) afirma: “a cabeça (...) é lugar sagrado (...), receptáculo do divino”.

Do ponto de vista jêje-nagô, todos os seres humanos têm um ori – muito embora muitos não o conheçam ou não o reconheçam. Conta um itan que todas as cabeças (oris) são moldadas por Ajalá, um Orixá muito velho, no Orum. Sendo “velho, velho, muito velho mesmo”, Ajalá, o oleiro distraído, nunca constrói uma cabeça igual a outra. Os elementos que as compõem sempre variam em quantidade e em qualidade, de maneira que a repetição (“clonagem”) de um ori é algo rigorosamente impossível<sup>213</sup>. Note-se aí um princípio radical de afirmação da singularidade do ser<sup>214</sup>. Lembrando que o Candomblé não é uma religião de conversão, vê-se abrir aí, também, uma interessante concepção inclusiva, de tolerância e mesmo de convivência, orientada pelo desejo: qualquer um, se assim o *desejar*, pode ser incluído. Como já foi dito, todos possuem um ori. Desejar conhecer sua própria cabeça, isto é, desejar *singularizar-se* ao mesmo tempo em que *se inscreve* no coletivo (desejar seu *um* e *compartilhar*) é o pré-requisito para ser incluído.

Para se ter mais uma idéia da importância da palavra ori no contexto da língua litúrgica nagô basta observar que ela é o radical da palavra que designa o valor maior para todo o seu povo: *Orixá*. Entre os iniciados, é sabido que *ori* e *orixá* formam o destino do ser humano e que “o destino é uma coisa que não se muda, mas que se lapida”.

---

<sup>213</sup> Teixeira (1994: 204) ressalta uma outra conotação: “A distração e a velhice desta qualidade de Oxalá justificam a existência da imperfeição nos Oris, introduzindo no cenário uma peculiaridade: o erro divino. O Candomblé, portanto, pensa e age em relação ao kolori como alguém que pode *ser*, que pode existir socialmente, que deve ser integrado e não hostilizado e/ou afastado”.

<sup>214</sup> O complexo e cuidadoso trabalho de “descobrir” os elementos que compõem uma cabeça (ori) em muito se assemelha à busca do homeopata unicista pelo “remédio único” da pessoa.

Deve-se observar que o ritual do bori tende, basicamente, para dois fins: obter saúde ou fazer com que a pessoa se inscreva<sup>215</sup> no candomblé. O ritual do bori é também uma etapa-chave do processo terapêutico-iniciático a que se submetem os denominados “koloris”. Kolori significa literalmente “sem cabeça”, ou seja, sem origem, sem referência ancestral; e geralmente designa aqueles que, na cultura ocidental moderna, seriam chamados de loucos, doentes mentais ou mesmo pessoas portadoras de transtorno mental. Quem dá de comer à sua cabeça, ou seja, quem passa por todo o processo ritual do bori, deixa de ser um kolori e se inscreve no Candomblé. Teixeira<sup>216</sup> (1998: 112) argumenta que “a perspectiva religiosa do Candomblé consegue lidar com a *[lou]cura* de forma não-reducionista, integrando aqueles que são considerados koloris (literalmente, “sem cabeça”; “malucos” ou “perturbados”) e legitimando sua existência. A integração que se verifica é um processo que elimina – integral ou parcialmente – o caráter acusatório que, em geral, está implícito na classificação louco ou kolori”.

<sup>215</sup> A escolha do verbo “inscrever” parece ser bem adequada. É que, entre outros significados, Ferreira (1999) o define como “escrever, insculpindo”: ou seja, como figura, corresponderia a insculpir o próprio nome na história do candomblé. Inscrever-se também pode significar “perpetuar-se, eternizar-se”.

<sup>216</sup> Com o objetivo de compreender a *[lou]cura*, métodos diagnósticos e práticas terapêuticas realizados no âmbito do Candomblé, Teixeira estudou “as representações que incidem sobre os koloris (literalmente “sem cabeça”), membros de Terreiros que desta forma se autodenominam e/ou são assim denominados pelas comunidades religiosas” (Teixeira, 1998: 91). Uma das histórias de vida que compõem o seu texto é a de Rosa de Oxossi, que conseguiu passar da condição de kolori para a de Ialorixá. Rosa relata: “[hoje] dou aula sobre jogo e odu para Pais-de-Santo e também para psiquiatras, psicanalistas e psicólogos que agora resolveram se interessar e dar importância às coisas da nossa religião” (Teixeira, 1998: 105). João de Obaluaiê, historiador e militante político nos anos 60, esgotou todos os seus recursos financeiros em tratamentos psiquiátricos sem resolver o seu problema (diagnóstico de esquizofrenia grave). Tendo encontrado saída no Candomblé, considera que o bori “é uma das coisas mais sérias do Candomblé (...) é um renascimento”. A história de Ojumilá de Obaluaiê, nigeriano naturalizado brasileiro, é também assaz interessante: depois de passar pela psiquiatria e pela neurologia, sem obter sucesso com terapêuticas medicamentosas, ingressou no Candomblé, graduou-se e cursou pós-graduação em Psicologia na PUC/SP e alcançou o grau de Babalorixá/Oluó. Define o bori como uma “cerimônia em respeito ao ori” (considerando ori como centro da força de um ser humano) que permite ao sujeito encontrar “o seu caminho de equilíbrio” (Teixeira, 1998: 111).

O fato é que, tanto com um propósito iniciático quanto com um mais terapêutico, um objetivo sempre potencializa o outro. Ou seja, participar do ritual<sup>217</sup> do bori sempre fortalece/aumenta a participação do ser no grupo e no seu Orixá (entrelaçamento homem-divindade a que se refere Bastide), ao mesmo tempo em que fortalece/aumenta a saúde. E, no contexto do Candomblé, saúde<sup>218</sup> é axé. “Obter saúde”, pois, significa aumentar o axé. Quando uma pessoa tem seu axé aumentado, todo o coletivo se beneficia. A identificação axé-saúde, corroborada por meio de entrevistas e conversas informais, se traduz, no Candomblé, em uma forte associação entre singular e coletivo: é preciso que ambas as dimensões estejam em equilíbrio, sendo que, quanto maior a potência de *um*, maior a potência do *todo* e vice-versa<sup>219</sup>. Deve-se considerar que esse todo inclui todo o ambiente, a Terra e a vida na Terra, o Aiê, assim como os Orixás e outras entidades do Orum, o além, numa concepção fortemente ecológica e carregada de senso de responsabilidade.

É possível logo perceber que o conceito de saúde, no Candomblé, é positivo, ou seja, não é construído com referência a um estado negativo ou patológico: a categoria “doença” não é, como na medicina ocidental moderna, o constructo referencial. O estado de doença é reconhecido, mas “as causas de males e os diagnósticos subseqüentes apresentam-se indissociados da cosmologia e da

<sup>217</sup> Sodré (1999: 179) lembra que “o rito não é nenhuma técnica externa ao corpo do indivíduo, mas o lugar próprio à sua plena expressão e expansão”.

<sup>218</sup> O conceito de axé guarda uma relação tão interessante com o de saúde que, num ilê, quando uma pessoa espirra, as outras dizem “Axé!”. “Saúde é axé” e “Sem axé, sem saúde” são falas que se repetem nas comunidades-terreiro. Essa unanimidade expressa com clareza o conceito vitalista de saúde que reina no Candomblé.

<sup>219</sup> Note-se aí uma concepção bastante coerente com as idéias contemporâneas de Saúde Coletiva e de Promoção da Saúde.

concepção mágico-religiosa, refletindo o conjunto das relações sociais e os princípios básicos desse universo” (Pessoa de Barros & Teixeira, 2000: 109).

Um dos princípios fundamentais é o de equilíbrio, harmonia. Mediante um sistema divinatório, geralmente o jogo de búzios, algumas substâncias são identificadas e escolhidas para ‘equilibrar’ a cabeça do neófito. Essas substâncias se relacionam a exigências/características do Orixá, a características específicas do iniciante (sujeito singular) e a exigências circunstanciais (que envolvem o aqui-e-agora do singular e do coletivo, do humano e do sagrado). Há, nesse sistema, pois, duas categorias antitéticas<sup>220</sup> que se relacionam por complementaridade (e não por conflito): *gún* e *èró*<sup>221</sup>. O primeiro diz respeito à excitação, à agitação, ao movimento, ao que “levanta”; o segundo, à calma, à estabilidade, ou melhor, à regularidade. Esses dois elementos devem estar em equilíbrio complementar na cabeça do iniciante. Muito embora possa haver um discreto predomínio de um ou de outro, nenhum dos dois deverá exceder ou faltar em demasia. Quanto ao aspecto terapêutico e profilático comumente atribuído ao *bori*, Vogel, Mello & Pessoa de Barros (2001: 56) observam que quando “a decisão de dar um *bori* corresponde à constatação de alguma forma de desequilíbrio, interpretado como signo da vontade do *olóri*, (é) necessário usar substâncias, seja para “levantar”,

---

<sup>220</sup> “Essa antítese, no entanto, não se expressa através do conflito e sim da complementaridade” (Vogel, Mello & Pessoa de Barros, 2001: 55).

<sup>221</sup> Plantas, animais e mesmo seres humanos e Orixás são comumente classificados como predominantemente *gún* ou *èró*.

quando há prostração, seja para “acalmar”, quando o neófito se apresenta conturbado, física ou emocionalmente”<sup>222</sup>.

A doença é equivalente à desordem. Restabelecer ou cultivar a saúde seria, portanto, anular a desordem, reestabelecer ou manter a ordem. Até aí, tudo é muito familiar ao pensamento ocidental hegemônico: para ele, os princípios que associam doença à desordem e saúde à ordem não soam incompreensíveis. Nessa relação, contudo, a ordem representa o *bem* e a desordem o *mal*, sendo a desordem subordinada à ordem<sup>223</sup>. Não há país algum no Ocidente que tenha como lema ou meta a desordem; já a ordem, geralmente associada ao progresso, é cultuada e erigida como bem maior nas repúblicas ocidentais que se constituíram embaladas pelos princípios comteanos<sup>224</sup>. A história das ciências e a história da filosofia demonstram que, no que diz respeito ao método, a ordem é imperatriz. Quase todos os pensadores e/ou cientistas que questionaram o imperativo metodológico da ordem ou que trabalharam a desordem como referência de método sofreram violentas críticas e foram ainda mais raros aqueles que, tendo conseguido obter assento em universidades, conseguiram gozar de uma vida acadêmica “tranquila” ou pacífica.

---

<sup>222</sup> Mais sobre a relação “equilíbrio-saúde”, ver Pessoa de Barros & Teixeira (2000: 109-110) e Vogel, Mello & Pessoa de Barros (2001: 31-66).

<sup>223</sup> Sodré (1999: 143) argumenta que a ética ocidental hegemônica dispõe de “múltiplas vozes” e que “para constituir cada um dos membros da comunidade como sujeitos do desejo comum de continuidade, essas “vozes” investem-se da imagem do *bem* (o ponto para onde convergem as forças do ordenamento da comunidade) e, nesse mesmo movimento, constroem a representação do que será experimentado como negatividade disruptiva ou o *Mal*. Bem e mal não precedem o discurso ético – são por eles constituídos.”

<sup>224</sup> O terceiro princípio, o amor, fica subjacente... Ou pode mesmo ressurgir das cinzas em períodos de exceção, como, por exemplo, no *slogan* do governo militar da república brasileira, no final da década de 1960: “Brasil, *ame-o* ou deixe-o”...

No candomblé, a relação entre ordem e desordem assume um caráter completamente diferente: a ordem não se impõe à desordem. Ao contrário, são categorias que se opõem e se complementam em um equilíbrio dinâmico. Não é possível, pois, nessa concepção, “restabelecer a ordem” simplesmente eliminando a desordem. Somente por intermédio da desordem, por ação da desordem, é possível se alcançar a ordem. Tem-se aí, para a forma de pensar ocidental hegemônica, um paradoxo difícil de se encarar: como reencontrar a ordem sem acabar com a desordem? Em linguagem metafórica, como arrumar a casa desarrumando-a? Entretanto, se pensarmos com Deleuze (1974; 1988) no contexto da sua teoria do sentido, perceberemos que não há contradição no coração daquela enunciação paradoxal<sup>225</sup>. Como bem assinala Deleuze (1974), o sentido é a fronteira entre as palavras e as coisas e não é possível separá-lo (o sentido) da potência do paradoxo. A relação especial (e apenas *aparentemente* contraditória) entre ordem e desordem a que nos referimos anteriormente em muito se assemelha à relação entre as séries significante e significada (excesso e falta) que convergem para um elemento paradoxal – o diferenciante – no processo de construção de sentido (Deleuze, 1974: 53-54; 1988: 200).

Nessa outra forma de pensar, nessa outra lógica (bastante sofisticada, diga-se de passagem), a ordem não é uma condição estática que necessita do silêncio ou da ausência do seu contrário para se manter. Ordem é *paridade*, é equilíbrio entre pares opostos (por exemplo, agitação/calma, positivo/negativo, macho/fêmea).

---

<sup>225</sup> Deleuze (1974: 77) assevera: “A força dos paradoxos reside em que eles não são contraditórios, mas nos fazem assistir à gênese da contradição”.

Esse equilíbrio, contudo, é dinâmico, isto é, não pode prescindir do *movimento*. E o movimento, por sua vez, é a ação do ímpar, ou melhor, da imparidade. “O movimento é a mediação que produz uma comunicação que, por sua vez, restabelece a ordem”, diz Pessoa de Barros (1993: 90). No complexo cultural jêje-nagô, quem faz a comunicação entre humanos e orixás, entre Aiê e Orum, é Exu: o ímpar, o movimento, por excelência. Santos (2002: 133) salienta: “Uma análise da imagem do *Òkòtó* com quem *Èsù* está associado é essencial (...) O *Òkòtó* é o pião que apoiado na ponta do cone – um só pé, um único ponto de apoio – rola “espiraladamente” abrindo-se a cada revolução, mais e mais, até converter-se numa circunferência aberta para o infinito (...) *Èsù* é UM multiplicado ao infinito. Em numerosos textos e cantigas encontra-se essa relação de *Èsù* com o número 1”. Sem essa capacidade dinâmica, atributo de Exu, nada *acontece*, ou como se diz nas comunidades-terreiro: “Sem Exu não se faz nada”<sup>226</sup>. Exu diferenciante, Exu princípio de emissão das singularidades, aquele que não pode ser igual a si mesmo, que “tem também como propriedade o fato de estar sempre fora do seu próprio lugar” (Deleuze, 1974: 54). Para Deleuze<sup>227</sup> (1988: 200), o diferenciante é o que põe as diferenças em relação: “desse modo, a identidade lógica, que a reflexão lhe atribui abstratamente, e a semelhança, que a reflexão atribui às séries que ele reúne, exprimem apenas o efeito estatístico de seu funcionamento sobre o conjunto

<sup>226</sup> Diz Bastide (1978: 182 e 195): “Exu é, para nós, o elemento dialético do cosmos”. Nessa passagem, vários itans são citados para confirmar a função de Exu como “regulador do cosmos, aquele que abre as barreiras, que traça os caminhos”. Fazendo com que os reinos divididos (aiê e orum) se comuniquem e tornando possível a comunicação entre os Orixás, Exu é também considerado a “divindade das intercomunicações”. A título de estímulo à curiosidade, vale a pena transcrever a pergunta de Sócrates a Hermógenes, no *Crátilo* (Platão, 2001c: 155): “E a quem sabe interrogar e responder dás outro nome que não seja o de dialético?”.

<sup>227</sup> Deleuze-Devir-Exu.

do sistema, isto é, a maneira pela qual ele se dissimula necessariamente sob seus próprios efeitos, porque ele *se desloca* perpetuamente em si mesmo e *se disfarça* perpetuamente nas séries”. Quanta semelhança, quanta diferença! A potência do disfarce (malícia, truque, encanto, magia) e a potência do movimento (Exu como princípio dinâmico) são bem conhecidas pelo povo do candomblé. Há também vários itans que se referem a Exu como aquele que anda na fronteira e que, no limite, é a própria fronteira, a linha, a fissura. Exu é o senhor das portas, das fronteiras, dos caminhos, não há quem não saiba disso nos terreiros. “Ódara lô xorô, Ódara lô xorô lónã, Ódara lô xorô ê lô xorô Ódara lô xorô lónã”: reza o canto que “*Odara* pode tornar o caminho difícil, Ele é o senhor do caminho”. Pensando no plano da lógica do sentido de Deleuze, se Exu é o diferenciante, Orixá é Acontecimento, Orixá é sentido: “esta singularidade livre, anônima e nômade que percorre tanto os homens, as plantas e os animais independentemente das matérias de sua individuação e das formas de sua personalidade” (Deleuze, 1974: 110).

Para a relação saúde/doença essas considerações têm uma implicação fundamental: somente a desordem-movimento pode propiciar a ordem-equilíbrio que expressa o estado de saúde. Ou seja, não é eliminando a impureza e a imparidade, não raro associadas ao mal, que se alcança um estado de “pureza” e equilíbrio (equilíbrio/paridade): é somente através daquelas potências do movimento que o bem acontece. Transpondo para a relação saúde-doença, não é eliminando a doença que se obtém a saúde, mas sim *através da doença* – de forma paradoxal para a lógica usual. Pessoa de Barros (1993: 90) observa que “(...) os ritos

de limpeza e/ou purificação (...) vão produzir o bem-estar, advindo da estreita ligação com os òrìsà (...) Os “sacudimentos”, cujo sentido explícito de movimento se encontra na denominação do rito, são realizados com número ímpar de espécies vegetais (1,3,7) e visam a anular (...) um estado de “doença”. Este estado, contudo, não se refere apenas a distúrbios fisiológicos, mas, sobretudo, à ruptura da ligação (falta de comunicação) necessária para o bem-estar (saúde) entre os *ará-ayé* e os *ará-òrun*, entre a oposição binária complementar fundamental, entre a vida e a morte, entre o natural e o sobrenatural (...) A volta à ordem é propiciada pela ação que a imparidade produz, a mutação de um estado de “doença” para o de “saúde” implica, pois, na imparidade, da mesma forma que a ordem/equilíbrio supõe a paridade”.

A idéia de oposição complementar pode ser facilmente compreendida e justificada por aqueles que compreendem os princípios do *tao*, fundamento filosófico da medicina chinesa. Essa idéia de contrários produzindo um movimento essencial/vital (muito embora tenha ela se perdido na história das transformações profundas sofridas pelo *logos*, como já tivemos a oportunidade de discutir) não pode, a rigor, ser considerada estrangeira ao pensamento ocidental: Empédocles de Agrigento, filósofo pré-socrático, teria enunciado: “É preciso que os elementos [fogo, ar, água e terra] permaneçam alternadamente em movimento, sendo ora misturados pelo Amor, ora separados pelo Ódio” (Aristóteles, 1996: 164).

Boff (1998: 11- 23) defende uma tese semelhante: “dia-bólico e sim-bólico”<sup>228</sup> são princípio estruturadores da natureza e do cosmos, dos comportamentos sociais e da própria natureza humana (...) Historicamente, uma linha de interpretação privilegiou o pólo sim-bólico da natureza, quer dizer, o *cosmético* (que vem de cosmos = ordem e beleza) (...) Outra enfatizou o pólo dia-bólico, quer dizer, o *caótico* (que vem de caos = desestruturação) (...) As dificuldades referentes à coexistência do dia-bólico com o sim-bólico se prendem ao fato de serem vistos separados e opostos. Não se toma em conta a conexão, nem sempre visível e não raro misteriosa, existente entre eles. A mútua pertença e complementaridade dentro de um sistema maior (...) O sim-bólico se refaz e se reestrutura continuamente na medida em que se confronta, integra e eleva a níveis mais altos o dia-bólico que carrega sempre dentro de si”.

Essa última enunciação pode ajudar a compreender o sentido da relação *transversal* entre ordem e desordem, saúde e doença, paridade/imparidade, pureza/impureza a que vimos nos referindo na perspectiva caos-cosmológica-religiosa do complexo cultural jêje-nagô, perspectiva esta que torna indissociáveis as instâncias do Aiê e do Orum, da vida e da morte, do natural e do sobrenatural e que confere a Exu o papel de mediador (ou de *translador*), de agenciador dos acontecimentos, “daquele que torna possível”. Todavia, é preciso recordar que, do nosso ponto de vista, não basta a compreensão conceitual, analítica, para se

---

<sup>228</sup> “Símbolo/sim-bólico provém de *sybállein*. Literalmente significa: lançar (bállein) junto (syn). O sentido é: lançar as coisas de tal forma que elas permaneçam juntas (...) Dia-bólico provém de *dia-bállein*. Literalmente significa: lançar coisas para longe (...) Dia-bólico (...) é tudo o que desconcerta, desune, separa e opõe” (Boff, 1998: 11-12).

apreender o sentido pleno. É preciso também ser tomado pelo sentido numa relação de compreensão e de conhecimento que potencializa as dimensões do afecto, do percepto e do conceito.

O bori é um ritual de iniciação que pressupõe, daquele que pretende ‘alimentar’ a cabeça (ori), alguma participação prévia em eventos das comunidades terreiros. Corresponde a um estágio intermediário<sup>229</sup> entre a lavagem de contas e a feitura da cabeça e implica na reconstrução do próprio corpo em outro contexto de significação, na construção de novos sentidos para o corpo. E isso exige a reconstrução do próprio “esquema corporal” – com tudo o que esse conceito designa para a psicologia. No bori, para aquele não nascido em uma comunidade terreiro, os limites do corpo não são aqueles definidos pela imagem especular. Esse, provavelmente, é um dos motivos da “interdição do espelho”<sup>230</sup> durante o processo ritual.

O que permite a expansão dos limites do corpo do Aiê ao Orum, que faz a ligação entre essas duas dimensões e permite a compreensão do processo é o ori, a cabeça [Ori ô!]. Estar bem com a cabeça é estar em equilíbrio, no equilíbrio da “divina proporção”, como vimos anteriormente (Vogel, Mello & Pessoa de Barros, 2001).

---

<sup>229</sup> Segundo Bastide (1978: 32), “O *bori*, então, ocupa realmente posição intermediária no sistema que entrelaça homens e divindades, colocado entre a lavagem de contas, de um lado, e do outro, a iniciação propriamente dita”. Para Vogel, Mello & Pessoa de Barros (2001: 34), contudo, “Quem abre caminho para ingressar nessa vida começa a participar de um tempo cósmico, no instante mesmo em que dá início à sua própria trajetória “no santo”. A primeira estação dessa jornada é o *bori*”.

<sup>230</sup> Durante o bori, é rigorosamente proibido ao participante, ao que alimenta a cabeça, olhar-se no espelho. Os espelhos dos banheiros são cobertos com panos. Além disso, cada vez que o participante necessita sair do local de recolhimento, um mais velho o acompanha e conduz, cobrindo igualmente seu rosto com um pano.

Alimenta-se a cabeça e é por ela que todo o ser compreende seus novos limites. Isso igualmente quer dizer que, junto ao processo de resignificação do espaço, dá-se um intenso processo de resignificação do tempo. Todo e qualquer relógio de pulso ou de parede é abolido. A cerimônia, que se inicia à luz do dia em ambiente de penumbra, logo induz os “viajantes” a um sono suave e irresistível, atemporal. O uso do termo viajante não é aleatório: o ritual do bori é uma viagem, é uma travessia, uma passagem de um mundo a outro, de um espaço-tempo a outro, de um corpo-cabeça a outro. A sensação de sono, que intercala períodos curtos de alimentação e conversas suaves e/ou rezas conduzidas pelo *ebomi* (mais velho), é bastante semelhante àquela dos viajantes. O termo viagem faz ainda mais sentido quando se fala em “barco” de iniciação. Há uma característica que deve ser ressaltada nesse processo de construção de sentido: todo ritual é coletivo. Na feitura de santo, por exemplo, fala-se em barco, no qual navegam os iniciados por 21 dias. O coletivo, todavia, não oprime nem obscurece o singular: cada um vive a sua plenitude, até mesmo o êxtase, na realização máxima de sua singularidade. Essa singularidade, por sua vez, só faz sentido e é expressiva no contexto coletivo. Dessa maneira, singular e coletivo se potencializam na realização do fluxo do axé e na ligação Aiê-Orum da qual falávamos anteriormente. Essa intrínseca ligação de potência positiva entre singular e coletivo produz e reforça todo um processo de identificação ou, para sermos mais coerentes com o conceito de singularidade, processo de subjetivação ou de agenciamento coletivo de enunciação (Guattari).

O ritual do bori é também um ritual de cuidado: o neófito assume uma condição de passividade em relação ao grupo e é muito comum o relato de pessoas sentindo-se como bebês em situação benéfica. Acarinhados, amparados e protegidos, passam cerca de três dias em um ambiente suavemente iluminado, deitados em uma esteira apropriada (*eni*), dependentes e ao mesmo tempo protegidos, tanto pelos mais velhos e sábios quanto pelos Orixás. Como se pode notar, o ambiente criado pelo bori por si só é propício a provocar fortes efeitos terapêuticos: não é à toa que muitos se referem ao bori como um renascimento. Do ponto de vista teológico, em relação a um *itan* de origem, sobre a criação da espécie humana, Vogel, Mello & Pessoa de Barros (2001: 60) caracterizam o *bori* como “dispositivo ritual que operava uma espécie de retorno à cena primitiva, na oficina de *Ajalamo*”. Não é, pois, de se espantar que surjam, nesse ambiente e nesse contexto, atualizações, elaborações e reelaborações de problemas e vivências (assim como de sensações e fantasias) ligados, concreta ou simbolicamente, à gestação, ao parto e ao puerpério, ou seja, a períodos de desenvolvimento anteriores à aquisição da linguagem.

O ritual do bori é todo ele marcado pelo desejo de mudança, pela potência do recomeço, ao mesmo tempo singular e coletivo. No final, há uma reunião de grupo, de fortes efeitos terapêuticos, na qual os que já deram de comer às suas cabeças (*ori-bori*) sentam-se nas esteiras (*eni*), próximo ao poste central<sup>231</sup> (figura

<sup>231</sup> No casas do Axé do Engenho Velho, o poste central é o local onde está “plantado” o axé da casa, constituindo-se como “ponte que estabelece a ligação entre o mundo dos *òrisà* e o dos humanos” (Pessoa de Barros, 1993: 43). Bastide (1978: 70) observa: “Geralmente, o que será enterrado sob o poste central ou mastro litúrgico, será então a “água dos axé” (...) o axé do candomblé deve condensar todos os axé, exatamente como o terreiro é um resumo de todo o território nagô”.

‘arquitetônica’ distintiva das Casas do Axé do Engenho Velho), de frente para os demais membros da comunidade terreiro – entre os quais o babalorixá – e ouvem, do membro mais recentemente iniciado ao mais antigo, palavras livres sobre o processo ritual, a vida em comunidade terreiro, as experiências vividas por cada um na comunidade, as transformações nas suas vidas e nas suas percepções de mundo, além de palavras de incentivo e de felicitações repletas de axé e de desejo de mudança. Nesses momentos, o poder da palavra de veicular axé é ressaltado. Esse momento é fortemente carregado de emoções, que se manifestam em sorrisos insinuantes ou expressivos, lágrimas suaves ou torrenciais. A carga emocional atinge níveis intensíssimos quando um Orixá se manifesta *in corpore* explicitamente em alguém presente (rodante<sup>232</sup>). É impossível calcular ou prever: tudo pode se dar e um momento nunca é igual ao outro. Essa imprevisibilidade, essa incerteza, essa dimensão do surpreendente, da surpresa, é algo que marca até mesmo o mais velho de todos: os relatos confirmam a maravilha da renovação e da intensificação dos afectos (Deleuze), sejam eles mais ou menos conhecidos, sejam eles inusitados. O que cada um vive nesses momentos é incomunicável por meio de palavras, mas as vivências são compartilhadas por todos.

Para pertencer a um grupo de candomblé, a uma comunidade terreiro, é preciso participar desse processo. Entender, apreender, aprender, compreender é extrapolar o nível da representação racional, é “participar” e compartilhar do “ritual-experiência-vivida” (Bastide, 1978: 200). A participação-vivência

---

<sup>232</sup> “Rodante” é uma das designações para aquele que é capaz de manifestar o Orixá no próprio corpo, ou seja, que é habilitado a conter o Orixá em si.

progressiva nos rituais faz “o ser humano *participar* de maneira cada vez mais profunda da natureza e da força dos *Orixá*, permitindo-lhe alargar cada vez mais o ser” (Bastide, 1978: 245). Através dos Orixás a existência se torna mais plena. Na filosofia e no mundo do candomblé, pois, há gradações do ser: esse dado-enunciado nos ajuda a compreender o processo de superação do princípio do terceiro excluído<sup>233</sup> (participação e dialética do ser) no pensamento construído no candomblé e a avançar consideravelmente em relação ao conflito participação x não-contradição sinalizado por Bastide (1978: 272), como veremos mais adiante.

---

<sup>233</sup> Pensando a construção de Territórios existenciais, Guattari (1990: 38) sugere que uma eco-logia mental deve adotar como princípio específico o do “terceiro incluso”: “onde o branco e o negro são indistintos, onde o belo coexiste com o feio, o dentro com o fora, o “bom objeto” com o mau...”.

**Sons, imagens, tatos, gostos e odores: construindo sentidos para muito além da razão discursiva**

“A libido não para de delirar a História, os continentes, os reinos, as raças, as culturas”

Deleuze & Guattari (1976)

O conceito de bori, como vimos, é bem definido. No entanto, os sentidos que adquire para os sujeitos podem ser bastante diversificados. Quando um iniciado tenta explicar verbalmente o que é ori/bori para alguém não iniciado mantém-se sempre aquém dos sentidos que aos termos são atribuídos no contexto do candomblé. A limitação é ainda maior se a forma de expressão é a escrita. Apesar de a força que a palavra falada tem enquanto detonadora e veiculadora de axé<sup>234</sup>, os sentidos não podem ser unicamente compreendidos e comunicados verbalmente: devem ser prioritariamente “sentidos” e vividos. Há aí um jogo de palavras muito significativo: sentido-sentidos-significados-saber-sentir-viver etc.

Afirmar o caráter iniciático dessa outra forma de conhecer não significa dizer que o conhecimento escolar ocidental não possui uma dimensão iniciática, que não é ritualizado e que não é sensível: quer dizer que a dimensão dos sentidos em um é implícita, periférica ou até mesmo descartável (desde que o jogo da

---

<sup>234</sup> “A palavra ocupa um lugar especial nas comunidades, a ela é atribuído o poder de animar a vida e colocar em movimento o *axé* contido na natureza. As intenções, súplicas e o desejo de mudança devem ser verbalizados. É inconcebível pedir aos *orixás* em silêncio, numa abstração ou recolhimento ensimesmado. Os desejos devem ser pronunciados em voz alta e, sob a forma de prece, entoados. A fala (...), para que atinja aos deuses, deve estar em movimento. O som, assim como a palavra (...) conduz e proporciona o *axé*. Acompanhado ou não de instrumentos musicais, possui uma força especial que é zelosamente guardada na memória” (Pessoa de Barros, 1999a: 66). Deleuze (1974: 90) afirma: “Toda palavra é física, afeta imediatamente o corpo”.

dialética racional se impôs no pensamento ocidental) enquanto que, no outro, é explícita e central.

Conhecer é participar e evoluir no conhecimento lentamente. Os mais novos aprendem com os mais velhos, sem saltos nem queima de etapas: “o conhecimento vem com o tempo”, dizem os mais velhos. Esse enunciado, que pretende abolir toda a pressa, contém um refinado poder de síntese ética: é preciso amadurecer para conhecer, é preciso responsabilizar-se pelo conhecimento e pelos atos do conhecimento, é preciso passar por diversas provas de confiança para merecer conhecer, é preciso desenvolver a sensibilidade para se conhecer. Nada disso, obviamente, pode ser feito a toque de caixa. Tão importante ou mais do que o conteúdo de todo conhecimento é o desenvolvimento da responsabilidade comunitária e da solidariedade, do saber o que fazer, e mais: recusar o poder, não se apaixonar por ele. A vaidade é humana, ou melhor, é construída pelo humano, bem como o desejo de saber e poder mais. Na sociedade ampliada (sociedade do Capital), a competição é cultivada e valorizada e isso vai aparecer também, nas mais diferentes situações e relações, na comunidade terreiro. A diferença é que um senso de cooperação comunitária é continuamente estimulado pela cultura religiosa do candomblé, fazendo com que alguns valores que na sociedade ampliada são cultivados sejam na comunidade terreiro justamente o que se deve superar. Como disse um *ebomi*, “não basta estudar, é preciso ter axé, evoluir no axé”.

Segundo Pessoa de Barros (1999a: 65), “o aprendizado é produto da vivência e de um processo iniciático que se concretiza através da transmissão oral do saber”. Nesse processo, texto e contexto interagem para além do código de relação figura-fundo. Quando a expressão do texto é falada ou cantada, como no Candomblé, os sons, os gestos, a expressão corporal e os objetos-símbolo se destacam na construção e na transmissão de sentidos. Cantar, dançar, percutir, falar outra língua<sup>235</sup>, rezar, evocar, louvar, encantar: nesse jogo, o contexto deve ser experimentado (participado) para que o texto faça cada vez mais e mais sentido.

Retomemos e aprofundemos, então, pela importância que adquire no contexto da participação, o debate sobre o corpo. Quando Gato (2003: 89) discute estratégias de “fortalecimento para a comunidade negra” tomando como “ponto de partida a significância e o significado do (...) próprio corpo”, reflete a importância do corpo para a comunidade negra (e, em especial, para a comunidade do candomblé) e nos faz (re)formular uma série de perguntas: O que é um corpo? O que é um corpo de um negro? Que sentidos tem/constrói esse corpo? Que sentidos tem/constrói esse corpo que traz/refaz um passado ancestral? Que sentidos tem esse corpo cujo passado ancestral traz/refaz uma história de dor, dominação, escravidão? Que sentidos tem esse corpo cujo passado ancestral traz/refaz uma história de criações, resistências, superações, de lutas que não

---

<sup>235</sup> Pessoa de Barros (1999a: 67), contudo, observa: “O significado original de cada palavra em *iorubá* foi perdido pela ausência da interligação prática da língua no cotidiano. Persiste, no entanto, o sentido do canto na mente e na consciência do iniciante *nagô* (...) Os iniciados não precisam conhecer a língua *iorubá* na vivência do sagrado. A língua litúrgica é somente empregada nos rituais, especialmente nos cânticos e preces. Os nomes das insígnias, objetos sagrados e louvações e um vocabulário profano reduzido, que circula como um código de grupo, são aprendidos na relação cotidiana com o Terreiro. São palavras (...) inscritas na memória do povo-de-santo”.

cessam? Que corpo é maior, que corpo é menor, que corpo é mais belo? Que corpo refere, que corpo baliza? Qual (is) a(s) cor(es) do corpo? Que pele limita o corpo? Onde está o corpo, no Aiê, no Orum, no meio? Onde termina o corpo, onde começa o Orixá e vice-versa? O que é ordinário, o que é extraordinário? Que corpo natura, que corpo sagrado, que corpo irmandade, que corpo transcende, que corpo resiste, que corpo cultura? Que corpo exprime, se expressa, renega, rebela, insiste? Que corpo se faz e refaz no ser que pode ser cada vez mais?

Consideremos, a princípio, que o corpo não é uma entidade natural e sim construída histórica e socialmente, por ação da cultura<sup>236</sup>: corpo forjado, construído. Sodré (1999: 183) salienta que no candomblé esse processo se dá com tamanha clareza que é mesmo denominado de “feitura”. Contornos, massa e detalhes (forma e conteúdo) não são totalmente determinados geneticamente – assim como, é óbvio, valores, representações e percepções. Essa argumentação não é exterior à psicologia (como discurso científico). Já o enunciado que considera “o corpo humano o veículo da comunicação com os deuses, forças da natureza, que, através da possessão ritual, incorporam em seus ‘cavalos’ ou médiuns” (Pessoa de Barros & Teixeira, 2000: 108) poderia, provavelmente, provocar alguma estranheza. Contudo, de acordo com Sodré (1999: 183), deve-se considerar que “a incorporação da divindade pelo iniciado será sempre uma ponte entre o individual e o coletivo, entre o mito e o aqui-agora histórico. No transe, nada de biologia ou psicologia

---

<sup>236</sup> Augras (2003b: 97), recorrendo ao conceito de *hexis* corporal de Bourdieu (1996), destaca o processo de fabricação cultural do corpo nas religiões de matriz africana e salienta que o saber, nesse caso, não é algo adquirido, mas sim *incorporado*: “o saber iniciático é algo que a gente é”.

como razões explicativas últimas, tão só radicalidade ética”. Vamos, aos poucos, avançando na compreensão desse corpo que, veículo para as divindades<sup>237</sup>, é também “fonte maior da expressão da individualidade<sup>238</sup> humana” (Pessoa de Barros, 2000: 109).

Talvez seja preciso marcar, logo de início, uma importante distinção teórica: quanto aos objetivos, o processo de produção dos corpos-indivíduos (simultaneamente, matéria, meio de produção e produto) que se dá na sociedade disciplinar ocidental, tão bem debatido por Foucault (1988), não pode ser confundido com o processo de construção do corpo que se dá no candomblé: enquanto o primeiro visa o controle, a produtividade e a exploração<sup>239</sup>, ou seja, a produção/reprodução de corpos fortes e dóceis (máximo de força de trabalho-mínimo de força política), o segundo visa a expansão dos limites do corpo, da consciência, o fortalecimento da cabeça/ori (entidade singular) e a conexão humano-divindade, enfim, realização plena do ser no coletivo e do coletivo no ser. No Candomblé, como demonstram Pessoa de Barros & Teixeira (2000), singular e coletivo se entrelaçam fortemente no processo iniciático – o sagrado, o psíquico, o físico e o coletivo formam um complexo que somente a abstração intelectual pode

---

<sup>237</sup> Sodré (1999: 179) salienta que, na visão de mundo nagô, o corpo vincula-se ao sagrado: “o sagrado   parte constitutiva da pessoa tanto pela herança dos ancestrais quanto dos deuses”. Nesse processo, “a experiência sacra   mais corporal do que intelectual” e o corpo, definido com mais propriedade em termos grupais ou ritualisticos, “integra-se ao simbolismo coletivo na forma de gestos, posturas, dire oes do olhar, mas também de signos e inflexões microcorporais, que apontam para outras formas perceptivas”.

<sup>238</sup> Esse   um exemplo do uso do termo “individualidade” que se aproxima fortemente do conceito de “singularidade”, como discutido anteriormente. Outro exemplo   a forma como Sodré (1999) trabalha a questão identitária (indivíduo como singular).

<sup>239</sup> “Para que o homem transformasse seu corpo, sua existência e seu tempo em força de trabalho, e a pusesse   disposi o do aparelho de produ o que o capitalismo buscava fazer funcionar, foi preciso todo um aparelho de coa oes” (Foucault, 2003: 67).

separar. Como é possível perceber, são processos muito diferentes do ponto de vista político – político aqui pensado, *in abstracto*, como correlação de forças na conformação de grupos, comunidades ou mesmo sociedades. Qualquer tentativa de leitura de um processo por comparação superposta ao outro estaria fadada ao insucesso<sup>240</sup>.

Abre parêntese: Foucault (1990; 1988) sustenta que o indivíduo é o constructo, por excelência, da sociedade disciplinar. Nessa perspectiva, o indivíduo é, simultaneamente, meio de produção e produto da sociedade disciplinar, é, portanto um ente disciplinado, alvo do poder. Foucault observa que o indivíduo, na modernidade, é *atravessado* pelo poder, de maneira que o poder não é apenas exercido *sobre* ele, mas *através* dele, *por* ele. Deleuze (1992) & Guattari (1990; 1987; & Rolnik, 1986), por sua vez, fazem referência a um processo de produção de subjetividade dominante<sup>241</sup>, no qual a subjetividade é investida/produzida pelo Capital como meio de produção e como produto (mercadoria). Propõem que se trabalhe com os conceitos de

---

<sup>240</sup> Birman (1995: 35) observa que são numerosos os trabalhos acadêmicos sobre a noção de pessoa que operam um reducionismo psicológico fundamentado no individualismo moderno, “o que certamente produziu como efeito na literatura especializada uma maior dificuldade não só em valorizar dimensões dessa religiosidade (...) como também contribuiu para desconsiderar as faces “pouco católicas” desses cultos, ou seja, suas expressões mais transgressoras, suas dimensões mais sincréticas e heterogêneas”. Sodré (1999: 178-187) também assevera que a concepção africana de corpo (sobre a qual disserta) distingue-se muitíssimo da ocidental.

<sup>241</sup> Guattari (Guattari & Rolnik, 1986: 16) sustenta que a cultura de massa produz, exatamente, indivíduos: “indivíduos normalizados, articulados uns aos outros segundo sistemas hierárquicos, sistemas de valores, sistemas de submissão – não sistemas de submissão visíveis e explícitos, como na etologia animal, ou como nas sociedades arcaicas ou pré-capitalistas, mas sistemas de submissão muito mais dissimulados. E eu nem diria que esses sistemas são “interiorizados” ou “internalizados”, de acordo com uma expressão (...) que implica uma idéia de subjetividade como algo a ser preenchido. Ao contrário, o que há é simplesmente uma *produção* de subjetividade. Não somente uma produção de subjetividade individuada – subjetividade dos indivíduos – mas uma produção de subjetividade social, uma produção da subjetividade que se pode encontrar em todos os níveis da produção e do consumo”. (v. *nota de rodapé 91*)

singular/singularidade ao invés de indivíduo/individualidade, como forma discursiva de escapar das armadilhas de uma filosofia do sujeito a serviço da dominação<sup>242</sup>. Os três autores citados acima concordam com a idéia de que a modernidade produziu o indivíduo como corpo a ser controlado, como desejo do possível e do permitido, como vetor disciplinar. Contra a idéia de produção de subjetividade dominante, Deleuze & Guattari propõem o conceito de agenciamentos coletivos de enunciação, que corresponderiam a processos de subjetivação operados por grupos e coletivos como formas de resistência à dominação e de ação/construção pela libertação. Como dito anteriormente, consideramos, neste trabalho, a construção do Candomblé no Brasil, desde as articulações sincréticas deflagradas nos porões dos navios negreiros, como agenciamentos coletivos de enunciação. Isso justifica o emprego dos termos singular em vez de indivíduo e de construção/reconstrução em vez de produção/reprodução. Fecha parêntese.

No corpo do iniciado habilitado a conter (manifestar) o Orixá se dá o encontro entre duas dimensões da existência: Aiê e Orum (corpo-encruzilhada<sup>243</sup>). Para nós, a palavra “conter” parece ser mais apropriada do que a palavra “possessão” para representar o momento/processo de encontro entre Orixá e ser humano: é que não se trata exatamente de pensar essa relação nos termos do par

---

<sup>242</sup> Nesta tese, a escolha pelos conceitos de singular, singularidade ou mesmo sujeito singular visa tão somente reforçar uma tendência filosófica que problematiza a construção da noção de indivíduo na modernidade. Não se pretende, dessa forma, confrontar os textos da antropologia que trabalham com a noção de indivíduo de uma forma crítica.

<sup>243</sup> Sodré (1999: 181) nos oferece uma observação importante: “investimentos coletivos e individuais entrecruzam-se na territorialidade corporal e, seja na África ou no Brasil, o corpo humano pode ser considerado um santuário”.

“possuir-ser possuído” e sim no sentido da manifestação direta da energia Orixá no ser. Nesse sentido, de acordo com alguns sentidos da palavra conter, o ser que manifesta o Orixá tem-no ou encerra-o em si, mantém-no dentro de certos limites: os limites do próprio corpo. O corpo contém, o corpo recebe, ao mesmo tempo em que o Orixá se contém no corpo do ser humano e nesse corpo-lugar se manifesta e realiza um tempo e um espaço outros. O sobrenatural, o extraordinário, o transcendente, se realiza nos corpos de homens e mulheres, os Orixás “descem” nos corpos (corpos pontos-de-encontro). “O corpo do iniciado é uma metáfora da divindade”, diz Muniz Sodré (*apud* Pessoa de Barros, 1999b: 78). É preciso, contudo, ler com atenção o enunciado de Sodré. A manifestação não é apenas uma representação sígnica. O rosto manifestado não é uma máscara do rosto de um deus: é o rosto de um deus. Os símbolos do ritual são não sígnicos, “não são redutíveis aos cânones de uma escrita”<sup>244</sup>: “O símbolo negro é “somático”, no sentido de que reivindica a presença concreta do corpo, para que se realmente e transmita a força necessária à plenitude do indivíduo e à expansão do grupo” (Sodré, 1992: 118-119). A transcendência se torna imanência na magia da incorporação: “É justamente a disjunção entre o mundo humano e o divino que todos os rituais do candomblé buscam negar: o sacrifício que implica a passagem de substância de um domínio para o outro; a iniciação, que consiste na fixação de um duplo do orixá sobre o aiê... e finalmente o transe e a possessão que durante

---

<sup>244</sup> “Apreensão puramente lingüística de cântico, por exemplo, não dá conta do seu sentido real”, porque a língua não basta para restituir o vigor no cântico, fruto do tempo e do lugar de sua prolação. E dentre os muitos lugares (visíveis, invisíveis, palpáveis, impalpáveis) convocados pelo símbolo para a execução do ritual, o do corpo aparece em primeiro plano” (Sodré, 1992: 118).

um breve instante, necessariamente passageiro, suspende todas as distâncias entre o Aiê e o Orun, fazendo com que os orixás encarnem nos homens e transmitam assim a esses algumas coisas da sua essência divina” (Goldman *apud* Birman, 1995: 34). In-corporados, podem os Orixás, realizados nos corpos dos iniciados<sup>245</sup>, tocarem e serem tocados; podem abraçar e serem abraçados. Descem ao Aiê e não assumem uma imagem des-humana, manifestam-se em corpos humanos: “não existe aí nada de imaginário, tudo é imediato e real” (Sodré, 1992: 119). O símbolo, pois, não é representação, o corpo-símbolo é realização<sup>246</sup>.

O corpo, aí, é um lugar, e um lugar que aparece em primeiro plano. E o que pode um corpo<sup>247</sup>, ali, onde “a linguagem não pode representar o pensamento, de imediato, na sua totalidade” (Foucault, 1985: 97); ali, onde o real do discurso está “acima do nível habitual da expressão lingüística” (Lévi-Strauss, 1975: 242)? Esses corpos super-expressivos manifestam milênios de história e de memórias, fazendo com que se encontrem, no corpo-sujeito e no coletivo-corpos, o contínuo e o descontínuo, a dor e o prazer, a opressão e a mais tenra liberdade, o sofrimento

<sup>245</sup> No Ketu, a cada ori (cabeça), corresponde um único Orixá. Um iniciado (raspado, feito) manifesta um e somente um Orixá, o seu “Orixá de cabeça”. O seu corpo é encarado como morada ou abrigo da divindade. O ser humano, portanto, precisa cuidar-se. Daí a necessidade de se cultivar uma boa saúde (um corpo bem cuidado é expressão/manifestação disso).

<sup>246</sup> Com base nas categorias da reinterpretação histórica e da reterritorialização do sujeito e buscando em Bourdieu (1996) um conceito que supere a noção clássica de representação e que permita escapar da escolha alternativa entre “arbitragem objetivista” e “engajamento subjetivista”, Sodré (1999: 168) define “enunciados performativos” como aqueles que “fazem acontecer o que eles enunciam”. Bourdieu (1996: 112), por sua vez, os define como aqueles que “*pretendem* fazer acontecer o que eles enunciam”. Observe-se que há entre as duas definições uma diferença sutilíssima: é a inclusão do verbo ‘pretender’ pelo autor francês. Não se deve crer que se trata de mero acaso: enquanto Bourdieu (1996, 1998) está engajado na crítica da reprodução das relações de força objetivas nas relações de força simbólicas (a eficácia performativa do discurso se fundamenta na autoridade daquele que o enuncia), Sodré está implicado positivamente na luta discursiva nagô para fazer valer a sua reinterpretação (ou tradução) da realidade.

<sup>247</sup> Sodré (1999: 179) lembra que a pergunta ‘como vai você?’ geralmente é feita, na tradição jeje-nagô, pela sentença: ‘ara ré o lê?’, que significa literalmente ‘o seu corpo pode? O seu corpo está forte?’.

difuso e a realização do ser. Os corpos manifestados, energizados, plenos de Orixá e de ser, são capazes de realizar feitos incríveis, tais como carregar na cabeça, sem se queimar, um vaso de barro em brasas, tal como se dá no rito *ajerê* (ou *izô*<sup>248</sup>) de Xangô; ou mesmo, numa primeira manifestação abrupta<sup>249</sup>, ser arremessado pelo ar, a metros de distância e cair sobre bancos de madeira sem sofrer um único arranhão, sem nenhuma contusão.

A palavra-conceito que mais pode ajudar a compreender esse real na sua plenitude é o que Deleuze & Guattari (1992) chamam de “bloco de sensações”, um composto de afectos e perceptos. Tudo ao mesmo tempo, apreendido de forma direta e imediata pelo corpo (sem exclusão de pensamento e intelecto), com toda a “violência” (ou força) que isso pode se dar. As contrações do transe, as mãos e/ou varetas (*aquidavis*) nos atabaques, as intensidades das danças, as emoções dos cânticos, os cheiros que emanam da preparação das comidas sagradas, a energia dos Orixás, tudo interage na construção de durações que parecem, às vezes, como surgem nas falas, estar “fora do tempo”. Nesses momentos, sentidos são construídos, reconstruídos ou reforçados pelo coletivo; sentidos que escapam às palavras, que escapam às representações (dado que não há “ausência”) e que transformam o real do grupo. “Não é (...) que um se transforme no outro, mas algo passa de um ao outro. Este algo só pode ser precisado como sensação [bloco de afectos-perceptos]. É uma zona de indeterminação, de indiscernibilidade, como se coisas, animais e pessoas (...) tivessem atingido, em cada caso, este ponto (todavia

---

<sup>248</sup> Nome que recebe o rito quando se refere aos Voduns (no caso, relação Badé-Xangô).

<sup>249</sup> Acrescente-se ao exemplo o fato de tratar-se do corpo de um pastor evangélico de orientação calvinista.

no infinito) que precede imediatamente sua diferenciação natural. É o que se chama um afecto” (Deleuze & Guattari, 1992: 225). O rodante alcança um estado-lugar em que ele não pode mais distinguir-se de seu Orixá, e manifesta/exprime o Orixá que nele se contém. O estado ideal de um ogã: não distinguir suas mãos do atabaque – que no candomblé também é energia sagrada – e sentir-se ele mesmo ritmo, som, energia indistinta, força indescritível, vivência singular. No ritual, cada um experimenta/vivencia as mais diferentes intensidades, vive blocos distintos de sensações: a singularidade é o elemento comum que as une.

Para Deleuze & Guattari (1992: 225), “Só a vida cria tais zonas, em que turbilhonam os vivos, e só a arte pode atingir e penetrá-la, em sua empresa de co-criação. É que a própria arte vive dessas zonas de indeterminação, quando o material entra na sensação como numa escultura de Rodin. São blocos. A pintura precisa de uma coisa diferente (...) a potência de um fundo capaz de dissolver as formas, e de impor a existência de uma tal zona” em que não se sabe mais quem é Orixá e quem é humano. Pois bem, se um afecto é um devir não humano do homem, podemos falar em devir-Orixá, em afecto-Orixá. Potência máxima da singularidade: para cada cabeça (ori) um Orixá singular. Segundo Deleuze & Guattari (1992: 236), “às forças cósmicas ou cosmogénicas correspondem devires-animais, vegetais, moleculares: até que o corpo desapareça no fundo ou entre no muro, ou inversamente que o fundo se contorça e turbilhone na zona de indiscernibilidade do corpo. Numa palavra, o ser de sensação não é a carne, mas o composto das forças não-humanas do cosmos, dos devires não-humanos do

homem, e da casa ambígua que os troca e ajusta, os faz turbilhonar como os ventos. A carne é somente o revelador que desaparece no que revela: o composto de sensações”. Sem querer, parece que os autores tocam e são tocados (afectam e são afectados) por devires-candomblé.

Orixá-afecto, corpo-percepto. “Não é esta a definição do percepto em pessoa: tornar sensíveis as forças insensíveis que povoam o mundo, e que nos afetam, nos fazem devir?” (Deleuze & Guattari, 1992: 235). Os cantos, as danças, o batuque, os odores: são vetores, são linhas de força. São expressão, comunicação e condição de possibilidade do devir. São planos de composição: “Composição, composição, eis a única definição da arte. A composição é estética (...) e a composição estética é o trabalho da sensação” (Deleuze & Guattari, 1992: 247).

Por simples inferência, seria possível substituir a palavra *arte* por *candomblé* nas citações acima. Pode-se perfeitamente tomar de empréstimo os enunciados de Deleuze & Guattari sobre a arte para se refletir sobre o candomblé. Desse ponto de vista, estaria o candomblé, como plano de composição, muito mais próximo do conceito de arte do que do senso comum intelectualizado de religião: “Talvez seja próprio da arte passar pelo finito para reencontrar, restituir o infinito (...) A arte quer criar um finito que restitua o infinito: traça um plano de composição que carrega por sua vez monumentos ou sensações compostas, sob a ação de figuras estéticas” (Deleuze & Guattari, 1992: 253).

Obviamente, estamos a torcer e retorcer os enunciados de Deleuze & Guattari como se faz com uma toalha molhada. Essa, aliás, seria uma

recomendação dos próprios autores: gostariam de se surpreender com desdobramentos inesperados<sup>250</sup> dos seus pensamentos. Deleuze (1992: 218) diria que “Acreditar no mundo significa principalmente suscitar acontecimentos<sup>251</sup>, mesmo pequenos, que escapem ao controle, ou engendrar novos espaços-tempos, mesmo de superfície ou volume reduzidos”. Se para eles a religião está fora da proposta de problematização<sup>252</sup> e ação, restam duas explicações: ou pouco conhecem o candomblé ou não é o candomblé uma religião. Talvez as duas: afinal, uma religião de não conversão, não excludente, não canônica, sincrética e que “dispõe de reservas extraordinárias de meios de expressão não-logocêntricos, podendo se articular em formas de criação totalmente originais” (Guattari & Rolnik, 1986:72) não é mesmo um lugar comum<sup>253</sup>.

Talvez se deva falar um pouco de uma relação especial com o tempo, quando o passado, na duração do ritual, se torna contemporâneo do presente que ele foi. Sodré (1992: 116) fala em “eterno presente”. Cremos, todavia, que o enunciado construído por Deleuze (em estudo sobre Bergson) é mais elucidativo: “O passado jamais se constituiria se ele não coexistisse com o presente do qual ele é o passado. O passado e o presente não designam dois momentos sucessivos, mas dois elementos que coexistem: um, que é o presente e que não pára de passar; o

<sup>250</sup> Desde que, obviamente, fossem desdobramentos de enfrentamento. Para Deleuze, “não se deve perguntar qual é o regime mais duro, ou o mais tolerável, pois é em cada um deles que se enfrentam as liberações e as sujeições” (Deleuze, 1992: 220).

<sup>251</sup> Acontecimento, para Deleuze, é *sentido*.

<sup>252</sup> “A Figura é como a fabulação segundo Bergson: tem uma origem religiosa. Mas, quando ela se torna estética, sua transcendência sensitiva entra numa oposição surda ou aberta com a transcendência supra-sensível das religiões” (Deleuze & Guattari, 1992: 249).

<sup>253</sup> Além disso, deve-se salientar, de acordo com Silva (2000: 181) que “No candomblé não se reconhece uma hierarquia sacerdotal única à qual os mais variados terreiros se submetam”.

outro, que é o passado e que não pára de ser, mas pelo qual todos os presentes passam (...) A idéia de uma contemporaneidade do presente e do passado tem uma última conseqüência. O passado não só coexiste com o presente que ele foi, mas – como ele se conserva em si (ao passo que o presente passa) – é o passado inteiro, integral, é *todo* o nosso passado que coexiste com cada presente” (Deleuze, 1999: 45-46).

Isso nos ajuda a pensar em uma duração que mistura, miscigena, sincretiza tempos e espaços (lugares), Aiê e Orum, homens e orixás em um milagre palpável: um milagre que dança, um milagre de som, um milagre de ritmo, um milagre de religião, de manifestação do sagrado no ordinário. Desse encontro entre sagrado e humano, entre ordinário e extraordinário, entre Orixá e ser humano, entre Aiê e Orum, entre tempo cronológico e ausência de tempo, surge uma realidade irreduzível tanto a um aspecto quanto a outro: surge uma *outra* realidade, na qual o ordinário e o extraordinário não são mais os mesmos; na qual Orixás e humanos se tocam e se transformam, constroem e reconstroem o mundo<sup>254</sup> e as formas de pensar, viver e sentir; na qual tempo e lugar se tornam outros. Deleuze (1999: 56) constrói uma frase muito interessante: “É preciso que a lembrança se *encarne*”<sup>255</sup>. Sodré (1992: 117) corrobora: “o impulso ritualístico é atemporal, mas não é inconsciente (não pressupõe nenhum recalçamento, à maneira de Freud), nem

---

<sup>254</sup> “Em seu processo de atualização, a lembrança não se contenta em operar essa translação que a une ao presente; ela opera também a rotação sobre si mesma para apresentar, nessa união, sua “face útil”” (Deleuze, 1999: 51).

<sup>255</sup> O enunciado continua: “não em função do seu próprio presente (do qual ela é contemporânea), mas em função de um novo presente, em relação ao qual ela é agora passado. Essa condição é normalmente realizada pela própria natureza do presente, que não pára de passar, de ir adiante e de cavar um intervalo”.

pertence à ordem do imaginário<sup>256</sup>. Pelo contrário, o ritual manifesta rigorosamente o real do grupo”.

Quem vive o mundo do Candomblé vive um mundo bem diferente. Mesmo estando fora do lugar-tempo da comunidade terreiro, vive (em) outros sentidos, participa de um cotidiano diferente, no qual coisas e relações aparentemente ordinárias ganham sentidos inusitados que escapam à compreensão comum. Iniciar-se no mundo do Candomblé e ir lentamente aumentando seu grau de participação na comunidade e no Orixá pode significar “a possibilidade de se descobrir enquanto pessoa e, ao mesmo tempo, estabelecer elos religiosos e sociais permanentes” (Pessoa de Barros, 2000: 113). E isso não pode ser considerado pouco, principalmente quando se tem a “sensação de não ser nada, de não ter importância”, como salienta uma freqüentadora, servidora pública estadual...

---

<sup>256</sup> “A noção de imaginário implica a idéia de uma outra margem, para além do real, onde não há coisas nem corpos, aonde vão desembocar os termos projetados do real” (Sodré, 1992: 117).

### *O princípio da reciprocidade e o fluxo do Axé*

“É no mínimo uma miopia teórica e no máximo uma completa ingenuidade culturalista supor que a problemática dos cultos afro-brasileiros se resolva apenas na dimensão simbólica”  
Muniz Sodré (1999)

Os membros das comunidades de terreiro desempenham um papel importantíssimo no fluxo e no aumento do axé: o respeito ao princípio da reciprocidade. Bastide (1983), em texto sobre a lavagem de contas, na passagem sobre "a concepção africana de personalidade", ressalta a idéia da reciprocidade de direitos e deveres e articula essa idéia com as de Ser e de graus do Ser. E aí temos uma discussão muito importante: seguindo o princípio da identidade, o Ser *é* ou não *é*. A idéia de ser em diferentes graus rompe com esse princípio lógico e também com o da não-contradição: não se pode ser e não-ser ao mesmo tempo. Mas é o que se dá quando pensamos em graus de ser: ser e não-ser num devir contínuo se articulam para fora da lógica usual. Para Bastide (1983: 372), “A lavagem das contas faz o indivíduo adquirir 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". Uma consequência dessa forma de pensar é a fragilização do princípio de normalização. O fato de haver graus do ser faz com que o singular seja a norma, com que a diferença seja o comum (a diferença funda a repetição). Isso é fundamental: contra uma psicologia da *normalidade* (e uma psicopatologia correspondente), uma espécie de "somatopsicologia" da *singularidade*.

Bastide (1983: 373) lembra que o candomblé é uma ética e que a iniciação "retira a pessoa do caminho fácil da vida profana para fazê-la tomar um caminho cheio de perigos". Quanto mais se avança na relação com os Orixás, maior é a responsabilidade do Ser para com eles, pois é deles que se recebe o Ser e o grau do Ser; que o Ser se torna o que é. Isso implica mudanças cada vez mais intensas na maneira de viver a vida. A convivência com o Sagrado pode aumentar a potência do Ser ou, como lembra bem Bastide, remeter ao perigo da despotencialização e do enfraquecimento, se a lógica da reciprocidade é desrespeitada. Mas há um aspecto que salta aos olhos no texto de Bastide e que é corroborado pela vivência em uma comunidade-terreiro e pelas falas dos sujeitos: a despeito de se chegar ou não aos últimos estágios da carreira iniciática, aquele Ser que vivencia e compreende o candomblé para além da linguagem e do conceito sofre uma metamorfose espetacular: a conversão a um Outro sistema de valores, de relações interpessoais e de sentidos existenciais-cosmológicos é de tal monta que é mais correto falar não em "conversão", mas em "revolução do Ser".

A ameaça do perigo e do infortúnio (principalmente aquela oriunda do desrespeito ao princípio da reciprocidade), porém, não é o que assegura a transformação do Ser no mundo do candomblé<sup>257</sup>. A idéia de liberdade fundada nos princípios do contrato burguês, a despeito de ser ilusória, parece por demais tentadora para ser abandonada em nome de uma ética que prevê o aumento de limitações e de interditos sem possibilidade de negociação. No entanto, há algo específico: um movimento do Ser, que envolve fortes emoções e desejo de cultivar o fluxo do axé, parece fazer “o obrigatório transform[ar]-se no desejável, e o que de outra forma talvez não passasse de uma limitação incômoda, pass[e] a fazer sentido como ideal” (Vogel, Mello & Pessoa de Barros, 2001: 94-95). Nessa perspectiva, axé é força, é condição de existência, é desejo.

O princípio da reciprocidade não é uma lei de troca simples. Respeitá-lo significa participar de uma corrente de axé. A corrente de axé precisa ser mantida, alimentada ou mesmo expandida, para que o equilíbrio entre Aiê e Orum seja mantido. Esse equilíbrio, por sua vez, é um equilíbrio dinâmico: diz respeito a fluxos de energia. No candomblé, pois, as regras de proibição (-) (interditos) e de prescrições (+) não são apenas normativas. As leis não são puras formas vazias. Todo enunciado de interdito ou de recomendação está ele mesmo impregnado de axé, pois a palavra libera e veicula axé. O axé precisa da “palavra falada” para ser

---

<sup>257</sup> Todas as religiões oferecem a possibilidade da proteção. E muitas igrejas neopentecostais parecem jogar hoje com isso para aumentar suas fileiras. Promovem, em vez de uma relação de reciprocidade com deuses intermediários, a idéia de um amor incondicional de um Deus Supremo que, além dele, admite apenas a unidade na figura do Cristo-Espírito Santo (recusando qualquer mediação).

“detonado”<sup>258</sup>. Enunciar não é apenas discursar, é transmitir axé. Essa distinção é fundamental.

Dentre os rituais essenciais, vitais para a manutenção do equilíbrio dinâmico entre Aiê e Orum, entre mundo natural e sobrenatural, entre vida e morte, há aquele que mais embaraça e constrange os “estrangeiros” e que deixa qualquer ecologista pós-moderno de plantão “de cabelo em pé” à simples menção do seu nome: sacrifício ou matança. Faz-se necessário pensar um pouco sobre ele, mas sim tentando compreendê-lo *por dentro* e não por intermédio de conceitos pré-construídos e da projeção de um sistema cultural sobre outro. De fato, toda e qualquer interpretação que não provém, nesse caso específico, do interior da comunidade, principalmente aquelas formuladas por meio da fantasia de fiéis de outras religiões, tende a ser *pré-conceituosa*. De fato, são pouquíssimas as pessoas que podem participar dessas cerimônias, pois, como salienta Santos (2002: 21), “a aquisição de conhecimentos é uma experiência progressiva, iniciática, possibilitada pela absorção e pelo desenvolvimento progressivo de qualidades e de poderes. O acesso a determinados ritos está em relação direta com o grau de iniciação e com a capacidade física e espiritual do indivíduo de assistir e de participar de uma experiência durante a qual são liberados e estão presentes forças e poderes dificilmente manejáveis”.

A oferenda sacrificial é um ritual indispensável para todas as comunidades do que chamamos de complexo cultural jêje-nagô, pois desempenha uma função

---

<sup>258</sup> “Axé é a força contida em todos os elementos naturais e seres, porém necessita de certos rituais e da palavra falada para ser detonado ou dinamizado” (Pessoa de Barros & Teixeira, 2000: 116).

de reciprocidade constitutiva (não só da comunidade, mas de todo o universo) que é a restituição e redistribuição do axé. Santos (2002: 223) assinala: “Devolvendo e fortalecendo as entidades sobrenaturais uma parte do *àse* do qual ele mesmo se “nutre”, assegura não só sua própria sobrevivência e seu pleno desenvolvimento, mas também a possibilidade de futuros nascimentos”. Ou seja, fazendo circular o axé, restituindo-se uma parte do axé (energia vital) que fora enviado do Orum, evitam-se mortes prematuras, garante-se a continuidade da comunidade e mesmo da espécie humana, bem como de todo o mundo natural (Aiê). Ora, se todo nascimento é resultado de um desprendimento de matéria e de uma transferência (perda) de axé do Orum (para o Aiê), a restituição de axé é o que garante a manutenção da circulação da energia vital. Como destaca Santos (2002: 223), com base em um itan, “[Exu] consegue, através do pacto, fazer aceitar oferendas-substitutos<sup>259</sup> que, segundo o contexto ritual, veicularão uma combinação particular de [axé]. Deve-se ter presente que qualquer que seja essa combinação, sempre uma parte dela está substituindo a vida de seres humanos”. O processo de substituição-simbolização tem seus limites: é que a restituição do axé não pode prescindir da desintegração de matéria individualizada, isto é, para restituir o axé é preciso liberá-lo (na condição de energia que vitaliza) de um ser vivo. Há aí, como se pode notar, um sofisticado princípio lógico de “conservação e distribuição

---

<sup>259</sup> “Assinalamos que a restituição de [axé] era veiculada por oferendas-símbolos que devolviam às massas-progenitoras as substâncias-signos que lhes permitissem gerar novas porções individualizadas (...) A combinação de oferendas-símbolos *substitui* e *representa* não só os seres humanos, mas também, por extensão, tudo o que se desprende dos progenitores míticos, particularmente aquelas espécies das quais se beneficia o ser humano” (Santos, 2002: 225).

da energia” que se expressa na dinâmica nascimento-morte-renascimento e que não contém nada de bárbaro ou absurdo, nem mesmo contraditório.

Por outro lado, não se deve compreender esse processo como um ritual mecânico de troca simples ou de mera equivalência energético-econômica. Há todo um conjunto de elementos éticos, que incluem respeito, gratidão e amor aos Orixás, bem como um exercício de desafio à soberba, de reconhecimento da finitude e dos limites da humanidade.

Há nesse ritual, ainda, um processo de fortalecimento dos laços comunitários que se expressa no consumo coletivo do animal sacrificado. Retirados os elementos-axé que serão oferecidos aos Orixás, tudo será aproveitado pelo grupo, tudo será transformado em alimento ou elemento sagrado (couro para atabaques, penas para rituais etc). Das penas às cartilagens mais finas, dos chifres aos miúdos, tudo será sacralizado para que depois possa ser aproveitado, tudo será *co-mido* e *co-mungado*. Olhando desse ponto de vista, bárbaro mesmo é o processo industrial que, de forma cruel e impiedosa e visando fundamentalmente o processo de acumulação do Capital, serve nos balcões e mesas do mundo inteiro toneladas de hambúrgueres, salsichas, lingüiças e outros quitutes que são devorados sem nenhum estranhamento ou horror.

O respeito aos princípios, por sua vez, atende a uma necessidade de dinâmica funcional: o fluxo contínuo do axé, sem barreiras, obstáculos e obstruções é necessário à manutenção da vida. Se o fluxo do axé é obstaculizado ou obstruído, sobrevêm infelicidades, sofrimentos, tragédias, epidemias, desânimo. Em

comunicação oral, José Flávio Pessoa de Barros salienta que desânimo é uma palavra (ou estado) bem apropriada para indicar falta de axé. Etimologicamente, desânimo remete a *des-animus*, *des-anima*: negação ou ausência de força, de pensamento, de alma.

Deve ficar bem claro, no entanto, que não se trata de um processo que se possa pensar enquanto “punição pelo pecado”<sup>260</sup>. O que está em jogo é a participação de todos no processo de manutenção-fluxo do axé. Veja-se um exemplo claro, no contexto das ações ordinárias, cotidianas: se a comunidade joga lixo no rio, com o tempo o rio vai se assoreando, os peixes morrendo. O axé vai deixando de circular. A energia-Orixá, Oxum ou Obá, *des-amada*<sup>261</sup>, abandona o leito do rio. O rio, por conseguinte, deixa de ser fonte de vida, prazer e provisão para tornar-se causa de sofrimento. Uma explosão nuclear, por sua vez, de forma mais violenta, rápida e extraordinária, acabaria com a energia vital (eliminando o axé e afastando os Orixás).

As intempéries que advém do desrespeito ao princípio do fluxo de energia<sup>262</sup> não são punições, são conseqüências naturais (previsíveis, mesmo) de ações ou de falta de cuidado (ou do “erro”). Um informante argumenta: “não existe um ser racional, candomblé é relação com a natureza, é energia. Se o vento leva uma casa, foi Oiá. É assim com os rios, o mar, as chuvas, os raios. Tem que ver o que houve, consultar Ifá, agradar o Orixá, ter cuidado, ver o que se fez e o que se deixou de

<sup>260</sup> Como disse um babalorixá: “Para nós não existe o pecado. Existe sim, o erro, e as conseqüências do erro”.

<sup>261</sup> A ligação, a força de união, é desfeita.

<sup>262</sup> Observe-se que essa idéia de fluxo é fundamental: equilíbrio, no candomblé, é sempre dinâmico, nunca estático.

fazer, tentar não errar de novo, tentar acertar”. Note-se aí, contudo, uma perspectiva *ética* (responsabilidade fundada nas relações), *estética* (o belo é o que é bom e flui) e, sobretudo, *desejante*: *tentar acertar/não errar na relação com os Orixás e na vida sobre a terra (Aiê), com a terra, com os outros: “Oxalá vingue! Que tudo dê certo!”*.

Os enunciados produzidos no âmbito do candomblé são *eco-lógicos*, no sentido mais pleno da palavra. Participar do candomblé é igualmente zelar pela casa (*eicos*); seja ela a sua moradia, o Ilê, os rios ou toda a natureza (a Terra como um todo). O processo que associa ou identifica cada elemento ou força da natureza aos Orixás<sup>263</sup> faz com que o candomblé seja, provavelmente, a cultura religiosa mais ecológica de todas (diga-se mesmo, ecologicamente fundamentada). A noção de casa (ilê), porém, é bem diferente da noção usual: a casa é o mundo, o mundo é a casa. Cada fragmento é o todo, assim como o todo está em cada fragmento.

O equilíbrio da casa é igualmente dependente do equilíbrio nas relações entre os humanos, nas relações entre humanos e Orixás e do equilíbrio nas relações entre os Orixás. Note-se que, nesse sentido, a noção de ecologia ultrapassa a esfera estritamente ambiental<sup>264</sup> para ganhar as dimensões comunitária, social e cósmica.

O axé é a força vital que circula e anima todo o Aiê e o Orum. O axé não é para ser acumulado e/ou restrito. O axé deve circular e ser distribuído para todos,

<sup>263</sup> No Candomblé, a fronteira entre ser ou pertencer a um Orixá é bastante sutil. Pense-se, por exemplo, no caso das folhas e sua importância fundamental para todos os processos rituais; na associação Oxum-rio, Oiá-vento, Iemanjá-mar, Oxossi-mata, Xangô-raio/trovão, Onilé-terra; entre outros.

<sup>264</sup> Aquela sobre a qual uma “pequena minoria de amantes da natureza ou de especialista diplomados” (Guattari, 1990: 37) exige controle.

cada vez mais e melhor<sup>265</sup>. Caso contrário, não há alegrias consistentes e duradouras sobre a terra. Nenhum ser - nem nenhum *lugar* - deve ser privado do Axé. Há um fragmento do itan do “Odù Òse Tùwà” que, de forma indireta, se refere a isso: “Axé se expandia e se estendia sobre a terra. / Sêmen convertia-se em filhos, / homens em seu leito de sofrimento se levantavam, / e todo o mundo tornou-se aprazível, / tornou-se poderoso. / As novas colheitas eram trazidas dos plantios. / O inhame brotava, / o milho amadurecia, / a chuva continuava a cair, / todos os rios transbordavam, / todo mundo era feliz” (Santos, 2002: 159).

Como se pode perceber, o candomblé é mais politizado<sup>266</sup> do que se costuma pensar: a política, como arte da correlação entre os homens, é inerente ao pensamento mágico que aí se processa e se manifesta numa lógica da *distribuição-fluxo* que se opõe à *lógica da acumulação do capital*. Note-se, portanto, que não é correto interpretar as trocas simbólicas e as relações sociais de produção que se dão no candomblé por sobreposição à lógica do Capital. Isso ganha um sentido claro quando Vogel, Mello & Pessoa de Barros (2001) compartilham reflexões sobre o Mercado e o Sagrado, indicando que o mercado, enquanto lugar de trocas simbólicas, desempenha no candomblé um papel iniciático. Ao contrário do mercado do mundo do Capital, no Mercado afro-brasileiro a mercadoria desempenha papel secundário - se há uma comparação metafórica possível, poder-

---

<sup>265</sup> Clastres (1978) já mostrara que ter um *status* elevado nas comunidades ameríndias latino-americanas implicava, ao contrário do que ocorre na cultura ocidental hegemônica baseada nas relações de acumulação, consumo e na idéia de liberdade individual, em limitações e interdições cada vez maiores, principalmente a de acumulação de posses.

<sup>266</sup> Sodré (1999: 166-170) salienta que “a reinterpretação nagô sempre foi ao mesmo tempo ético-religiosa e política, o que implica luta para instituir e fazer aceitar a realidade reinterpretada ou traduzida (...) A liturgia não deixa, assim, de “vestir” ou exprimir uma prática política bastante clara”.

se-ia dizer que o Mercado do mundo afro-brasileiro está mais para a Ágora do que para o shopping...<sup>267</sup>

De forma bastante diferente do processo de trabalho individualizado, repetitivo e monótono que resulta da subsunção do trabalho ao Capital, todo um processo de trabalho coletivo, criativo e diversificado emerge da lógica do candomblé, ou melhor, da sua *ética-estética-desejante*. O trabalho aí é singular, é ambiental, é sócio-comunitário, é cósmico-sagrado - transforma-se o espaço-tempo na criação/construção de lugares “bons de se viver”. Segundo um informante, “Aqui não se trabalha pela produção, trabalha-se pela realização”. Nessa perspectiva, todos os seres devem trabalhar continuamente para que o fluxo do axé se mantenha, para que ele não se acumule indevidamente, para que haja uma boa distribuição e uma boa relação Aiê-Orum, para que o universo, enfim, possa fluir.

---

<sup>267</sup>Engana-se, pois, aquele que, ao entrar no Mercado de Madureira, por exemplo, vê *apenas* exploração capitalística - muito embora ela possa haver - da fé.

## Enunciados conclusivos

Pensando de forma diferente: o que pode um pensar?

*“A lógica de um pensamento é como um vento que nos impele, uma série de rajadas e de abalos.*

*Pensava-se estar no porto, e de novo se é lançado ao alto-mar”*

Gilles Deleuze

O sofrimento provocado é aquele oriundo das relações (toda e qualquer), sendo tanto mais profundo quanto maior o diferencial de forças - até o limite das relações de poder fundadas no arbítrio cruel, na tortura e na impossibilidade de defesa. Esse sofrimento, contudo, também pode ser mudado por ação das forças da história e da cultura, pela ação concreta dos homens. Nesse sentido, pode-se dizer que o Candomblé dispõe de conhecimentos específicos e de estratégias coletivas voltadas à compreensão e ao enfrentamento dessa qualidade de sofrimento. São saberes e fazeres bastante ‘eficazes’, capazes de mobilizar forças sociais, dotados de grande potencial de transformação. Por exemplo, em oposição ao isolamento, ao abandono, ao descaso e à falta de apoio que cimentam as injustiças e as desigualdades sociais, o Candomblé pode proporcionar o ingresso numa espécie de família-comunidade espiritual (que tem como referência Orixás e ancestrais) e a possibilidade de experimentar intensas relações de complementaridade e de solidariedade - e não se trata apenas de representação simbólica: no convívio comunitário e nas relações com os Orixás a vivência afectiva se destaca e é real.

O sofrimento essencial é, por sua vez, como o nome indica, essencial ao humano - não há etiologia, não há agente etiológico ou causador. Sofre-se a condição humana. Esse sofrer, não raro, mistura-se ao provocado. É mais difícil lidar com ele. Pessoas e grupos envidam grandes esforços para lhe conferir sentidos, isto é, constroem sentidos na tentativa de lidar com esse sofrer essencial, a despeito de reconhecê-lo, de identificá-lo, ou não. No Candomblé, esse sofrimento é *realizado* e ganha um sentido coletivo - que é singular na relação com os Orixás. O iniciado ou adepto vive experiências de ordem místico-religiosa que ressignificam a sua vida e sua relação com a natureza, com o mundo, com o estar-no-mundo. Há todo um processo de construção de sentido que se concentra na realização do ser, num movimento contínuo de mútua potencialização entre as dimensões do singular e do coletivo.

Guattari sustenta que “tudo que é do domínio da ruptura, da surpresa e da angústia, mas também do desejo, da vontade de amar e de criar deve se encaixar de algum jeito nos registros de referências dominantes” (Guattari & Rolnik, 1986: 43). Aquilo que chamamos de sofrimento difuso é um elemento disruptor. Os saberes *psi*, dispendo de padrões (conceitos e técnicas) universais de serialização e individualização, aspiram a contê-lo (enquadramento conceitual universal) por meio de uma adaptação da angústia e do desejo a um discurso-aparato diagnóstico. Esse movimento, que poderíamos conceber como um jogo de forças cujo objetivo é controlar a irrupção das singularidades, resulta no bloqueio de processos de singularização - bloqueio este que se traduz em insensibilidade e falta

de vitalidade. O Candomblé, por sua vez, pode ser uma linha de fuga dessa rota de normalização. Por meio da oferta coletiva de outros espaços-tempo e sentidos, permite que o 'ser' escape da 'série' e se realize em outros processos de singularização; que (re)encontre, através de novos encontros, a potência de confrontar, de desejar, de amar, de criar, enfim, de singularizar e de *ser*. E não há, aí, nada de egóico: há sim, realização do ser em agenciamentos coletivos de enunciação, há processos de subjetivação coletiva singular. Exu diferenciante, Orixá sentido.

Corpo-afecto (intensidade Orixá), corpo-percepto, corpo-conceito. Corpo afecto-percepto-conceito (corpo-ser). No Candomblé não se pensa tão somente com o cérebro<sup>268</sup>. Pensa-se com todo o ser. O pensar não é uma atividade exclusivamente intelectual, destacada da corporeidade e, simultaneamente, do extracorpóreo. É difícil para o ocidental compreender isso, pois não "alcança" os "sentidos", nem consegue conhecer como no Candomblé se conhece. Mas é possível aprender a perceber, aprender a compreender, aprender a aprender. A chave hermenêutica de acesso aos sentidos e aos conhecimentos, aos discursos e aos símbolos ("símbolos-complexos", Santos, 2002: 24), não é, porém, a *análise* conceitual: é a *síntese afecto-percepto-conceito*. Para isso, é preciso não pretender *capturar* o sentido, mas sim ser tomado por ele e seguir suas rajadas e abalos na construção de um conhecimento outro; é preciso saber baixar a crista da razão e desenvolver a potência do ser, buscando ser na plenitude, sem perder de vista um

---

<sup>268</sup> Talvez o ocidental saiba disso, mas parece negar, a cada instante em que discursa.

tempo distante, em cada instante, a cada instante.

Algumas questões importantes surgiram ao longo do trabalho, mas, não sendo nosso objetivo tentar respondê-las, contentamo-nos em indicá-las para um outro estudo ou estudo posterior, quais sejam: será possível e desejável a construção de uma teoria dinâmica do processo de construção de sentido e de conhecimento no âmbito das religiões afro-brasileiras e de novas/outras práticas de saúde no campo da Saúde Coletiva? Qual o destino da construção teórica sobre métodos e processos que caracterizam o campo da Educação Popular & Saúde? Sobre isso, gostaríamos tão somente de tecer algumas considerações, ainda que breves e provisórias, abrir um parêntese: tomemos como ponto de partida o enunciado que diz que o ponto de vista cria o objeto. Esse enunciado, formulado por Saussure no contexto do debate lingüístico, pode ser transposto para o debate da filosofia da ciência da seguinte maneira: o sujeito constrói o objeto. O objeto, por sua vez, aponta o método (que nada mais é do que um caminho, como indica a etimologia da palavra). Das relações entre sujeito e objeto, sempre ímpares, sempre desiguais (e arriscamos dizer que essa imparidade/desigualdade, esse diferencial, é uma condição de possibilidade da dinâmica do conhecimento), surge uma teoria. Talvez seja uma pretensão vazia (e quiçá perigosa) reivindicar um mesmo objeto para pesquisas diferentes, ou um mesmo método para diferentes objetos ou ainda uma teoria abrangente, envolvente, que dê conta da diversidade de objetos e métodos. Talvez tenhamos de falar em 'uma teoria e um método para cada objeto construído'. Seguindo nessa lógica, poder-se-ia perguntar, então, pela teoria

correspondente ao objeto e ao método que neste trabalho foram, respectivamente, construído e apontado. Contudo, talvez caiba, ao invés de uma resposta, uma outra pergunta: que destino terão as teorias, sendo elas ímpares, a não ser se transformarem em conjuntos singulares de argumentações restritas? Na impossibilidade de responder, por hora<sup>269</sup>, a esse impasse e considerando-se que não é nossa pretensão encerrar (ou esgotar) esse assunto neste texto, nos limitamos a construir uma argumentação, um discurso, em defesa do caráter singular do processo de construção de sentido e de conhecimento que neste trabalho foi construído como objeto. Todavia, cremos que esta tese possa contribuir para aquele debate, nem que seja apenas a corroborar a impossibilidade de uma teoria universal (totalizante, envolvente, abstrata) e a reafirmar a necessidade de uma constante problematização teórico-estratégica<sup>270</sup> que seja capaz de contemplar a diversidade e a dinâmica, isto é, a complexidade (Morin, 1996) do campo da Saúde Coletiva.

Supondo que não se mostre factível o diálogo *epistemológico* entre religião

---

<sup>269</sup> E por respeito ao tempo acadêmico, esse senhor implacável.

<sup>270</sup> Esse tema tem motivado debates na redpopsaude (redpopsaude@egroups.com) e foi um ponto de pauta da Oficina de trabalho “Propostas e caminhos para a consolidação da rede e do campo da Educação Popular em Saúde”, realizada no âmbito das atividades do VI Congresso Brasileiro de Saúde Coletiva da ABRASCO. Eymard Vasconcelos, preocupado com a origem dos elementos teóricos da educação popular, argumenta que é “importante mapear as diferentes motivações e bases teóricas presentes. É uma questão de deixar mais clara a nossa identidade. Mesmo que seja para reconhecer a existência de uma diversidade nesta identidade. Mas não é uma diversidade que cabe em qualquer coisa. É necessário precisar essa diversidade (...) Há antagonismos que precisamos conhecer para ter clareza de nossa identidade diversa” (Vasconcelos, 2000). Benevides (2000), por sua vez, discute como é difícil assimilar as contradições nas sistematizações teóricas. Carvalho (2000) propõe que “talvez seja preciso pensar pela lógica das interseções, pela lógica de fronteiras permeáveis (uma metáfora da membrana celular ajudaria a pensar). Se há elementos impossíveis de se comunicar entre o cristianismo e o marxismo, por exemplo, também há elementos de contato e coesão entre eles”. Stotz (2000) sustenta que “alguma coerência ainda é possível!” no contexto da fragmentação e da heterogeneidade em que o mundo mergulhou como consequência das políticas neoliberais e apresenta a construção compartilhada do conhecimento na prática e a sua sistematização teórica como “bons desafios”.

popular e saúde (descartando-se a possibilidade de um processo de construção compartilhada de conhecimento em Saúde), que ao menos seja possível, no âmbito do SUS, com base no respeito à diferença e aos princípios bioéticos da beneficência e da não-maleficência, a construção de *ações* compartilhadas. Nesse sentido, a noção de 'objeto' vai cedendo lugar à idéia de 'problema' a ser compartilhado e superado, de conhecimento a ser co-instruído. Perdem terreno as praticas de controle, que têm por objetivo *agir sobre* o indivíduo e ganham espaço as práticas do *agir com*. *Agir com*, por sua vez, significa construir práticas coletivas que no seu exercício cotidiano representam lutas contra as diferentes formas de exercício do poder (inclusive as *do, pelo e em nome do* discurso) e que têm sempre em mira a superação de obstáculos materiais, espirituais e emocionais de existência que afligem sujeitos, grupos e comunidades. Essa é, crê-se, uma forma legítima de se promover uma articulação (isto é, a construção de um lugar teórico-prático de interesse comum) entre as áreas da Educação Popular & Saúde e da Saúde Mental e de situar a discussão no campo da Saúde Pública/Saúde Coletiva.

A revisão da literatura e o nosso trabalho de pesquisa também conduzem à constatação de que, com ou sem reconhecimento oficial, há milhares de terreiros afro-brasileiros espalhados pelo Brasil que cumprem o papel de promotores da saúde. No caso do Candomblé, pelo sentido especial que o corpo (ara) e a cabeça (ori) adquirem na condição de, respectivamente, receptáculo ('morada') do Orixá e de sede (ou 'divindade') dos caminhos existenciais, pode-se afirmar que a preocupação com a saúde integral (de forma coerente com a visão holista e vitalista

que reina no Candomblé) dos seus membros é algo essencial e mesmo cotidiano. Essa preocupação integral e contínua garante aos membros das comunidades-terreiro uma escuta diferenciada, uma escuta de cuidado, uma escuta que é, simultaneamente, aberta às singularidades do ser e *inclusiva*, acolhedora. Nos espaços das comunidades-terreiro, falar (palavra, veículo de axé) e escutar são atividades sagradas, tratadas com esmero e arte pelos seus membros. A visão de mundo e os modos de viver - bem como os processos de construção de sentido e de conhecimento - característicos do Candomblé favorecem a construção de redes de cuidados mútuos. Em relação a essa rede promotora de saúde coletiva, gostaríamos especialmente de aludir, ainda que com brevidade, ao problema da alimentação. A comida, no Candomblé, é sagrada. Prepará-la requer arte, magia. Comê-la requer solidariedade, compartilhamento. Será muito difícil - quiçá impossível - encontrar algum membro de comunidade-terreiro em estado de desnutrição ou mesmo de subnutrição. E não se trata de assistencialismo: trata-se de participação. Nesse sentido, observa-se que assegurar o acesso à cesta básica é *necessário*, mas não é *suficiente* para garantir a segurança alimentar; que requer outros 'temperos' - dentre os quais, o acolhimento social, o pertencimento comunitário, a existência de redes de convivência e apoio que superem o isolamento, o abandono, o descaso. Aliás, há quem defenda que as palavras *comer*, *comungar*, *comutar*, *comunicar*, *comemorar*, *coletivo*, *comensalidade* e *comunidade* têm o mesmo radical, *cum*: 'com', 'em companhia de', 'juntamente com'. No Candomblé, elas têm seus sentidos entrelaçados. Nas comunidades-terreiro, comer,

definitivamente, não é um ato (nem um problema) individual.

Deslocando o debate do âmbito da Saúde Coletiva para a esfera da Cultura, gostaríamos de propor a inclusão do Candomblé no Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial do IPHAN. Obviamente, não no sentido de uma “cristalização impossível de uma manifestação tão diversificada e cheia de vida”, como adverte Mühlhaus (2004), mas sim no intuito de “pôr as políticas públicas de patrimônio realmente a serviço de todos os grupos formadores da sociedade brasileira”, como propõe Cecília Londres (*apud* Mühlhaus). Isso deve incluir, tal como defende Joel Rufino dos Santos, o enfrentamento da questão da luta pela terra no Brasil. Isso significa que propor a inclusão do Candomblé no Registro de Bens Culturais é também propor a criação de mecanismos administrativos, jurídicos e políticos de proteção que garantam não a mumificação da estética religiosa e cultural, mas sim a propriedade da terra às comunidades-terreiro, protegendo-as da especulação imobiliária e da sanha da globalização neoliberal que não hesita em tentar destruir qualquer bem (material ou imaterial) construído e possuído por grupos populares que não possa ser imediatamente convertido em insumo ou mercadoria a serviço da acumulação do capital financeiro.

Alguns poderão argumentar que o debate travado neste texto pode escorregar para uma espécie de relativismo irresponsável<sup>271</sup>. Contudo, não acreditamos que uma espécie de ‘absolutismo racional’ seja condição necessária à responsabilidade. É provável que somente o debate ético que sustenta a busca de

---

<sup>271</sup> Irresponsável é o adjetivo pejorativo adotado por alguns para qualificar o relativismo.

referências nas regiões de encontros ou de confrontos de discursos, ao invés de a insistência em um discurso único de referência, possa garantir a construção de responsabilidades efetivamente solidárias. Para o campo da Saúde Coletiva (e para o da Saúde Mental, mais especificamente), cremos que essa abordagem poderá contribuir, na condição de desafio à arrogância teórico-metodológica, para estimular o exercício da problematização nos seus mais diferentes planos de ação. Um sentido é assim: entra por uma fresta e logo ganha o campo, como um exército embandeirado. Quisera, tão somente, entoar um canto de vida e liberdade.

**Guia bibliográfico de termos, conceitos e expressões**

**Acorô** - “Capacete ou gorro usado pelos dignatários ou *orixás*” (Pessoa de Barros, 2003: 110).

**Adura** - “preces” (Pessoa de Barros, 1999a: 67); “A prece é um enunciado e (...) é fragmento de uma religião, pois traz, por meio de suas fórmulas, o esforço acumulado dos homens e das gerações na busca de dar sentido à vida em sociedade. Mesmo quando individual, o seu discurso se remete às coisas consagradas, ou seja, sociais (...) Na adura ou prece, alguns estilos estão conjugados em sua forma expressiva de comunicação entre homens, *orixás* e ancestrais. Ela tem o sentido de orar, do latim *orare*, isto é, de proferir um discurso e falar em tom oratório. Muitas vezes é chamada de reza, isto é, proferir ou dizer um enunciado religioso, dirigir súplicas, louvar ou celebrar vitórias, ou ainda de murmurar agradecimentos sob a forma de recitação. Como bem demonstra sua origem, reza é do latim *recitare*. A adura é, antes de tudo, um estilo literário pelo qual os seres humanos discursam aos deuses, contando suas histórias, ambições e emoções, solicitando sua proteção e intervenção no alcance de seus desejos pessoais e coletivos (...) As preces invocam os *orixás* e ancestrais (...) O idioma é um iorubá antigo (...) Os praticantes conhecem o sentido dos cantos e dos louvores, mas não necessariamente o conteúdo de cada palavra. Como eles dizem: ‘Esta é a língua falada pelos *orixás*’” (Pessoa de Barros, 2003: 49-51); Pessoa de Barros (2003) também identifica as seguintes categorias de preces ou adura: reivindicatórias, distintivas, atributivas, cerimoniais, divinatórias, axexê e laudatórias.

**Afecto** - “os afectos não são sentimentos, são devires que transbordam aquele que passa por eles (tornando-se outro)” (Deleuze, 1992: 171); “novas maneiras de sentir (...) primeiro gênero de conhecimento” (Deleuze, 1992: 203); “Os afectos são devires não humanos do homem” (Deleuze & Guattari, 1992: 220); “Os signos ou afectos são idéias inadequadas e paixões (...) O gênero de conhecimento que eles constituem não seria bem um conhecimento, mas antes uma experiência (...) é uma linguagem material afetiva mais que uma forma de expressão e que se assemelha de preferência aos gritos do que ao discurso do conceito” (Deleuze, 1997: 161-162); “A afecção, pois, não é só o efeito instantâneo de um corpo sobre o meu mas tem também um efeito sobre minha própria duração, prazer ou dor, alegria ou tristeza. São passagens, devires, ascensões e quedas, variações contínuas de potência que vão de um estado a outro: serão chamados afectos, para falar com propriedade, e não mais afecções. São signos de crescimento e de descrécimo [conforme provoquem aumento ou diminuição de potência], signos *vetoriais* (do tipo alegria-tristeza), e não mais escalares (...) Poderíamos acrescentar uma terceira espécie, os signos ambíguos ou flutuantes, quando uma afecção a um só tempo aumenta e diminui nossa potência, ou nos afeta ao mesmo tempo de alegria e de tristeza (...) Os afectos supõem sempre afecções de onde derivam, embora não se reduzam a elas (...) Os signos (...) são estados de corpo (afecções) e variações de potência (afectos) que remetem uns aos outros” (Deleuze, 1997: 157-158).

**Afecto-percepto-conceito** – “O afecto, o percepto e o conceito são três potências inseparáveis, potências que vão da arte à filosofia e vice-versa” (Deleuze, 1992: 171); “a filosofia [tem] necessidade não só de uma compreensão filosófica, por conceitos, mas de uma compreensão não filosófica, a que opera por perceptos e afectos. Ambas são necessárias” (Deleuze, 1992: 174); “o conceito não se move apenas em si mesmo (compreensão filosófica), mas também nas coisas e em nós: ele nos inspira novos perceptos e novos afectos” (Deleuze, 1992: 203); “O estilo em filosofia tende para esses três pólos: o conceito ou novas maneiras de pensar, o percepto ou novas maneiras de ver e ouvir, o afecto ou novas maneiras de sentir. É a trindade filosófica (...) São necessárias essas três asas pelo menos para fazer um estilo, um pássaro de fogo” (Deleuze, 1992: 205); “Correspondem aos três gêneros do conhecimento, que também são modos de existência e de expressão” (Deleuze, 1997: 156).

**Agenciamentos coletivos de enunciação** - “O agenciamento coletivo não corresponde nem a uma entidade individuada, nem a uma entidade social predeterminada. A subjetividade é produzida por agenciamentos de enunciação. Os processos de subjetivação, de semiotização - ou seja, toda a produção de sentido, de eficiência semiótica - não são centrados em agentes individuais (no funcionamento de instâncias intrapsíquicas, egóicas, microssociais), nem em agentes grupais. Esses processos são duplamente descentrados. Implicam o funcionamento de máquinas de expressão que podem ser tanto de natureza extrapessoal, extra-individual (sistemas maquínicos, econômicos, sociais, tecnológicos, icônicos, ecológicos, etológicos, de mídia), quanto de natureza infra-humana, infrapsíquica, infrapessoal (sistemas de percepção, de sensibilidade, de afeto, de desejo, de representação, de imagens, de valor, modos de memorização e de produção idéica, sistemas de inibição e de automatismos, sistemas corporais, orgânicos, biológicos, fisiológicos etc)” (Guattari & Rolnik, 1986: 30-31); “[Agenciamento é] uma noção mais ampla do que as de estrutura, sistema, forma etc. Um agenciamento comporta componentes heterogêneos, tanto de ordem biológica, quanto social, maquínica, gnosiológica, imaginária. Na teoria esquizoanalítica do inconsciente, o agenciamento é concebido para substituir o “complexo” freudiano” (Guattari & Rolnik, 1986: 317); “Os agenciamentos coletivos de enunciação produzem seus próprios meios de expressão - podendo tratar-se de uma língua especial, de uma gíria, da volta de uma língua antiga. Para eles, trabalhar os fluxos semióticos, os fluxos materiais ou os fluxos sociais são uma

só coisa. Não mais se tem face a face um sujeito e um objeto e, em terceira posição, um meio de expressão (...) O que se tem é um agenciamento coletivo que é, ao mesmo tempo, sujeito, objeto e expressão” (Guattari, 1987: 178);

**Agogô** - junto com o gã, forma o conjunto de “campânulas de ferro percutidas por baquetas de metal” (Pessoa de Barros, 2001: 94).

**Aiê** - “Palavra de origem *yorùbá* que designa o mundo, a terra, o tempo de vida e, mais amplamente, a dimensão cosmológica da existência individualizada, por oposição a *òrun*” (Vogel, Mello & Pessoa de Barros, 2001: 192); “Terra, mundo”(Beata de Yemonjá, 1997: 123); “Um dos dois níveis da existência: a existência física e palpável” (Berkenbrock, 1997: 439); “O *àiyé* compreende o universo físico concreto e a vida de todos os seres naturais que o habitam, particularmente os *ará-àiyé* ou *aráyé*, habitantes do mundo, a humanidade” (Santos, 2002: 53).

**Ajerê** - “Em certos rituais afro-brasileiros, prova de transe em que o fiel deve suportar o candaru sobre a cabeça sem se queimar” (Ferreira, 1999: 80).

**Assentamento** - “É o altar particular do orixá da pessoa ou mesmo do orixá do grupo. Ele contém os otás, ou pedras, ou os ferros que representam o orixá (ou vodum), os quais são consagrados juntamente com a cabeça do iniciado na

cerimônia da feitura. O assentamento contém também as insígnias principais do orixá, muitos dos seus símbolos, moedas, búzios etc. Contém ainda utensílios usados para o oferecimento de alimentos, como por exemplo pratos. Todo o assentamento forma uma única peça que é contida dentro de uma bacia de ágata ou de louça branca (para os orixás femininos e Oxalá) ou por um recipiente de madeira, gamela (quando se trata do orixá Xangô), ou ainda recipientes de barro, os alguidares (para os demais orixás), com variações de casa para casa e de nação para nação” (Prandi & Gonçalves, 1989: 44); “Objetos ou elementos da natureza (pedra, árvore etc) cuja substância e configuração abrigam a força dinâmica de uma divindade. Consagrados são depositados em recintos apropriados de uma casa-de-santo” (Pessoa de Barros, 1999a: 104)

**Assentar o Santo** - “uma das etapas do processo iniciático, anterior ou durante a feitura-do-Santo” (Teixeira, 1994: 249).

**Aquidavi** - “Nome dado nos Candomblés *Ketu* e *Jêje* às baquetas feitas de pedaços de galhos de goiabeiras ou araçazeiros, que servem para percutir os atabaques” (Pessoa de Barros, 2003: 111).

**Atabaques** - “Trio de instrumentos de percussão semelhantes a tambores que orquestram os ritos do Candomblé. Apresentam-se em registros grave, médio e agudo, sendo chamados respectivamente *Rum*, *Rumpi* e *Lé* (ou *Runlê*). Nos

Candomblés Angola são chamados de Angombas. Sua utilização, no âmbito das cerimônias, cabe a especialistas rituais chamados *alabês*” (Pessoa de Barros, 2003: 112).

**Axé** - “[Do ior.]*Bras. S.m.* 1. *Rel.* Entre os iorubás, o poder vital, a força, a energia de cada ser e de cada coisa. 2. *Bras. Rel.* Energia sagrada dos orixás (...) 3. *Bras. Rel.* Objeto ou ser sobre o qual se fixa ritualmente a energia sagrada dos orixás (...) *Interj.* 4. Expressa votos de felicidade. 5. Queira Deus; que assim seja.” (Ferreira, 1999: 243); “Este termo corresponde mais ou menos ao que os sociólogos chamam “mana” e é sempre empregado não para designar uma força impessoal mas para certas espécies de encarnação de forças (ervas, alicerces do *candomblé*, etc.)” (Bastide, 1978: 285); “Dinâmica, força de realização, vitalidade. Ao lado de Abá e Iwá, o Axé é a terceira força ou o terceiro princípio do universo. Olorum é a fonte última de Axé, que é administrado através dos orixás. A obtenção de Axé é, no fundo, o objetivo último de toda atividade religiosa no Candomblé.” (Berkenbrock, 1997: 440); “A força invisível, a força mágico-sagrada de toda divindade, de todo ser animado, de todas as coisas” (Maupoil, 1943: 334); “A força vital, energia, a grande força de todas as coisas” (Verger, 1966: 36); “Termo de múltiplas acepções no universo dos cultos: designa principalmente o poder e a força vital” (Vogel. Mello & Pessoa de Barros, 2001: 192); “Força propulsora (...) que permite que a existência seja, isto é, que a existência advenha (...) É a força que assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer e o devir. Sem *àse*, a existência estaria

paralisada, desprovida de toda possibilidade de realização. É o princípio que torna possível o processo vital” (Santos, 2002: 36 e 39); “(...) Também significa origem ou raiz familiar; ascendência mítica; conhecimento iniciático; legitimidade; carisma; poder sacerdotal” (Prandi & Gonçalves, 1989: 44); “Conceito fundamental da visão de mundo *jêje-nagô* (...) Poder mágico-sagrado que une, sustenta e singulariza as comunidades-terreiro (...) Axé pode designar também o local sacralizado pelas substâncias divinas, as quais podem ser de origem vegetal, animal ou mineral; também pode estar contido no corpo humano que passe pela iniciação, podendo ser transmitido dos mais velhos para os mais novos pela imposição das mãos, pela mastigação ritual e pelas palavras proferidas. É um conceito relativo e que depende de renovação permanente, podendo ser produzido, multiplicado, podendo ainda desaparecer considerando-se as ações humanas. Além disso, refere-se tanto ao local sagrado da fundação do Terreiro, quanto a determinadas partes dos animais sacrificiais, bem como ainda ao lugar de recolhimento dos neófitos [runcó]. É usado também para designar na sua totalidade a casa-de-santo e sua linhagem” (Pessoa de Barros, 1999a: 57).

**Axexé** - “Cerimônia fúnebre realizada após a morte de membros da comunidade religiosa. Começa após o enterro e consiste de rituais diversos, cânticos e danças. Pode ter duração variável em função do tempo de iniciação e da importância do adepto no grupo; para os menos graduados, três dias; para os mais antigos e notáveis, sete. Os cânticos usados nesta liturgia são de despedida e homenagem ao morto e aos ancestrais” (Pessoa de Barros, 1999a: 75).

**Babalaô** - “Sacerdote encarregado dos procedimentos divinatórios mediante o “opelê de Ifá” ou rosário de Ifá. No Brasil, os adivinhos são chamados de Oluô e dominam a técnica divinatória, executada através dos búzios. Desapareceram do Brasil na década de 1960” (Pessoa de Barros, 1999a: 236); “‘olhador’; adivinho; donos do segredo de Ifá, orixá do oráculo” (Beata de Yemonjá, 1997: 123).

**Babalorixá** - “O mesmo que pai-de-santo. É o chefe do terreiro, o sacerdote supremo da casa” (Prandi & Gonçalves, 1989: 44).

**Bàbálósányin (Babalossaim)** - “Sacerdote encarregado da coleta e da preparação ritual das ervas sagradas na liturgia dos candomblés” (Vogel, Mello & Pessoa de Barros, 2001: 200); “Conhecedor das virtudes das ervas” (...) as transformações ocorridas no nível das relações de poder o trouxeram, primeiro, para a esfera de uma só comunidade e, a seguir, colocaram-no para fora - na sociedade abrangente sob a forma, às vezes, de mateiro ou vendedor de ervas - sem vínculo estreito com um grupo e sem este título” (Pessoa de Barros, 1993: 47); “Ministro do culto a Ossaim” (Berkenbrock, 1997: 440).

**Banhos de limpeza** - são ritos (banhos) de purificação que utilizam, fundamentalmente, determinadas ervas (entre as quais o *pèrègún* [*Dracena fragans* Gawl. AGAVACEAE]), dentre outros elementos.

**Bantu** - “No Brasil, qualquer dos escravos chamados de *angolas, benguelas, cabindas, congos, moçambiques*” (Ferreira, 1999: 267)

**Barco** - “grupo de pessoas que são iniciadas juntas” (Teixeira, 1994); “Suas dimensões são variáveis. Há barcos de mais de vinte neófitos e “barcos-de-um-só”. Através do barco se consegue a primeira hierarquização dos seus membros na carreira iniciática. Como unidade de iniciação gera obrigações e precedências imperativas entre os irmãos-de-barco ou irmãos-de-esteira” (Vogel, Mello & Pessoa de Barros, 2001: 193).

**Bloco de sensações** – “é um composto de perceptos e afectos (...) O objetivo da arte (...) é (...) extrair um bloco de sensações, um puro ser de sensações (...) A arte é a linguagem das sensações, que faz entrar nas palavras, nas cores, nos sons ou nas pedras. A arte não tem opinião. A arte desfaz a tríplice organização das percepções, afecções e opiniões, que substitui por um monumento composto de perceptos, de afectos e de blocos de sensações que fazem as vezes de linguagem. O escritor se serve de palavras, mas criando uma sintaxe que as introduz na sensação, e que faz gaguejar a língua corrente, ou tremer, ou gritar, ou mesmo cantar: é o estilo, o “tom”, a linguagem das sensações ou a língua estrangeira na língua, a que solicita um povo por vir (...) Precisamente, é a tarefa de toda arte: e a pintura, a música não arrancam menos das cores e dos sons acordes novos, paisagens plásticas ou melódicas, personagens rítmicos, que os elevam até o canto da terra e o grito dos homens – o que constitui o tom, a saúde, o devir, um bloco visual e sonoro” (Deleuze & Guattari, 1992: 213, 217, 228-229).

**Bombogira** – v. Exu

**Bori** – “Cerimônia em que se cultua a cabeça (ori) do iniciado; significa dar comida à cabeça” (Prandi & Gonçalves, 1989: 44); “Literalmente, “dar de comer à cabeça”. É uma cerimônia cumprida regularmente pelos iniciados com o intuito de fortalecer ou recuperar Axé (saúde, equilíbrio, energia); quando realizada para

clientes visa ao início da decodificação da “composição da cabeça” e a reafirmar os protetores do indivíduo, assim como “acalmar” (Teixeira, 1998: 118); “Sacralização e reconstrução simbólica da cabeça (...) inicia o processo de construção da identidade, integrando o que estava fragmentado, ou desconhecido e desequilibrado (...) desenvolvendo a potencialidade do corpo e da mente do neófito e/ou adepto (...) Dar de comer à cabeça possibilita, através da demarcação das fronteiras do indivíduo, a integração no grupo. É um momento de escolha e aceitação, garantias de suporte grupal (...) De certa maneira, pode-se afirmar que (...) configura-se a ultrapassagem de uma identidade, dada pelo social e assumida como “natural”, para uma outra, construída” (Teixeira, 1994); “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 *Yorùbá* encontramos duas formas: *b ò, orí*, que equivale a “cobrir cabeça, e *b, ò orí*, com o sentido de “sacrificar para a cabeça” (Vogel, Mello & Pessoa de Barros, 2001: 46); “[N]o nagô, língua litúrgica cujas fórmulas conservam noções estreitamente vinculadas aos ritos e à cosmologia (...), espécie de língua geral da cultura afro-brasileira, o termo *borí* resulta da aglutinação do predicado *bo* - “alimentar” (“dar de comer”) e *cultuar* (adorar, venerar), e o nome *orí* - ao mesmo tempo, uma divindade (o destino) e a cabeça, como tal, representando a pessoa na sua existência individualizada” (Vogel, Mello & Pessoa de Barros, 2001: 53).

**Búzios** - “pequena concha [de cauri] branco-amarelada de forma oval, tendo, de um lado, uma saliência ou fenda natural, de outro, a forma arredondada é serrilhada para dar-lhe uma linha plana. São várias as utilidades ritualísticas dessa concha univalva: servem como enfeites, bordados em roupas e muitos outros adereços de que se vestem os *orixás*. São também parte importante dos assentamentos dos deuses. São indispensáveis nos jogos divinatórios, quando são encarregados por meio de suas “caídas” ou configurações (parte natural ou serrilhada voltada para cima) de decifrar a vontade dos deuses e ancestrais. É o jogo do *DILOGUM*, cujo patrono é *Exu*. Significam, tanto na África quanto no Brasil, riqueza; em *iorubá*, *Eyó*” (Pessoa de Barros, 2003: 113).

**Cabeça-feita** - “[aqueles] que cumpriram o ritual iniciático” (Teixeira, 1994)

**Casa-de-santo** - v. terreiro

**Casas dos Orixás** - “Na divisão espacial dos terreiros, determinadas construções são dedicadas aos Orixás ou a um conjunto de Orixás considerados como pertencentes a uma mesma família mítica, exemplo: casa de *Ogum* (onde se encontram os objetos sagrados de todos os iniciados de *Ogum*) ou ainda casa de *Obaluaiê* (onde estão depositados os objetos sagrados de *Obaluaiê* e sua família mítica: *Nanã*, *Oxumarê* e, por vezes, *Ossain*)” (Pessoa de Barros, 1999a: 55).

**Complexo cultural Jêje-Nagô** - “Complexo [cultural] originado do sincretismo religioso entre os *Fom* e os *Iorubas*” (Pessoa de Barros, 2003: 117); “*nagôs*, como eram chamados os povos de língua iorubá, e *jêjes*, as duas etnias vizinhas a eles: *fon*, localizada ao sul do Benin, e *ewe*, que se estende desta região até Gana. As associações e trocas entre estas etnias do oeste africano denominam-se, no Brasil, complexo cultural *jêje-nagô*, cuja maior expressividade encontra-se no campo religioso” (Pessoa de Barros, 1999a: 21); O complexo cultural *jêje-nagô* (...) é composto por comunidades que têm em comum mais do que uma fé religiosa; que possuem padrões culturais próprios, estruturados a partir de um processo dinâmico de síntese (...) O processo desenvolvido aqui no Brasil – a reelaboração das várias culturas provenientes do continente africano (...) resultou numa visão de mundo específica; na existência de um *ethos* diferenciado. Muito embora a expressão *jêje-nagô* se encaixe em nosso propósito de definição destes grupos, ela não é reconhecida pelos mesmos (...) Costa Lima (...) define: a expressão *jêje-nagô*, definidora de um processo aculturativo de múltipla origem, permanece, contudo, atual e válida (...) o etnocentrismo de cada uma das culturas valoriza sua própria contribuição ao processo, minimizando a participação de outros grupos (...) Os *candomblés* que se auto-intitulam de *Jêje* ou de *Nagô* são possuidores de *ethos* e visão de mundo comuns e formam o que academicamente se denomina complexo cultural *Jêje-Nagô*” (Pessoa de Barros, 1993: 2, 16, 124).

**Comunidade-terreiro** - “associação liturgicamente organizada (...) baseada em parentesco mítico, onde a chefia espiritual e terrena encontra-se concentrada nas mãos de uma só pessoa: a mãe ou pai-de-santo. É também um grupo social que congrega especialistas rituais vários, como os que tocam instrumentos, realizam os sacrifícios, os que preparam os alimentos votivos e os encarregados da coleta e preparo dos vegetais e muitos outros títulos correspondentes a tarefas específicas (...) As mesmas apresentam ainda uma hierarquia sacerdotal baseada no tempo de iniciação” (Pessoa de Barros, 1999a: 51-53); “território político-mítico-religioso (...) [congrega pessoas] que decidiram, juntas, vivenciar uma visão de mundo comum, com regras específicas de convivência, baseadas no parentesco mítico, no princípio de senioridade e na iniciação religiosa (...) Essas comunidades religiosas foram apontadas como um centro de fermentação para sublevações e rebelião social (...) talvez tenham sido uma das mais importantes formas de luta e resistência” (Pessoa de Barros, 2003: 27-33); “Foi através da prática contínua de sua religião que o [nagô] conservou um sentido mais profundo de comunidade e preservou o mais específico de suas raízes culturais. Assim, o século XIX viu transportar, implantar e reformular no Brasil os elementos de um complexo cultural africano que se expressa atualmente através de associações bem organizadas, [egbé], onde se mantém e se renova a adoração das entidades sobrenaturais, os [orixás], e a dos ancestrais ilustres, os *égun*. Essas associações acham-se instaladas em roças, que ocupam um determinado terreno, o “terreiro”, termo que acabou sendo sinônimo da associação e do lugar onde se pratica a religião tradicional africana. Esses

“terreiros” constituem verdadeiras comunidades que apresentam características especiais. Uma parte dos membros do “terreiro” habita no local ou nos arredores do mesmo, formando às vezes um bairro, um arraial ou um povoado. Outra parte de seus integrantes mora mais ou menos distantes daí, mas vem com certa regularidade e passa períodos mais ou menos prolongados no terreiro onde eles dispõem às vezes de uma casa ou, na maioria dos casos, de um quarto numa construção que se pode comparar a um “compound”. O vínculo que se estabelece entre os membros da comunidade não está em função de que eles habitem num espaço preciso: os limites da sociedade [egbé] não coincidem com os limites físicos do terreiro. O terreiro ultrapassa os limites materiais para se projetar e permear a sociedade global. Os membros do [egbé] circulam, deslocam-se, trabalham, têm vínculos com a sociedade global, mas constituem uma comunidade “flutuante”, que concentra e expressa sua própria estrutura nos terreiros (...) Através da iniciação e de sua experiência no seio da comunidade, os integrantes vivem e absorvem os princípios do sistema. A atividade ritual engendra uma série de outras atividades: música, dança, canto e recitação, arte e artesanato, cozinha etc, que integram o sistema de valores, a *gestalt* e a cosmovisão africana do terreiro” (Santos, 2002: 32-33, 38); “A comunidade litúrgica afro-brasileira ou terreiro implica, antes de mais nada, a idéia de um corpo grupal forte o suficiente para dar proteção contra as adversidades, contra o estrangeiro hostil (...) Núcleo reelaborador e criador de símbolos suscetíveis de exprimir uma experiência original do mundo, com vistas à integração de uma forma própria numa outra

História (...) A comunidade-terreiro é, assim, repositório e núcleo reinterpreativo de um patrimônio simbólico explicitado em mitos, ritos, valores, crenças, formas de poder, culinária, técnicas corporais, saberes, cânticos, ludismos, língua litúrgica e outras práticas sempre suscetíveis de recriação histórica, capazes de implementar um laço atrativo de natureza intercultural (negros de etnias diferentes) e transcultural (negros com brancos)” (Sodré, 1999: 170-171).

**Corpo aberto** - “corpo não ritualmente preparado; traduz um estado de poluição e/ou fragilização” (Teixeira, 1994).

**Corpo fechado** - “estado oposto ao de corpo aberto” (Teixeira, 1994).

**Diáspora** - “Palavra de origem grega significando dispersão, que estaria relacionada à intolerância política, religiosa ou à perseguição de grupos dominadores. Os exemplos mais marcantes seriam os relacionados aos judeus e à escravidão africana” (Pessoa de Barros, 2003: 143).

**Diferenciante** - “As duas séries heterogêneas [significante e significada] convergem para um elemento paradoxal, que é como o seu “diferenciante”. Ele é o princípio de emissão das singularidades. Este elemento não pertence a nenhuma série, ou antes, pertence a ambas ao mesmo tempo e não pára de circular através delas. Ele tem também como propriedade o fato de estar sempre deslocado com relação a si mesmo, de “estar sempre fora do seu próprio lugar” (...) Ele aparece em uma série [significante] como um excesso, mas com a condição de aparecer ao mesmo tempo na outra [significada] como uma falta (...) Ele tem por função (...), sobretudo, assegurar a doação do *sentido* nas duas séries, *significante* e *significada*. Pois o sentido não se confunde com a significação mesma, mas ele é o que se atribui de maneira a determinar o *significante* como tal e o *significado* como tal” (Deleuze, 1974: 53-54); “ele é o em-si da diferença (...) só tem como lugar aquele ao qual ele “falta” e só tem como identidade aquela à qual ele falta: ele é precisamente o objeto= $x$ , aquele que “falta ao seu lugar” como à sua própria identidade. Desse modo, a identidade lógica, que a reflexão lhe atribui abstratamente, e a semelhança, que a reflexão atribui às séries que ele reúne, exprimem apenas o efeito estatístico de seu funcionamento sobre o conjunto do sistema, isto é, a maneira pela qual ele se dissimula necessariamente sob seus próprios efeitos, porque ele se *desloca* perpetuamente em si mesmo e se *disfarça* perpetuamente nas séries (...) [É] a diferença em si, em segundo grau, que põe em relação as séries heterogêneas (...) É, em cada caso, seu espaço de deslocamento e seu processo de

disfarce que determinam uma grandeza relativa das diferenças postas em relação” (Deleuze, 1988: 200).

**Ebó** - oferenda ou sacrifício feito aos Orixás, também chamado de “trabalho”, “dar de comer ao Santo”; ebó de “limpeza” (purificação) também é chamado de “sacudimento”. [v. *sacudimento*]

**Ebomi** - “*Status* de senioridade nos candomblés; pessoa que já passou pelo rito de obrigação dos sete anos, podendo abrir seu próprio terreiro” (Prandi & Gonçalves, 1989: 44); “Categoria de idade iniciática, relacionada aos seniores, significando ‘meu mais velho’” (Pessoa de Barros, 2003: 113).

**Elegbara** - v. Exu

**Emi** - “Respiração, hálito vital que Olorum soprou dentro do ser humano” (Berkenbrock, 1997: 441).

**Eni** - “Nome dado à esteira de palha utilizada pelos neófitos, sobretudo durante o período de reclusão. É empregada como mesa, cama e tapete, em distintos ritos. No Candomblé, é usual a expressão “irmãos de esteira” para designar o conjunto de neófitos reclusos ao mesmo tempo, e que eventualmente tenham partilhado esse artefato simbólico na liturgia da iniciação. Nos Candomblés de origem jêje-nagô,

usa-se a esteira feita de folhas de coqueiro, sendo vedada a utilização de esteiras feitas de taboa, isto é, de um vegetal que medra em terrenos alagados ou próximos dos pântanos e que é dedicado a Nanã, constituindo o seu uso um interdito. Também chamado cissa ou adicissa, nos Candomblés de origem Bantu. Uma estória relembra a relação de Obaluaiê com a esteira, ele é considerado o senhor desse objeto na cosmologia do povo-de-santo. Obaluaiê, quando jovem, era muito doente, e tinha o corpo todo coberto de furúnculos. Sua mãe adotiva, Iemanjá, encarrega Iansã de trazer-lhes todos os dias uma esteira e, sobre ela, tratar o seu sofrimento. Dizem que ele renasceu sobre uma esteira, que passou, desde então, a representá-lo” (Pessoa de Barros, 1999a: 98)

**Euede** - “Sacerdotisa não rodante (não entra em transe) dos candomblés, cuja função é cuidar dos orixás em transe e de seus objetos de culto. É suspensa (escolhida) em público pelo orixá e passa pela cerimônia de confirmação” (Prandi & Gonçalves, 1989: 44); “Cargo honorífico circunscrito às mulheres que servem aos *orixás* sem, entretanto, serem por eles possuídas. E o equivalente feminino de *ogã*” (Pessoa de Barros, 2003: 115).

**Erê** - “Termo que caracteriza um estágio de transe atribuído a um espírito-criança” (Vogel, Mello & Pessoa de Barros, 2001: 195); “Designação para a situação de transe suave que pode ocorrer após o transe profundo. Também se diz que o Erê é uma qualidade infantil do Orixá. Nesta condição de transe, o Orixá pode transmitir mensagens às pessoas” (Berkenbrock, 1997: 442).

**Èró** - “princípio classificatório; calma, oposto [complementar] a *gun*” (Teixeira, 1994); “água [é um] elemento essencialmente *èrò* (...) as plantas classificadas como de calma (*èrò*) teriam o efeito de abrandar o transe, apaziguar o *òrìsà*” (Pessoa de Barros, 1993: 87, 89).

**Espaço-mato** - “Espaço verde onde são cultivados os vegetais sagrados, que podem ser: árvore e arbustos, utilizados como local de culto especial, ou ainda as ervas sagradas, utilizadas tanto na medicina fitoterápica do grupo como nas diversas cerimônias religiosas que ocorrem no calendário litúrgico das casas-de-santo” (Pessoa de Barros, 2003: 145).

**Euó [èèwò]** - “Interdito ritual; o mesmo que [quizila]” (Vogel, Mello & Pessoa de Barros, 2001: 202); “tabus; o termo utilizado nos candomblés banto é quizila” (Bastide, 1978: 286); “proibições” (Beata de Yemonjá, 1997: 123). [*v. quizila*]

**Exu** - “Primogênito da criação (...) Também conhecido como *Elegbara* (jêje) (...) Mensageiro dos *orixás* e portador de todas as oferendas. Guardião dos mercados, templos, casas e cidades. Ensinou aos homens a arte divinatória por meio dos búzios para melhor comunicar-se com eles (...) Nas casas *angola* é Bombogira; nas casas *angola-congo* é *Exúlonã*. Na umbanda tem múltiplas personagens, entre elas, Pomba-Gira. Seu dia é segunda-feira. Suas cores são o vermelho e o preto e sua saudação é *Laroiê!*” (Pessoa de Barros, 2003: 115; Vogel, Mello & Pessoa de Barros, 2001: 195); “o primeiro a ser louvado em qualquer ocasião ritual; o mensageiro divino, aquele que faz a ponte entre os homens e os deuses” (Teixeira, 1994).

**Feitura** - “Iniciação ritual. Implica hoje recolhimento, raspagem e pintura da cabeça e apresentação do iniciado em festa pública, chamada saída de iaô” (Prandi & Gonçalves, 1989: 44); “Faz-se, ‘fabrica-se’ culturalmente o sujeito da iniciação, com tal clareza que esse processo é denominado de *feitura* pelo grupo. Divindade e iniciado fazem-se sujeitos de um pacto simbólico, pelo qual o primeiro diz seu próprio nome e o segundo compromete-se a celebrá-lo, a cumprir obrigações ritualísticas” (Sodré, 1999: 183).

**Fio-de-contas** - “Nome dado, no Candomblé, aos colares rituais, nas cores dos *orixás*. Quando o colar tem 16 fios é dito *dilogum*, sendo arrematado com uma “firma” (conta cilíndrica) do *orixá*” (Pessoa de Barros, 2003: 116).

**Flor de Obaluaiê** - pipoca; o mesmo que *doburu*; símbolo e oferenda principal do Orixá Obaluaiê.

**Gã** - *v. agogô*

**Gún** - “princípio classificatório; agitação; oposto [complementar] a *Eró* (calma)” (Teixeira, 1994); “significa “montar” [Verger] e induz a idéia de cavalgar, sendo que os adeptos que são possuídos pelas divindades são denominados de *elégùn* ou *esin òrìsà* - cavalo do orixá - (...) as espécies [de plantas] colocadas sob esta categoria servem para propiciar a possessão” (Pessoa de Barros, 1993: 89).

**Heterogênese** - “processo contínuo de re-singularização. Os indivíduos devem se tornar a um só tempo solidários e cada vez mais diferentes (...) Movimento de múltiplas faces dando lugar a instâncias e dispositivos ao mesmo tempo analíticos e produtores de subjetividade. Subjetividade tanto individual quanto coletiva, transbordando por todos os lados as circunscrições individuais, “egoisadas”, enclausuradas em identificações, e abrindo-se em todas as direções: do lado do *socius*, mas também dos *Phylum* maquínicos, dos Universos de referência técnico-

científicos, dos mundos estéticos, e ainda do lado de novas apreensões “pré-pessoais” do tempo, do corpo, do sexo (...) Subjetividade da ressingularização (...)” (Guattari, 1990: 54-55);

**Iabás** - “Nome genérico para designar as “senhoras das águas” ou *orixás* femininos das águas. Os *orixás* masculinos são chamados *Aborôs*” (Pessoa de Barros, 2003: 113);

**Ialê** - contração de *iya* e *ilê*; mãe da casa; “Título honorífico importante na hierarquia dos terreiros que distingue sua portadora como “mãe-da-comunidade”” (Vogel, Mello & Pessoa de Barros, 2001: 196).

**Ialorixá** - “Mãe-de-santo. Chefe do terreiro. Sacerdotisa suprema da casa” (Prandi & Gonçalves, 1989: 44); “Grau hierárquico mais elevado do corpo sacerdotal, a quem cabe a distribuição de todas as funções especializadas do culto. É mediadora entre os homens e os *orixás*. O equivalente masculino é denominado *babalorixá*. Na linguagem popular, são consagrados os termos pai e mãe-de-santo” (Pessoa de Barros, 2003: 116).

**Iaô** - “O mesmo que filho ou filha-de-santo. Iniciado rodante (entra em transe) que ainda não passou pela obrigação de senioridade dos sete anos (decá)” (Prandi & Gonçalves, 1989: 44); “Palavra em iorubá que significa “esposa do Orixá”” (Pessoa

de Barros, 1999a: 169); “termo que designa o noviço após a fase ritual da reclusão iniciática” (Pessoa de Barros, 2003: 116).

**Ibá** – “saudações!” (Pessoa de Barros, 1999a: 67).

**Ilá** – “Do iorubá, *ilà*, marca (...) Sons emitidos pelos Orixás e que reproduzem as sonoridades encontradas na natureza. São chamados também de (...) brado. Podem ser cantos de pássaros, sibilos de serpentes ou o murmúrio das águas [entre outros sons]” (Pessoa de Barros, 1999a: 105).

**Ilê** – v. terreiro

**Inquice** – v. Orixá

**Itans** - “histórias às quais os grupos estão constantemente lançando mão para “reviver a sua história” e para transmitir os conhecimentos e, assim, transferir padrões de comportamento, subsidiar através do conhecimento do mundo sobrenatural o viver no mundo cotidiano” (Pessoa de Barros, 1993: 5); “história que faz parte da saga mítica de uma divindade; integrante do corpo de conhecimentos do processo divinatório” (Teixeira, 1994).

**Ketu** - “Cidade hoje pertencente ao território do Benin, antigamente fazia parte da Nigéria. Tem ainda a acepção de “nação” (...) Oxossi é considerado como rei desta cidade” (Pessoa de Barros, 1999a: 60 e 238); “No Brasil, este nome é utilizado para designar as três tradições que surgiram das três mais antigas casas de Candomblé ainda existentes: Ilê Iyanassô [Casa Branca], Ilê Iyá Omi Axé Iyamassê [Gantois] e Ilê Axé Opô Afonjá (Berkenbrock, 1997: 443). [v. nação]

**Kolori** - “Literalmente, “sem cabeça”; o mesmo que “louco, leso, maluco” (...) A categoria abrangente **kolori** (“os doidos”, “os perturbados”, “os sem cabeça”, “os lesados”) refere-se a uma ampla gama de distúrbios psico-emocionais, “as doenças da cabeça”, as manifestações de desequilíbrio mental em geral” (Teixeira, 1994: 5; 58); “procuro compreender (...) o estado denominado de kolori como uma construção social” (Teixeira, 1994: 83); “Tal denominação [designa] todos aqueles que sofrem “desordens” em suas trajetórias individuais e sociais” (Teixeira, 1998: 91); “Exu é quem constrói a individualidade (...) como mediador e como elemento estruturante, como elemento comunicador entre instâncias diferenciadas (ser humano / divindades / Odu). O desequilíbrio pode ser entendido como uma *desordem* na comunicação entre as instâncias acima mencionadas, ou pelo menos, como algo que foi interrompido e que necessita de práticas rituais para restabelecimento da *ordem* (...), a (re) construção de uma identidade que integre os diferentes planos da totalidade do sujeito” (Teixeira, 1994: 214); “O Candomblé, portanto, pensa e age em relação ao kolori como alguém que pode *ser*, que pode existir socialmente, que deve ser integrado , e não hostilizado e/ou afastado” (Teixeira, 1994: 253).

**Laguidibá** - “colar ritual de Obaluaiê/Omulu, confeccionado com aros cortados dos frutos do dendê” (Teixeira, 1994);

**Lavagem de contas** - “sacralização do colar ritual” (Teixeira, 1994); “Rito de agregação que consiste em lustrar os colares sagrados. Esse ritual marca o aparecimento do postulante como abiã, vinculando-o à estrutura hierárquica de uma casa-de-santo” (Vogel, Mello & Pessoa de Barros, 2001: 197).

**Lé** - (v. “atabaques” e “rumpi”); “O termo “lé”, que na língua Ewe significa pequeno, alude, portanto, ao seu tamanho. O som é considerado mais agudo que o do rumpi, de tom médio, se o relacionarmos aos outros dois” (Pessoa de Barros, 2001: 95).

**Nação** - “O termo “nação”, no Brasil, está relacionado aos grupos que cultuam divindades provenientes da mesma etnia africana, ou do mesmo subgrupo étnico. São exemplos do primeiro caso as “nações” Congo, Angola, Jêje; ao passo que o segundo caso é ilustrado por *Ketu*, *Ijexá*, e *Oió*, correspondentes aos subgrupos da etnia *Nagô*” (Pessoa de Barros, 2003: 144); “este termo [é] entendido como uma categoria cultural” (Pessoa de Barros, 1999b: 27); “Tratam-se de categorias abrangentes às quais se reduziram as múltiplas etnias que o tráfico negreiro fez representadas no País. O termo tem servido para circunscrever os traços diacríticos através dos quais se revela um mundo caracterizado por um notável conjunto de elementos comuns (Vogel, Mello & Pessoa de Barros, 2001: 198); “rótulo diferenciador das comunidades, que alude às raízes africanas idealizadas” (Teixeira, 1994).



**Ogã** - “Cargo masculino de iniciados não rodantes. São os tocadores (alabês), sacrificadores (axoguns), zeladores dos assentamentos (pegigãs), além dos que ocupam cargos honoríficos” (Prandi & Gonçalves, 1989: 44); “Título honorífico conferido pelo chefe do terreiro ou por um *orixá*, aos que contribuem para o prestígio, poder e proteção da casa-de-santo. Esse tipo de titulação admite uma série de especificações que abrangem desde cargos administrativos até funções rituais. Tal como as equedes, os ogãs não são passíveis de transe” (Pessoa de Barros, 2003: 119).

**Olóri** - “Termo que designa o “dono da cabeça”, isto é, o orixá pessoal de cada iniciado” (Vogel, Mello & Pessoa de Barros, 2001: 200).

**Olubajé** - “Cerimônia pública em honra a *Obaluaiê, Sapatá, Omulu e Xapanã*. Esta festa acontece em agosto ou em sua proximidade” (Pessoa de Barros, 2003: 120); “seqüência ritual de caráter coletivo na qual são dramatizadas a saúde e a doença (...) festeja-se o ciclo da vida (...) O **Olubajé** não deixa de ser um **Ebó** coletivo” (Teixeira, 1994).

**Oluô** - v. Babalaô

**Omim** - água, águas

**Opelê** - “espécie de rosário feito do coquinho do dendezeiro, usado para adivinhação” (Beata de Yemonjá, 1997: 123); “É o instrumento divinatório privativo dos autênticos sacerdotes de *Ifá* [babalaôs]” (Vogel, Mello & Pessoa de Barros, 2001: 200).

**Ori** - “cabeça” (Beata de Yemonjá, 1997: 123); “ao mesmo tempo, uma divindade (o destino) e a cabeça, como tal, representando a pessoa na sua existência individualizada” (...) “É, além disso, uma divindade doméstica *yorubá* guardiã do destino e cultuada por adeptos de ambos os sexos. Também se diz que é a alma orgânica, perecível, cuja sede é a cabeça - inteligência, sensibilidade etc” (Vogel, Mello & Pessoa de Barros, 2001: 53 e 200); “No ori estão igualmente presentes as forças divinas e ancestrais e é preciso dirigir-lhe oferendas a cada vez que algo importante está para acontecer (...) O nome dos ritos de oferenda á cabeça, *bó ori*, *bori*, é bem ilustrativo: dá-se de comer a essa instância psíquica que é também material (Augras, 2003b: 96).

**Orikis** - evocações; “Conjunto de narrativas da saga mítica dos *orixás* que proclamam seus feitos. Ocorre também sob a forma de pequenos enigmas endereçados a uma pessoa como voto de bons augúrios” (Vogel, Mello & Pessoa de Barros, 2001: 200); “encantamentos (...) indispensáveis para ativação do poder das espécies vegetais destinadas ao preparo de medicamentos, de feitiços (...) são as cantigas de folha (...) Em outras ocasiões, aparecem sob forma de expressões ou frases faladas em linguajar africano” (Teixeira, 1994: 52).

**Orin** - “cantos de louvação” (Pessoa de Barros, 1999a: 67).

**Orixás** - “Divindades *iorubás* cultuadas nos Candomblés. São ancestrais divinizados, antigos reis ou heróis, e considerados como representações das forças da natureza” (Pessoa de Barros, 1999a: 22); “Divindades *iorubá* cultuadas nos candomblés, *Xangôs*, batuques, umbandas, isto é, nas religiões de matriz africana no Brasil. Seu equivalente *Fom* é *Vodum*, em Angola é *Inquice*. São também chamados de “santos”” (Pessoa de Barros, 2003: 121); “Essas equivalências são imperfeitas, pois, ao passo que uns são forças da natureza, outros são espíritos que retornam sob a representação de animais, enquanto outros são ainda espíritos ancestrais” (Vogel, Mello & Pessoa de Barros, 2001: 201); “nome genérico das divindades, que são intermediárias entre *Olorum*, o deus supremo, e os mortais” (Bastide, 1978: 287).

**Orô** - “ritual especial dedicado aos orixás; fundamentos ou segredos do Orixá e ainda cânticos especiais de louvação. Termo iorubá, significando incitamento” (Pessoa de Barros, 1999a: 126).

**Orun** – “Dimensão da existência genérica e mundo habitado pelos *òrisà*, povoado, ainda, pelos espíritos dos fiéis e seus ancestrais ilustres” (Vogel, Mello & Pessoa de Barros, 2001: 192); “Um dos dois níveis ou formas de existência: a existência sobrenatural ou não palpável” (Berkenbrock, 1997: 445); “O *òrun* é o espaço sobrenatural, o outro mundo. Trata-se de uma concepção abstrata de algo imenso, infinito e distante. É uma vastidão ilimitada – *ode òrun* – habitada pelos *ara-òrun*, habitantes do *òrun*, seres ou entidades sobrenaturais. Quase todos os autores traduzam *òrun* por céu (*sky*) ou paraíso (*heaven*), traduções que induzem o leitor a erro e tendem a deformar o conceito em questão. Já dissemos que o *òrun* era uma concepção abstrata e, portanto, não é concebido como localizado em nenhuma das partes do mundo real. O *òrun* é um mundo paralelo ao mundo real que coexiste com todos os conteúdos deste. Cada indivíduo, cada árvore, cada animal, cada cidade etc possui um duplo espiritual e abstrato no *òrun* (...) Ou, ao contrário, tudo o que existe no *òrun* tem sua ou suas representações materiais no *àiyé* (...) Os mitos revelam que, em épocas remotas, o *aiyé* e o *òrun* não estavam separados. A existência não se desdobrava em dois níveis e os seres dos dois espaços iam de um a outro sem problemas; os *orisà* habitavam o *àiyé* e os seres humanos podiam ir ao *òrun* e voltar. Foi depois da violação de uma interdição que o *òrun* se separou do *àiyé* e que a existência se desdobrou; os seres humanos não têm mais a possibilidade de ir ao *òrun* e voltar de lá vivos” (Santos, 2002: 54-55).

**Oxê** - “Bastão cerimonial utilizado por Xangô, sob a forma de um machado duplo. Pode ser encontrado feito de madeira, neste caso, considerado como mais tradicional, ou ainda, de metal. Do iorubá *osé* - haste” (Pessoa de Barros, 2003: 122)

**Paradoxo** - “[do gr. *parádoxon*, pelo lat. *paradoxon*] *S.m.* **1.** Conceito que é ou parece contrário ao comum (...) **2.** Contradição, pelo menos na aparência (...) **3.** Figura em que uma afirmação aparentemente contraditória é, no entanto, verdadeira. **4.** *Filos.* Afirmação que vai de encontro a sistemas ou pressupostos que se impuseram como incontestáveis ao pensamento” (Ferreira, 1999: 1494); “O que é contrário à opinião geralmente admitida, à previsão ou à verossimilhança” (Lalande, 1999: 788); “Representará o paradoxo um interesse para o pensamento? Pode ser compreendido negativamente (...) Mas podemos também considerá-lo positivamente, indo ao encontro das opiniões admitidas e suscetível de despertar a reflexão e impedir o dogmatismo” (Clément et al, 1997: 289); “Não diremos (...) que os paradoxos dão uma falsa imagem do pensamento, inverossímil e inutilmente complicada. Seria preciso ser muito “simples” para acreditar que o pensamento é um ato simples, claro para si mesmo, que não põe em jogo todas as potências do inconsciente e do não-senso no inconsciente (...) A força dos paradoxos reside em que eles não são contraditórios, mas nos fazem assistir à gênese da contradição” (Deleuze, 1974: 77); “O paradoxo é o *pathos* ou a paixão da filosofia (...) subjetivamente, o paradoxo quebra o exercício comum e leva cada faculdade diante do seu próprio limite, diante de seu incomparável, o pensamento diante do impensável que, todavia, só ele pode pensar, a memória diante do esquecimento, que é também seu imemorial, a sensibilidade diante do insensível, que se confunde com seu intensivo... Mas, ao mesmo tempo, o paradoxo comunica às faculdades despedaçadas esta relação que não é de bom senso, situando-as na linha vulcânica

que queima uma na chama da outra, saltando de um limite a outro. E, objetivamente, o paradoxo faz valer o elemento que não se deixa totalizar num conjunto comum, mas também a diferença que não se deixa igualizar ou anular na direção de um bom senso” (Deleuze, 1988: 364).

**Percepto** - “Os perceptos não são [mais] percepções, são pacotes de sensações e de relações que sobrevivem àqueles que os vivenciam [são independentes do estado daqueles que os experimentam] (...) [são] novas maneiras de ver e ouvir (...) o terceiro gênero do conhecimento” (Deleuze, 1992: 171, 203, 204; Deleuze & Guattari, 1992: 213); ‘[São] as Essências ou Singularidades” (Deleuze, 1997: 166). [*v. afecto; afecto-percepto-conceito e bloco de sensações*]

**Poste central** - “Coluna que apóia a cumeeira no centro do barracão, nas casas-de-candomblé originadas da Casa-Branca. É considerado como o *axis mundi*, onde se encontram os elementos religiosos relativos à fundação de cada uma das comunidades, também é denominado *axé*” (Pessoa de Barros, 2003: 146)

**Povo-de-Santo** - “Designação coletiva que abrange o conjunto de filhos-de-santo, ou adeptos, de todos os Candomblés” (Pessoa de Barros, 1999a: 62).

**Processos de singularização, de subjetivação** - “modos de subjetivação singulares (...) [que visam] construir (...) modos de sensibilidade, modos de relação com o outro, modos de produção, modos de criatividade que produzam uma subjetividade singular. Uma singularização existencial que coincida com um desejo, com um gosto de viver, com uma vontade de construir o mundo no qual nos encontramos, com a instauração de dispositivos para mudar os tipos de sociedade, os tipos de valores que não são os nossos” (Guattari & Rolnik, 1986: 16-17); “isso não tem nada a ver com o indivíduo” (Guattari & Rolnik, 1986: 38); “os processos de singularização são as próprias raízes produtivas da subjetividade em sua pluralidade” (Guattari & Rolnik, 1986: 52); “Há uma tentativa [constante, pelo poder] de eliminação daquilo que eu chamo de processos de singularização (...) Tudo o que é do domínio da ruptura, da surpresa e da angústia, mas também do desejo, da vontade de amar e de criar deve se encaixar de algum jeito nos registros de referências dominantes. Há sempre um arranjo que tenta prever tudo o que possa ser da natureza de uma dissidência do pensamento e do desejo (...) Tudo o que surpreende, ainda que levemente, deve ser classificável em alguma zona de enquadramento” (Guattari & Rolnik, 1986: 43).

**Qualidades** - “especificidades que diferenciam as diferentes formas de uma mesma divindade” (Teixeira, 1994); “O termo estaria relacionado às diferenças reconhecidas dentro das categorias apresentadas por cada um dos Orixás. Por exemplo: o povo-de-santo, ao afirmar que existem doze tipos diferentes de Xangô, reconhece em cada um deles, uma “qualidade” diferenciada dentro do conjunto em que está inserido o Orixá. Esta multiplicidade é identificada em cada uma das divindades que compõem o panteão Nagô” (Pessoa de Barros, 1999a: 137).

**Quizila** - “[Var. de *quijila* < quimb. *Kijila*, ‘preceito’, ‘mandamento’, ‘regra’.] (Ferreira, 1999: 1692). [*v. euó*]

**Racionalidade médica** - “Chamo de racionalidade médica um sistema lógico e teoricamente estruturado, composto de cinco elementos teóricos fundamentais. O primeiro elemento é uma morfologia ou (...) uma anatomia humana; o segundo elemento (...) é uma fisiologia, uma dinâmica vital humana. O terceiro é um sistema de diagnósticos; o quarto é um sistema de intervenções terapêuticas. O quinto elemento é (...) uma doutrina médica. Doutrina médica para nós significa a formulação de certas concepções teórica ou racionalmente elaboradas sobre as origens, as causas e a natureza do adoecer do homem. Em outras palavras, de como os seres humanos adoecem e morrem, ou de como podem curar-se, ou expandir quantitativa e qualitativamente sua vida. Há, portanto, nessa conceituação, cinco elementos sistematicamente estruturados (...) Essas são as condições necessárias e suficientes para definir a categoria racionalidade médica (...) [São racionalidades médicas] a medicina ocidental, a medicina homeopática, a medicina chinesa e a medicina ayur-védica (...) Com um estudo comparativo de racionalidades médicas podemos afirmar também a hipótese que os fundamentos dessas racionalidades residem (para cada uma) numa cosmologia. O que significa dizer que se trata de uma certa pré-definição, em termos do conhecimento, de uma certa cosmovisão como enquadramento básico dessas medicinas” (Luz, 1992: 2, 4, 15).

**Reclusão** - “processo de iniciação, também denominado de “feitura de santo”, que implica, além da reclusão, em catulagem, raspagem, pintura, instrução esotérica,

apresentação pública e imposição sobre a cabeça do 'oxu' (massa cônica utilizada na iniciação que identifica a categoria sacerdotal)" (Pessoa de Barros, 1999a: 58).



**Religião popular** - “manifestação da mentalidade coletiva (...) que se caracteriza precisamente por ser um momento de manifestação do campo religioso que é distinto do oficial-institucional (...) As religiões populares são manifestações coletivas que exprimem a seu modo, em forma particular e espontânea, as necessidades, as angústias, as esperanças e os anseios que não encontram resposta adequada na religião oficial ou nas expressões religiosas das elites e das classes dominantes (...) A religião popular [*como contracultura* da modernidade] afirma a *vida* num contexto sócio-econômico e político de morte e de violência que ameaçam dia a dia a sobrevivência das classes e grupos populares e afetam a sociedade latino-americana toda (...) Afirma a *mulher* e o *feminino* (...) Afirma os sentimentos, o *pathos*, em face de uma cultura dominante que é intelectualista e moralista (...) Afirma o aspecto *vitalista* num mundo dominado pelo intelectualismo (...) Afirma o *expressivo*, o festivo e o carnavalesco, frente ao formalismo e ao racionalismo da cultura dominante (próprio da cultura industrial) (...) Afirma o *transcendente*, no contexto de uma cultura dominante ainda muito imbuída de um cientificismo cartesiano-positivista e que tende a negar a dimensão simbólica (...) O povo, enquanto agente histórico-social, produz coletivamente suas representações e práticas simbólico-religiosas, através de um processo no qual se evidencia, de maneira diferenciada, segundo a posição relativa na estrutura de classes e no campo religioso, seu caráter dominado e, ao mesmo tempo, relativamente autônomo. Através de um processo de produção de sentido, condicionado e condicionante, as diversas frações e classes subalternas expressam em algumas de

suas multiformes manifestações religiosas um *protesto simbólico*” (Parker, 1996: 42, 49, 55, 167-170, 272).

**Religiões afro-brasileiras** – “As religiões afro-brasileiras, conforme sua origem na África, localização geográfica no Brasil e interação com outros grupos (índios e brancos) tomam diversas denominações (...) Atualmente estima-se mais de 30.000 terreiros espalhados por todo o país, formando uma estrutura, para muitos ainda invisível, que marca de forma significativa a cultura brasileira. As religiões afro-brasileiras mantiveram-se como núcleos de resistência cultural negra, estabelecendo alianças com outros grupos que acabaram sendo incorporados a essa tradição religiosa, como vem acontecendo com os grupos não negros” (Ató-Ire, 2002: 2); “As diferenças entre estes grupos são em muitos casos tão grandes que se pode falar corretamente em diferentes religiões. Outros grupos estão mais próximos uns dos outros e têm o mesmo núcleo teológico (...) O desenvolvimento ocorrido na Umbanda é típico para o surgimento das religiões afro-brasileiras (...) As tradições religiosas africanas são hoje continuadas tanto por negros como por brancos. Os adeptos dos cultos chamados ‘afro-brasileiros’ podem ser classificados mais pelo critério social que pelo racial” (Berkenbrock, 1997: 163 e 167); “A tradição religiosa afro-brasileira é parte do legado deixado por homens e mulheres africanos e afro-brasileiros (...) O saber do terreiro, mantido e recriado por gerações (...) propõe formas de lidar com a saúde física e psíquica, com a educação, com as relações sociais. Essas formas encontram-se vivas no cotidiano das casas-de-santo e

podem ser absorvidas através dos itans, mitos, práticas rituais, rezas, garrafadas, espaços sagrados, microssistemas que compõem a rede de significados da tradição do terreiro” (Guimarães, 2003: 41); “Não existe uma religião afro-brasileira, mas várias e o que é exato para para uma nação deixa de o ser para outra. E ainda existem os terreiros “espontâneos”. Daí a diversidade de pontos de vista. (...) O núcleo das religiões afro-brasileiras é (...) esta entrada dos orixás no organismo, na cabeça, nos músculos” (Bastide, 1983: 168 e 293).

**Roça** – v. terreiro

**Rodante** – iniciado que entra na roda e pode entrar em transe, “que vira no santo”; uma das designações para aquele que é capaz de manifestar o Orixá no próprio corpo, ou seja, que é habilitado a conter o Orixá em si.

**Roncó** – “Termo pelo qual se designa o aposento destinado à reclusão dos neófitos durante o processo de iniciação. É conhecido também como *aliaxé* ou *ariaxé*, camarinha ou ainda *axé*” (Pessoa de Barros, 1999a: 58); o mesmo que runcó.

**Rum** - “significa, em iorubá, ohùn (voz) ou hùn (rugido, grunhido) (...) Outros atribuem a esse nome outro significado, proveniente da língua Fon, e que teria o sentido de sangue ou coração (...) Todas as acepções aludem ao caráter especial que o instrumento possui no contexto religioso. É o responsável pelo solo musical e variações melódicas, e também pelas invocações dos deuses. De som grave, geralmente percutido com uma baqueta de madeira e uma das mãos, é considerado como “o que chama os orixás”, o som que chega ao “orum”, terra dos ancestres” (Pessoa de Barros, 2001: 94-95).

**Rumpi** - “O nome rumpi, em ioruba, significa hùn (grunhido/rugido), pi (imediatamente) (...) Indica, assim, a posição que ocupa na orquestra e também na execução musical. Cabe ao rumpi, menor que o run e maior que o lé, o papel de suporte musical, ou seja, a manutenção constante do ritmo. Os dois, rumpi e lé, possuem a mesma função (...) Sustentam uma linha melódica (...) Permitem ao run as variações musicais que o solo impõe, dando suporte e sustentação à peça musical sacra” (Pessoa de Barros, 2001: 95).

**Sacudimento** - “seqüência ritual destinada à purificação; rito propiciatório e preliminar” (Teixeira, 1994); é concebida pelo povo-de-Santo como o meio eficaz para promover uma mudança de estado, isto é, para retirar os males, a poluição/sujeira, através da purificação do corpo, afastando os possíveis elementos responsáveis pela instalação da desordem na pessoa, propiciadores do “corpo aberto” (...) Tais procedimentos são encarados como eficazes para o controle dos distúrbios indicadores de doença ou desequilíbrio, assim como preliminares aos ritos iniciáticos propriamente ditos. Envolvem, geralmente, espécies vegetais, animais e certos alimentos preparados ritualmente para serem passados no corpo inteiro do paciente, seguindo a direção da cabeça para os pés. Os movimentos são acompanhados de cânticos evocativos que exortam a limpeza do corpo” (Teixeira, 1994). [v. *ebó*]

**Sentido** - “Faculdade de conhecer de maneira imediata e intuitiva (como aquela que parecem manifestar as sensações propriamente ditas)” (Lalande, 1999: 1002); o sentido não se confunde com a designação, nem com a significação (Deleuze, 1974: 18-20; 54); “Devemos mesmo distinguir o sentido e a significação da seguinte maneira: a significação remete apenas ao conceito e à maneira pela qual ele se refere a objetos condicionados num campo de representação; mas o sentido é como a Idéia que se desenvolve nas determinações sub-representativas. Não é de admirar que seja mais fácil dizer o que o sentido não é do que dizer aquilo que ele é. Com efeito, (...) nunca podemos dizer o sentido daquilo que dizemos (...) O sentido é apenas um vapor movendo-se no limite das coisas e das palavras” (Deleuze, 1988: 253-256); “o sentido é o exprimível ou o expresso da proposição e o atributo do estado de coisas. Ele volta uma face para as coisas, uma face para as proposições. Mas não se confunde nem com a proposição que o exprime nem com o estado de coisas ou a qualidade que a proposição designa. É, exatamente, a fronteira entre as proposições e as coisas (...) Não perguntaremos, pois, qual é o sentido de um acontecimento: o acontecimento é o próprio sentido (...) É curioso constatar que toda obra lógica diz respeito diretamente à *significação*, às implicações e conclusões e não se refere ao sentido a não ser indiretamente – precisamente por intermédio dos paradoxos que a significação não resolve ou mesmo que ela cria. Ao contrário, a obra fantástica se refere imediatamente ao *sentido* e relaciona diretamente a ele a potência do paradoxo” (Deleuze, 1974: 23); “O sentido é efetivamente *produzido* por esta circulação [o não-senso que circula

sem cessar através das séries {significante e significado}}, como sentido que volta ao significante, mas também sentido que volta ao significado. Em suma, o sentido é sempre um *efeito*. Não somente um efeito no sentido causal; mas um efeito no sentido de “efeito óptico”, “efeito sonoro”, ou melhor, efeito de superfície, efeito de posição, efeito de linguagem. Um tal efeito não é em absoluto uma aparência ou uma ilusão; é um produto que se estende ou se alonga na superfície e que é estritamente co-presente, coextensivo à sua própria causa e que determina essa causa como causa imanente, inseparável de seus efeitos” (Deleuze, 1974: 73); “E o sujeito desse novo discurso (...) é esta singularidade livre, anônima e nômade que percorre tanto os homens, as plantas e os animais independentemente das matérias de sua individuação e das formas de sua personalidade (...) Estranho discurso [Nietzsche] que devia renovar a filosofia e que trata o sentido, enfim, não como predicado, como propriedade, mas como acontecimento” (Deleuze, 1974: 110).

**Singularidade** – “todo o desenvolvimento da filosofia, desde Descartes, e todo o desenvolvimento da psicologia, desde Taine, Wundt etc, tendem a querer relacionar a subjetividade a uma identidade individual, considerando que os conjuntos familiares e sociais seriam como superestruturas em relação à subjetividade individuada. A meu ver, isso está na base de todas as visões redutoras, no campo da fenomenologia e da psicologia” (Guattari & Rolnik, 1986:37); “[Guattari] concebe a subjetividade como produção, e considera que uma das principais características dessa produção nas sociedades “capitalísticas” seria a

tendência a bloquear processos de singularização e instaurar processos de individualização. Os homens, reduzidos à condição de suporte de valor, assistem, atônitos, ao desmanchamento de seus modos de vida. Passam então a se organizar segundo padrões universais, que os serializam e os individualizam. Esvazia-se o caráter processual (para não dizer vital) de suas existências: pouco a pouco, eles vão se insensibilizando (...) É, portanto, num só movimento que nascem os indivíduos e morrem os potenciais de singularização” (Guattari & Rolnik, 1986: 38).

**Subjetivação coletiva singular** – v. *agenciamento coletivo de enunciação e processos de singularização, de subjetivação*

**Terreiro** – (v. tb. comunidade-terreiro); “esta palavra designa um conjunto espacial, social e cultural. É o local de culto aos orixás, composto de: a) construções diretamente associadas ao mundo dos orixás, espaço sagrado; b) habitações dos praticantes, espaço privado de moradia, porém de propriedade comunal; c) espaço verde onde são cultivados os vegetais sagrados (...) Pode chamar-se também *Ilê*, Casa de Santo, Roça e *Abaçá* (Pessoa de Barros, 1999a: 51 e 240); “Na África, [o termo *Ilê*] possui também a acepção de cidade. No novo contexto, possui ainda o sentido de comunidade, relacionando as diversas casas de uma mesma origem, ou seja, pertencentes a uma mesma tradição cultural, “nação”” (Pessoa de Barros, 1993: 29-30); “o “terreiro” é um espaço onde se organiza uma comunidade – cujos

integrantes podem ou não habitá-lo permanentemente – no qual são transferidos e recriados os conteúdos específicos que caracterizam a religião tradicional negro-africana. Nele encontram-se todas as representações materiais e simbólicas do [aiê] e do [orum] e dos elementos que os relacionam” (Santos, 2002: 37-38).

**Toque** – “Os sons produzidos pelos atabaques sempre caracterizam os folguedos e a religiosidade negra. Identificavam os locais de culto, as casas de Candomblé, para aqueles que pretendiam reprimi-lo, ou seja, o aparelho de Estado através de seus agentes. Provém possivelmente do sentido militar, pois Frei Manoel Callado conta que os negros no “Combate das Tabocas”, em 03 de agosto de 1845, “tocavam flautas, atabaques e buzinas” (Pereira da Costa *apud* Pessoa de Barros, 1999a: 82).

**Vida no Santo** - “Esta expressão se refere à trajetória individual de cada um dos iniciados, e seu percurso religioso. O cumprimento dos diferentes rituais que vão delimitar o papel exercido pelo indivíduo e os seus compromissos junto à sua comunidade” (Pessoa de Barros, 1999a: 97).

**Vodum** - v. Orixá

**Xaxará** - “Cetro formado pelo conjunto das nervuras centrais das folhas do dendezeiro. É uma insígnia de *Omulu*, *Obaluaiê*, *Xapanã*, *Sapatá* e *Onilé*. O conjunto é preso com tiras de couro pretas, vermelhas ou brancas, bordadas com miçangas e búzios” (Pessoa de Barros, 1999b: 178); “vassoura de Obaluaiê; artefato de Obaluaiê/Omulu confeccionado com nervuras das folhas da palmeira e palha-da-costa” (Teixeira, 1994); “Vassoura ritual do Orixá Omulu, com a qual ele varre as doenças” (Berkenbrock, 1997: 446).

**Xere** - “Instrumento musical utilizado no culto a Xangô. Geralmente é composto de uma cabaça de pescoço longo, cheia de sementes ou pedras que, quando agitada, produz um som semelhante ao dos chocalhos. Pode ser, ainda, produzida em metal prateado ou de cor cobre. É utilizada para saudar e invocar o deus do fogo” (Pessoa de Barros, 1999a: 240).

**Xirê** - “festa; cerimônia pública”(Teixeira, 1994); “Cerimônia pública do candomblé em que a roda-de-santo canta e dança em louvor a todos os orixás,

começando por Ogum, depois de uma oferenda preliminar a Exu, e terminando por Oxalá” (Prandi & Gonçalves, 1989: 44); “Conjunto de danças cerimoniais onde ocorrem distintos ritmos, cânticos e estilos coreográficos” (Pessoa de Barros, 1999a: 240); “No rito *nagô*, a palavra *xirê* designa a ordem em que são entoadas, nas festas, as cantigas para os *orixás*, mas também a própria festividade, o ludismo. Os ritmos que chegam à sociedade global são, no fundo, expansões da atmosfera do *xirê*. Expansões metonímicas, pode-se dizer, enquanto o corpo do iniciado é uma metáfora da divindade” (Pessoa de Barros, 2003: 147).

### Referências bibliográficas

- Alves, P. C., 1994. O discurso sobre a enfermidade mental. In: *Saúde e doença: um olhar antropológico* (Paulo César Alves & Maria Cecília Minayo, orgs.), pp.91-100, Rio de Janeiro: FIOCRUZ.
- Alves, P. C. B. & Souza, I. M., 1999. Escolha e avaliação de tratamento para problemas de saúde: considerações sobre o itinerário terapêutico. In: *Experiência de doença e narrativa* (Rabelo, Alves & Souza, orgs.), pp. 125-138, Rio de Janeiro: FIOCRUZ.
- Amarante, P. et al, 1998. *Loucos pela vida: a trajetória da Reforma Psiquiátrica no Brasil*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ.
- Aristóteles, 1996. Metafísica. In: *Os Pré-Socráticos: fragmentos, doxografia e comentários* (José Cavalcante de Souza, org.). São Paulo: Nova Cultural.
- Aristóteles, 2001. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Martin Claret.

- Artaud, A., 1991. Carta aos médicos-chefes dos manicômios. In: *A loucura na sala de jantar* (Jaques Delgado, org.). Santos: Resenha.
- Ató-Ire, 2002. *A Saúde nos terreiros*. Ano I, edição especial.
- Augras, M., 2003. Diferenças e semelhanças entre as nações das casa-de-santo. In: *Religiões Afro-Brasileiras e Saúde* (José Marmo da Silva, org.), São Luis: Centro de Cultura Negra do Maranhão, pgs. 12-19.
- Augras, M., 2003b. O corpo nas religiões de matriz africana. In: *Religiões Afro-Brasileiras e Saúde* (José Marmo da Silva, org.), São Luis: Centro de Cultura Negra do Maranhão, pgs. 92-99.
- Bachelard, G., 1974. *Epistémologie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Bacon, F., 1620/1999. *Novum Organum* (tradução de José Aluysio Reis de Andrade). São Paulo: Nova Cultural.
- Barbosa, W. N., 2002. O centro da cultura brasileira é a cultura do negro. *Almanaque Brasil de Cultura Popular*, 4(38): 20-23.
- Baremblytt, G., 1992. *Compêndio de Análise Institucional e outras correntes: teoria e Prática*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos.
- Barthes, R., 1971. *Elementos de semiologia*. São Paulo: Cultrix/USP.
- Bastide, R., 1983. *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva.
- Bastide, R., 1978. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- Beata de Yemonjá, M., 1997. *Caroço de dendê: a sabedoria dos terreiros: como Ialorixás e*

- Babalorixás passam seus conhecimentos a seus filhos*. Rio de Janeiro: Pallas.
- Bello, R. A., 1998. Religiosidade e psicoterapia popular. In: *Terapêuticas e culturas* (José Flávio Pessoa de Barros, org.). Rio de Janeiro: UERJ/Intercon, pg. 35-146.
- Benevides, I. A., 2000. Preparação para a Oficina. *Comunicação eletrônica de 29 de junho de 2000, Rede de Educação Popular em Saúde, redpopsaude@egroups.com*
- Berkenbrock, V. J., 1997. *A experiência dos orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé*. Petrópolis, Vozes.
- Bezerra Jr., B., 1989. Uma encruzilhada cultural: entre o espiritual e o nervoso. *Psicologia: ciência e profissão*, 9 (2): 6-8.
- Birman, P., 1995. *Fazendo estilo criando gêneros: estudo sobre a construção religiosa da possessão e da diferença de gêneros em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Relume Dumará/EdUERJ.
- Birman, P., 1980. *Feitiço, carrego e olho grande, os males do brasil são: estudo de um centro umbandista numa favela do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, PPGAS / MN / UFRJ, dissertação de mestrado.
- Boff, L., 1998. *O despertar da águia: o dia-bólico e o sim-bólico na construção da realidade*. Petrópolis: Vozes.
- Boletim da Rede Religiões Afro-Brasileiras e Saúde, 2004. *Boletim Eletrônico*, 14 de julho de 2004 <redeterreirosaude@hotmail.com>.
- Bourdieu, P., 1996. *A economia das trocas linguísticas: o que falar quer dizer*. São Paulo:

Edusp.

Bourdieu, P., 1998. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

Braga, J., 1999. *A cadeira de Ogã e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Pallas.

Bravo-Macias, M., 1987. Psychose, auto-initiation et création de rituels thérapeutiques. *Nouvelle Revue d'Etnopsychiatrie*, 8 (7): 31-43.

Canguilhem, G., 1994. *Études d'histoire et de philosophie des sciences*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

Caroso, C. & Rodrigues, N., 2000. Trajetórias e experiências de terapeutas comunitários na Bahia. Anais do VI Congresso Brasileiro de Saúde Coletiva, Salvador/BA, CD-ROM.

Carvalho, A. M. T. de, 1994. Depressão e ansiedade na sociedade contemporânea: mal-estar no capitalismo e medicalização. *Jornal Pró-Psi*, VII(10).

Carvalho, A. M. T. de, 1997. *O elemento psychico no trabalho humano: a Liga Brasileira de Higiene Mental e o processo de produção discursiva do campo Trabalho e Higiene Mental no Brasil entre 1925 e 1934*. Dissertação de mestrado, ENSP/Fiocruz.

Carvalho, A. M. T. de, 2000. Re: motivações subjetivas para EP. *Comunicação eletrônica de 3 de julho de 2000, Rede de Educação Popular em Saúde, redpopsaude@egroups.com*

Carvalho, A. M. T. de & Amarante, P. D. C., 2000. Forças, Diferença e Loucura: pensando para além do princípio da clínica. In: *Ensaio: subjetividade*,

- saúde mental, sociedade.* (Coleção Loucura & Civilização, coord. Paulo Amarante), Rio de Janeiro, Ed. FIOCRUZ, pg. 41-52.
- Carvalho, M. A.; Acioli, S. & Stotz, E. N., 2001. *O processo de construção compartilhada do conhecimento: uma experiência de investigação científica do ponto de vista popular.* In: *A Saúde nas palavras e nos gestos: reflexões da Rede de Educação Popular e Saúde*, pp. 101-114, São Paulo: Hucitec.
- Castel, R., 1978. *A ordem psiquiátrica.* Rio de Janeiro: Graal.
- CEPEL, 2000. Relatório referente ao primeiro semestre do ano 2000 do Projeto CEPEL. Rio de Janeiro, mimeo.
- Chalhoub, S. et al, 2003. *Artes e ofícios de curar no Brasil.* Campinas: Unicamp.
- Chauí, M., 1997. *Convite à Filosofia.* São Paulo: Ática.
- Clastres, P., 1978. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política.* Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- Clément, É. et al, 1997. *Dicionário Prático de Filosofia.* Lisboa: Terramar.
- COFFITO, 2000. Rezadeiras e prostitutas: de marginalizadas a cidadãs. *O COFFITO*, 6(março), pp. 10-15.
- Colli, G., 1996. *O nascimento da filosofia.* Campinas: UNICAMP.
- Corbisier, R., 1974. *Enciclopédia filosófica.* Petrópolis: Vozes.
- Costa, V. B. M., s/d. *Os meios de adoecimento e cura na cultura afro-brasileira* (mimeo).
- Costa-Rosa, A., 2000. Religiosidade e psicoterapia na saúde coletiva. Anais do VI Congresso Brasileiro de Saúde Coletiva, Salvador/BA, CD-ROM.
- Cunha, M. B. da & Valla, V. V., 1999. *Conhecendo a região da Leopoldina: algumas*

- iniciativas sociais*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ/CEPEL.
- Dandara & Ligiéro, Z., 2000. *Iniciação à Umbanda*. Rio de Janeiro: Nova Era.
- David, H., 2000. *Práticas populares, religiosidade e resolutividade em saúde: apoio social e agentes comunitárias de saúde*. Projeto de tese de doutorado. DENSP / ENSP / FIOCRUZ, mimeo.
- Deleuze, G., 1974. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva.
- Deleuze, G., 1988. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal.
- Deleuze, G., 1992. *Conversações, 1972-1990*. Rio de Janeiro: 34.
- Deleuze, G., 1997. *Crítica e clínica*. Rio de Janeiro: 34.
- Deleuze, G., 1999. *Bergsonismo*. Rio de Janeiro: 34.
- Deleuze, G. & Guattari, F., 1976. *O anti-édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Imago.
- Deleuze, G. & Guattari, F., 1992. *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: 34.
- Descartes, R., 2001 [1637]. *Discurso sobre o método e Regras para a direção do espírito*. São Paulo: Martin Claret.
- Devereux, G., 1970. *Essais d'ethnopsychiatrie générale*. Paris: Gallimard.
- Devereux, G., 1980. *De l'angoisse à la méthode*. Paris: Flammarion.
- Duarte, L. F. D., 1988. *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Ducrot, O. & Todorov, T., 2001. *Dicionário enciclopédico das ciências da linguagem*. São Paulo: Perspectiva.
- Eco, U., 2002. *Tratado geral de Semiótica*. São Paulo: Perspectiva.

- Ey, H., Bernard, P. & Brisset, CH., 1966. *Tratado de Psiquiatria*. Barcelona: Toray-Masson.
- Ferrater Mora, J., 1991. *Dicionário de Filosofia*. Lisboa: Dom Quixote.
- Ferreira, A. B. H., 1999. *Novo Aurélio Século XXI: o dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Ferreti, M. M. R., 2003. Religiões afro-brasileiras e saúde: diversidade e semelhanças. In: *Religiões Afro-Brasileiras e Saúde* (José Marmo da Silva, org.), São Luis: Centro de Cultura Negra do Maranhão, pgs. 20-29.
- Figueiredo, A., 1979. *Análise da categoria sofrer dos nervos*. Rio de Janeiro, PPGAS / MN / UFRJ, mimeo.
- Foucault, M., 2003. *Estratégia, poder-saber / Ditos e escritos IV* (Manoel Barros da Motta, org./sel. textos). Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Foucault, M., 2001. *Os anormais*. São Paulo: Martins Fontes.
- Foucault, M., 2000. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento / Ditos e escritos II* (Manoel Barros da Motta, org./sel. textos). Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Foucault, M., 1996. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola.
- Foucault, M., 1995. O sujeito e o poder. In: *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. (Hubert Dreyfus & Paul Rabinow, orgs.; trad. de Vera Porto Carrero), pp. 231-249, Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Foucault, M., 1994. *Doença mental e psicologia*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

- Foucault, M., 1990. Verdade e poder. In: *Microfísica do poder*. (Roberto Machado, org.), pp. 1-14, Rio de Janeiro: Graal.
- Foucault, M., 1988. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes.
- Foucault, M., 1985. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes.
- Foucault, M., 1978. *História da loucura*. São Paulo: Perspectiva.
- Frederico, C., 1995. *O jovem Marx (1843-44: as origens da ontologia do ser social)*. São Paulo: Cortez.
- Freire, P., 2000. *Pedagogia da indignação: cartas pedagógicas e outros escritos*. São Paulo: UNESP.
- Freud, S., 1974. *O futuro de uma ilusão*. Rio de Janeiro: Imago.
- Fry, P. H. & Howe, G. N., 1975. Duas respostas à aflição: Umbanda e Pentecostalismo. *Debate e Crítica*, 6: 75-95.
- Gato, L., 2003. O corpo na tradição afro-brasileira. In: *Religiões Afro-Brasileiras e Saúde* (José Marmo da Silva, org.), São Luis: Centro de Cultura Negra do Maranhão, pgs. 89-92.
- Geertz, C., 1989. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC.
- Guattari, F. , 1987. *Revolução molecular: pulsações políticas do desejo*. São Paulo: Brasiliense.
- Guattari, F. , 1990. *As três ecologias*. Campinas: Papirus.
- Guattari, F. & Rolnik, S., 1986. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes.
- Guedes, S. L., 1974. Umbanda e loucura. In: *Desvio e divergência: uma crítica da*

- patologia social* (Gilberto Velho, org.). Rio de Janeiro: Zahar.
- Guimarães, M. A. C., 2003. Tradição religiosa afro-brasileira como espaço de equilíbrio. In: *Religiões Afro-Brasileiras e Saúde* (José Marmo da Silva, org.), São Luis: Centro de Cultura Negra do Maranhão, pgs. 41-51.
- Heidegger, M., 1998. *Heráclito: a origem do pensamento ocidental: lógica: a doutrina heraclítica do logos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Hollanda, E., 1997. Práticas alternativas de pesquisa: alguns questionamentos sobre as potencialidades e limites da pesquisa-ação e pesquisa-participante. In: *Participação Popular, Educação e Saúde: Teoria e Prática*. (V. V. Valla & E. N. Stotz, orgs.), pp. 16-26, Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Jung, C. G., 2002. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis: Vozes.
- Kant, I., 1994. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian.
- Kant, I., 1992. *Lógica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Kant, I., 1990. *Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza*. Lisboa: Ed. 70.
- Kant, I., 1975. *Da utilidade de uma nova crítica da razão pura: resposta a Eberhard*. São Paulo: Hemus.
- Lalande, A., 1999. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes.
- Laplantine, F. & Rabeyron, P. L., 1989. *Medicinas paralelas*. São Paulo: Brasiliense.
- Leibniz, G. W., 2000. *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. São Paulo: Nova Cultural.
- Lévi-Strauss, 1975. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

- Loudun, J., 1973. Religious order and mental disorder: a study in a South Wales Rural Community. In: *The social anthropology of complex societies*. Tavistock.
- Loyola, M. A., 1987. Rezas e curas de corpo e alma. *Ciência Hoje*, 6(35): 34-43.
- Loyola, M. A., 1984. *Médicos e curandeiros: conflito social e saúde*. São Paulo: DIFEL.
- Luz, M. A., 1983. *Cultura Negra e Ideologia do Recalque*. Rio de Janeiro: Achiamé.
- Luz, M. T., 1992. *I Seminário do projeto "Racionalidades Médicas"*, IMS/UERJ, mimeo, 108 pgs.
- Luz, M. T., 2000. *Práticas em saúde, cura e terapêutica na sociedade atual*. Anais do VI Congresso Brasileiro de Saúde Coletiva, Salvador/BA, CD-ROM.
- Maffesoli, M., 2001. *Elogio da razão sensível*. Petrópolis: Vozes.
- Marcondes, D., 1997. *Iniciação à história da filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Marmo da Silva, J. (org.), 2003. *Religiões Afro-Brasileiras e Saúde*. São Luis: Centro de Cultura Negra do Maranhão.
- Martins, J. S., 1989. *Caminhada no chão da noite*. São Paulo: Hucitec.
- Marx, K., 2001. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. São Paulo: Martin Claret.
- Marx, K., 1985. *O Capital: crítica da Economia Política, Volume I, Livro Primeiro (O Processo de Produção do Capital)*. São Paulo: Nova Cultural.
- Marx, K. & Engels, F., 1996. *A ideologia alemã (Feuerbach)*. São Paulo: HUCITEC.
- Maupoil, B., 1943. La Geomancie à l'ancienne Côte des Esclaves. In: *Travaux et*

- Mémoires de l'Institut d'Ethnologie*, XLII, Paris: Musée de l'Homme.
- Mauss, M., 2001. *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva.
- Ministério da Saúde/Gabinete do Ministro, 2004. *Portaria N°198/GM/MS de 13 de fevereiro de 2004* ([www.saude.gov.br/sgtes](http://www.saude.gov.br/sgtes)).
- Ministério da Saúde/Secretaria de Gestão do Trabalho e da Educação na Saúde/Departamento de Gestão e da Educação na Saúde, 2003. *Política de Educação e Desenvolvimento para o SUS: Caminhos para a Educação Permanente em Saúde: Pólos de Educação Permanente em Saúde*. Brasília, mimeo.
- Montero, P., 1985. *Da doença à desordem: a magia na Umbanda*. Rio de Janeiro: Graal.
- Moraes, N. A., 1997. *Saúde, Imprensa e Estado*. Rio de Janeiro: UNIRIO (mimeo).
- Morin, E., 2001. *A cabeça bem feita: repensar a reforma, reformar o pensamento*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Morin, E., 2000. Por uma reforma do pensamento. In: *O pensar complexo* (Alfredo Pena-Vega e Elimar P. de Almeida, orgs.), pp. 21-34. Rio de Janeiro: Garamond.
- Morin, E., 1999. *O Método 3: o conhecimento do conhecimento*. Porto Alegre: Sulina.
- Morin, E., 1996. *O problema epistemológico da complexidade*. Mem Martins: Europa-América.
- Mühlhaus, C., 2004. Para além da pedra e cal. *Nossa História*, 2 (13): 62-67.
- Naffah Neto, A., 1985. *O inconsciente: um estudo crítico*. São Paulo: Ática.
- Nathan, T., 1987. *Prolégomènes à une théorie générale des opérateurs*

- thérapeutiques. *Nouvelle Revue d'Etnopsychiatrie*, 8(9): 7-16.
- Nietzsche, F. W., s/d. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. São Paulo: Círculo do Livro.
- Noronha, M. de, 1998. A etnopsiquiatria na sociedade contemporânea. In: *Terapêuticas e Culturas* (José Flávio Pessoa de Barros, org.), pp. 75-91. Rio de Janeiro: UERJ/INTERCON.
- Nunes, E. D., 2003. Ciências Sociais em Saúde: um panorama geral. In: *O clássico e o novo: tendências, objetos e abordagens em ciências sociais e saúde* (Paulete Goldenberg, Regina Marsiglin, Mara Gomes, orgs.). Rio de Janeiro: Fiocruz.
- Nunes, M. O., 2000. Herança mítica transgeracional e resolução coletiva de problemas de saúde: um estudo de caso do candomblé da Bahia. Anais do VI Congresso Brasileiro de Saúde Coletiva, Salvador/BA, CD-ROM.
- Oliveira, F. de, 2003. Uma reflexão sobre a saúde da população negra no Brasil. In: *Religiões Afro-Brasileiras e Saúde* (José Marmo da Silva, org.), São Luis: Centro de Cultura Negra do Maranhão, pgs. 52-75.
- Ondongo, J., 1987. *Enfant-ancêtre, enfant-voyage: la psychopathologie d'un enfant comme seul signe de la difficulté d'adaptation d'une famille migrante*. *Nouvelle Revue d'Etnopsychiatrie*, 8(9): 181-192.
- OPAS/OMS/PNUD, 2001. *Política Nacional de Saúde da População Negra: uma questão de equidade: subsídios para o debate*. Brasília.
- Paim, I., 1982. *Curso de Psicopatologia*. São Paulo: EPU.
- Parker, C., 1996. *Religião popular e modernização capitalista: outra lógica na América*

*Latina*. Petrópolis: Vozes.

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

Pessoa de Barros, J. F., 1999a. *A fogueira de Xangô...o Orixá do fogo: uma introdução à música sacra afro-brasileira*. Rio de Janeiro: UERJ/Intercon.

Pessoa de Barros, J. F., 1999b. *O banquete do Rei... Olubajé: uma introdução à música sacra afro-brasileira*. Rio de Janeiro: UERJ/Intercon.

Pessoa de Barros, J. F., 2001. Xangô... a História que a escola ainda não contou. In: *Religião e Cultura Popular* (Victor V. Valla org.), pgs. 91-112, Rio de Janeiro: DP&A.

Pessoa de Barros, J. F., 2003. *Na minha casa: preces aos orixás e ancestrais*. Rio de Janeiro: Pallas.

Pessoa de Barros, J. F.; Mello, M. A. S. & Vogel, A., 1987. Orunkò yaô? "Quel est ton nom, nouvel initié?". *Nouvelle Revue d'Etnopsychiatrie*, 8 (7): 15-29.

Pessoa de Barros, Vogel, A. & J. F.; Mello, M. A. S., 1998. O Haiti não é aqui ou Encontro e desencontro de duas tradições religiosas: o Vodou e o candomblé. In: *Terapêuticas e Culturas* (José Flávio Pessoa de Barros, org.), pp. 47-74. Rio de Janeiro: UERJ/Intercon.

Pessoa de Barros, J. F. & Teixeira, M. L. L., 2000. O código do corpo: inscrições e marcas dos Orixás. In: *Candomblé: religião do corpo e d alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras* (Carlos Eugênio M. de Moura, org.). Rio de Janeiro: Pallas, pg. 103-138.

- Pietrukowicz, M. C., 2000. *Apoio social e saúde: uma forma de enfrentamento*. Anais da Jornada de Pós-Graduação da FIOCRUZ.
- Platão, 1972. *Diálogos* (tradução de Jorge Paleikat & João Cruz Costa). São Paulo: Abril Cultural.
- Platão, 2000. *A República*. São Paulo: Martin Claret.
- Platão, 2001a. *Mênnon* (trad. Maura Iglésias). Rio de Janeiro: PUC-Rio/Loyola.
- Platão, 2001b. *Fedro* (trad. Pietro Nasseti). São Paulo: Martin Claret.
- Platão, 2001c. *Teeteto-Crátilo* (trad. Carlos Alberto Nunes). Belém: EDUFPA.
- Platão, 2002. *Fédon* (trad. Miguel Ruas). São Paulo: Martin Claret.
- Prado, M. C. C. A., 1998. Algumas considerações sobre experiências em etnopsiquiatria clínica no Rio de Janeiro. In: *Terapêuticas e culturas* (José Flávio Pessoa de Barros, org.). Rio de Janeiro: UERJ/Intercon, pg. 119-134.
- Prandi, R. & Gonçalves, V., 1989. Deuses tribais de São Paulo. *Ciência Hoje*, 10(57): 34-44.
- Rabelo, M. C. M., 1994. Religião, ritual e cura. In: *Saúde e doença: um olhar antropológico* (Paulo César Alves & Maria Cecília Minayo, orgs.), pp. 47-56, Rio de Janeiro: FIOCRUZ.
- Rabelo, M. C. M.; Alves, P. C. B. & Souza, I. M., 1999. Signos, significados e práticas relativos à doença mental. In: *Experiência de doença e narrativa* (Rabelo, Alves & Souza, orgs.), pp. 43-74, Rio de Janeiro: FIOCRUZ.
- Rocha, R. M. & Russo, J., 2000. Trajetórias terapêuticas de usuários de serviços

- psiquiátricos e adeptos da Umbanda: um estudo sobre pluralismo terapêutico. Anais do VI Congresso Brasileiro de Saúde Coletiva, Salvador/BA, CD-ROM.
- Rotelli, F. et al, 1990. *Desinstitucionalização*. São Paulo: HUCITEC.
- Rowland, R., 1997. *Antropologia, história e diferença*. Porto: Afrontamento.
- Roxo, H., 1938. Problemas de Higiene Mental. *Arquivos Brasileiros de Higiene Mental*, IX (1,2,3,4): 2-11.
- Sampaio, M. I., 1987. Introduction. In: Orunkò yaô? "Quel est ton nom, nouvel initié?" (Pessoa de Barros; Mello & Vogel, 1987). *Nouvelle Revue d'Etnopsychiatrie*, 8 (7): 15-29.
- Santos, B. de S., 1995. *Pela mão de Alice*. São Paulo: Cortez.
- Santos, B. de S., 1989. *Introdução a uma ciência pós-moderna*. Rio de Janeiro: Graal.
- Santos, B. de S., 1987. *Um discurso sobre as ciências*. Porto: Afrontamento.
- Santos, J. E. dos, 2002. *Os Nagô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia*. Petrópolis, Vozes (11<sup>a</sup> ed.).
- Santos, M., 1997. *Técnica, espaço, tempo: globalização e meio técnico-científico informacional*. São Paulo: HUCITEC.
- Santos, M., 1982. *Pensando o espaço do homem*. São Paulo: HUCITEC.
- Saussure, F., 1969. *Curso de Lingüística Geral*. São Paulo: Cultrix/USP.
- Schweitzer, P., 1999. Um diálogo entre ciência e fé. In: *Novas epistemologias: desafios para a universidade do futuro* (org. Heidrun Krieger Olinto e Karl Erik Schollhammer), pg. 47-54, Rio de Janeiro: NAU/PUC.

- Seiblitiz, Z. M. de L., 1979. *Dentro de um ponto riscado: estudo de um centro espírita na zona norte do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: PPGAS / MN / UFRJ, dissertação de mestrado.
- Serrano, M. M. & Lemos, S., 2002. Promoção da Saúde: um novo paradigma? *Boletim Abrasco*, XIX (85): 10-11.
- Silva, V. G. da, 2000. *O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Edusp.
- Soares, M. de C., 1998. Mina, Angola e Guiné: nomes d'África no Rio de Janeiro setecentista. *Tempo*, 3 (6): 73 – 94.
- Sodré, M., 1992. O ritual como ficção. In: *Razão/desrazão* (Chaim Samuel Katz & Antonio Doria, orgs.). Petrópolis: Vozes.
- Sodré, M., 1999. *Claros e escuros: identidade, povo e mídia no Brasil*. Petrópolis: Vozes.
- Stotz, E. N., 2001. A cultura e o saber: linhas cruzadas, pontos de fuga. In: *A Saúde nas palavras e nos gestos: reflexões da Rede de Educação Popular e Saúde*, pp. 27-29, São Paulo: Hucitec.
- Stotz, E. N., 2000. Re: Preparação para a Oficina. *Comunicação eletrônica de 30 de junho de 2000, Rede de Educação Popular em Saúde, redpopsaude@egroups.com*
- Stotz, E. N., 1997. Enfoques sobre educação e saúde. In: *Participação Popular, Educação e Saúde: Teoria e Prática*. (V. V. Valla & E. N. Stotz, orgs.), pp. 16-26, Rio de Janeiro: Relume Dumará.

- Teixeira, M. L. L., 1994. *A encruzilhada do ser: representações da [lou]cura em terreiros de Candomblé*. Tese de doutorado, USP, mimeo.
- Teixeira, M. L. L., 1998. O drama e a trama dos koloris. In: *Terapêuticas e culturas* (José Flávio Pessoa de Barros, org.). Rio de Janeiro: UERJ / Intercon, pg. 91-118.
- Thiollent, M., 1986. *Metodologia da pesquisa-ação*. São Paulo: Cortez.
- Todorov, T., 1976. Discussão: Barthes-Todorov. In: *A controvérsia estruturalista* (Richard Macksey e Eugenio Donato, orgs.), pp.158-169. São Paulo: Cultrix.
- Valença, J. B. S., 2004. *O espaço religioso como agenciador de saúde*. Monografia de conclusão do curso de pós-graduação em Docência do Ensino Superior, UCAM, mimeo.
- Valla, V. V., 2001a. Globalização e saúde no Brasil: a busca da sobrevivência pelas classes populares via questão religiosa. In: *A Saúde nas palavras e nos gestos: reflexões da Rede de Educação Popular e Saúde* (Eymard Mourão Vasconcelos), pp. 39-62, São Paulo: Hucitec.
- Valla, V. V., 2001b. O que a saúde tem a ver com a religião? In: *Religião e Cultura Popular* (Victor V. Valla org.), pgs. 113-139, Rio de Janeiro: DP&A.
- Valla, V. V., 2000a. Educação e saúde do ponto de vista popular. In: *Saúde e Educação* (Victor V. Valla org.), Rio de Janeiro: DP&A.
- Valla, V. V., 2000b. Procurando compreender a fala das classes populares. In: *Saúde e Educação* (Victor V. Valla org.), Rio de Janeiro: DP&A.
- Valla, V. V., 1998a. Sobre a participação popular: uma questão de perspectiva.

- Cadernos de Saúde Pública*, 14(2):7-18.
- Valla, V. V., 1998b. Apoio social e saúde: buscando compreender a fala das Classes Populares. In: *Educação Popular hoje* (Marisa Vorraber Costa, org.), pp.151-179, São Paulo: Ed. Loyola.
- Valla, V. V., 1997. A construção desigual do conhecimento e o controle social dos serviços públicos de educação e saúde. In: *Participação Popular, Educação e Saúde: Teoria e Prática*. (V.V. Valla & E. N. Stotz, orgs.), pp. 16-26, Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Valla, V. V. & Siqueira, S. A. V., 1996. O centro municipal de saúde e as necessidades de saúde da população trabalhadora. In: *Educação, saúde e cidadania*, pp. 87-98, Petrópolis: Vozes.
- Vasconcelos, E. M., 1999. *Educação popular e a atenção à saúde da família*. São Paulo: Hucitec.
- Vasconcelos, E. M., 2000. Motivações subjetivas para EP. *Comunicação eletrônica de 3 de julho de 2000, Rede de Educação Popular em Saúde, redpopsaude@egroups.com*.
- Verger, P., 1966. The Yorubá High Gods. *ODU*, 2(2): 19-40.
- Verger, P., 1972. Automatisme verbal et communication du savoir chez les Yoruba. *L'Homme*, tomo XII, Cahier 2.
- Verger, P., 1989. Bahia-Benin, os amores de Verger. *Informativo Fundação Pierre Verger*, I (1).
- Vernant, J-P., 1984. *As origens do pensamento grego*. São Paulo: DIFEL.

- Verón, E., 1980. *A produção de sentido*. São Paulo: Cultrix.
- Villalta, L. C., 2004. A vitória da língua. *Nossa História*, 1 (5): 58-63.
- Vogel, A.; Mello, M. A. S. & Pessoa de Barros, J. F., 2001. *A galinha d'angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas.
- Wong-Un, J. A., 2000. Nossas vozes abafadas: aproximação ao uso metodológico da *autoetnografia* na saúde pública. Anais do VI Congresso Brasileiro de Saúde Coletiva, Salvador/BA, CD-ROM.

## ÍNDICE ONOMÁSTICO

ABRASCO 45(52), 189(270)

Acioli 128, 129, 31(45)

Ajalá; Ajalamo 145, 157

Alves 31(45), 47(56)

Amarante 37, 42, 31(45), 38(47), 68(97)

Angola 120, 122, 199, 203, 214, 219, 223, 109(161)

Aristóteles 26, 153, 9(6), 16(21)

Artaud 42(51)

Artur Ramos 51

Ató-Ire 34, 35, 231, 45(52), 63(84)

Augras 58, 223, 163(236)

Bachelard 80, 81, 83

Bacon 20, 21, 77, 19(31)

Badé 169(248)

Barbosa 119, 46(55), 112(158), 119(174)

Baremlitt 12, 30(40)

Barthes 104

Basaglia 42, 62

Bastide 46, 47, 51, 76, 78, 113, 117, 120, 122, 131, 132, 134, 147, 159, 175, 176, 200, 214, 224, 232, 17(25), 51(64,65), 75(109, 110), 78(114), 113(159), 114(160), 118(171),

134(198), 151(226), 155(229), 157(231)

Beata de Iemonjá 198, 202, 214, 220, 222

Bello 55, 66

Benevides 189(271)

Bergson 172, 172(252)

Berkenbrock 57, 114, 116-118, 198, 200, 202, 212, 213, 218, 224, 231, 238, 59(79),  
95(131), 109(155), 114(160, 163), 116(168), 118(171)

Bernard 71(103)

Bernardi 28

Bezerra Jr. 48, 59, 36(42)

Birman 56, 133, 168, 63(85), 165(240)

Boff 154, 154(228)

Bombogira 107, 204, 214

Born 26(36)

Bourdieu 163(236), 168(246)

Braga 78, 117, 132-134, 113(160), 115(165), 117(170)

Brandão 128

Bravo-Macias 59

Brisset 71(103)

Broglie 26(36)

Caetano Veloso 133

Câmara Cascudo 8(5)

Canguilhem 80

Caroso & Rodrigues 60, 60(81)

Carvalho, Alexandre Magno T. de 36, 41, 42, 31(45), 37(46), 68(97), 189(270)

Carvalho, Maria Alice 128,129

Casa Branca 137, 218

Castel 39(50)

Cecília Londres 192

CEPEL 56, 57, 67, 68, 8(4), 57(76)

Chalhoub 54(69)

Chauí 17, 21, 73, 72(104)

Clastres 107, 27(38), 107(150), 183(265)

Clément 23, 97, 225

Colli 9, 11, 16, 97, 125, 9(7), 11(13), 16(20)

Congo 120, 122, 203, 214, 219, 114(161)

Corbisier 23

Costa 49, 49(61), 54(70)

Costa Lima 207

Costa-Rosa 60, 61

Crátilo 15(19), 151(226)

Cunha & Valla 56, 57

Dandara & Ligiéro 96

David 56(74)

Deleuze 8, 24, 79, 84, 86, 88, 89, 92, 93, 95, 99, 101, 119, 144, 150-152, 158, 165, 172, 173, 185, 195, 196, 210, 211, 226, 234, 235, 64(88), 72(106), 86(121), 100(139), 150(225), 151(227), 160(234), 172(250, 251), 173(254)

Deleuze & Guattari 79, 89-92, 99, 130, 136, 160, 166, 169-171, 204, 226, 64(88), 72(106), 89(124), 90(125), 92(126), 92(128), 131(195), 135(201), 172(252)

Descartes 18-20, 77, 85, 235

Devereux 59, 131, 131(196)

Dirac 26(36)

Duarte 68

Ducrot & Todorov 100(141), 134(199), 139(205)

Durkheim 205, 123(181)

Dwelshauvers 65(89)

Eco 100(139), 140(205)

Edson Carneiro 8(5), 115(165)

Efan 120

Elegbara 212, 214

Empédocles 153

Engenho Velho 137, 141, 158, 137(204), 157(231)

Ernani Lopes 37(46)

Espinosa 88

Esquirol 39, 71(103)

Ewe 121, 122, 206, 219

Exu 107, 151, 152, 154, 179, 187, 204, 206, 212, 214, 218, 238, 98(137), 107(153),  
141(208), 151(226, 227)

Ey 71(103)

Fédon 18

Fedro 18

Ferrater Mora 72(104)

Ferreira 14, 198, 200, 203, 225, 228, 10(8), 97(134), 139(205), 146(215)

Ferreti 58

Figueiredo 68

Foucault 12, 13, 25, 38-41, 86, 94, 95, 164, 165, 168, 13(16), 38(48), 39(50), 52(66),  
70(102), 71(103), 86(121), 94(130), 164(239)

Frederico 107(152)

Freire 11, 80(117)

Freud 28, 67, 173, 197, 28(39), 67(95)

Fry & Howe 55

Galileu 20, 26(36)

Gato 162

Geertz 10, 115, 10(11), 11(12), 115(164), 120(175), 121(177), 124(184)

Getúlio Vargas 50

Goás 71(103)

Goldman 168

Guattari 44, 63, 93, 95, 100, 156, 165, 170, 186, 197, 216, 226, 235, 65(90), 93(129),

96(133), 131(195), 159(233), 165(241), 182(264)

Guattari & Rolnik 63, 72, 73, 96, 119, 172, 186, 197, 227, 228, 235, 236, 64(88), 93(129),  
96(133)

Guedes 63(85)

Guillaume 100(141)

Guimarães 58, 231

Hegel 22, 23, 105

Heidegger 88

Heisenberg 27, 26(36)

Henrique Roxo 50

Hermógenes 151(226)

Hobbes 77

Hollanda 128(190)

Hume 21

Husserl 66, 66(92), 72(104)

Iabás 216, 141(208)

Ialê 136, 216

Iá Nassô 137

Iansã 212

Iemanjá 132, 212, 182(263)

Ifá 181, 201, 202, 222, 140(206)

Ilê Axé Omim 137, 139

Ioruba 121, 122, 194, 200, 206, 217, 223, 224, 232, 233, 3(1), 100(138), 140(206),  
162(235)

IPHAN 192

Jêje-Nagô 6, 120, 121, 145, 151, 154, 178, 201, 206, 207, 212, 214, 101(142), 107(153),  
114(166), 144(211), 168(247)

Juliano Moreira 36

Jung 65(91)

Kant 9, 17, 22-25, 73, 98, 9(6), 16(22), 17(23, 24), 18(26), 22(34, 35), 72(105), 73(107),  
89(122), 97(134), 130(192)

Kardec 66, 114, 114(163)

Ketu 6, 122, 127, 199, 218, 220, 57(77), 95(131), 100(138), 114(166), 168(245)

Koch-Weser 114(163)

Lalande 224, 234, 65(89), 71(103)

Laplantine & Rabeyron 54(71)

Lebara da Praia 98(137), 144(212)

Leibniz 21, 21(33), 22(34)

Lévy-Bruhl 78, 78(114)

Lévi-Strauss 74-76, 101, 168, 75(108), 101(143)

Liga Brasileira de Higiene Mental 41, 50, 51(63)

Locke 77, 21(33)

Loudun 63(85)

Loyola 54, 55, 8(5)

Luciano 107

Lutero 106

Luz, Marco Aurélio 106, 111, 115, 117, 119, 105(148), 112(158), 113(160)

Mãe Antonieta de Oxalá 59 (79)

Maffesoli 84, 85

Manoel Callado 237

Marcondes 21(33)

Marmo da Silva 34, 63(84)

Martha d' Oxaguiã 137(204)

Martins 79(115)

Marx 23, 105-107, 107(151), 137(203), 190(270)

Marx & Engels 24, 28, 130, 137(203)

Maupoil 200

Mauss 78, 78(114)

Menon 18

Mileto 14

Montero 56, 70

Moraes 69(100)

Morin 21, 29, 30, 82, 84, 190, 83(120)

Movimento Negro 40, 44(52), 45(53)

Mühlhaus 192

Naffah Neto 59

Nanã 202, 208

Nathan 59

Newton 26(36)

Nietzsche 64, 235, 42(51)

Nina Rodrigues 51

Nitinha d' Oxum 137(204)

Noronha 54, 59

Nunes, Everardo Duarte 63(86)

Nunes, Monica de Oliveira 60

Obá 181

Obaluaiê 206, 212, 215, 219, 221, 237, 238, 135(200), 146(216)

Odara 152

Odé 220

Oferenda 140(206)

Ogum 132, 206, 238

Oiá 181, 182(263)

Òkòtó 151

Oliveira 62

Olorum 200, 212, 224

Omindarewá 137(204)

Omulu 219, 221, 237, 238

Onan Aiê Omim 137(204)

Ondongo 59

Onilé 237, 182(263)

Onixegum 140(206)

OPAS/OMS 44, 46, 48, 45(53)

Opó Afonjá 137(204)

Òse Tùwà 183

Ossaim 202, 98(137), 140(206)

Oxalá 183, 199, 237, 145(213)

Oxossi 218, 220, 221, 137(204), 182(263)

Oxum 181, 182(263)

Oxumarê 206

Paim 71(103)

Pai Pingo 98(137), 144(212)

Parker 54, 76-78, 95, 99, 105-110, 113, 230, 61(82), 77(113), 95(132), 97(135), 106(149),  
109(154), 123(181), 125(186)

Pauli 26(36)

Paulo Mendes Campos 105

Pereira da Costa 237

Pessoa de Barros 59, 99, 115, 120-123, 127, 131, 135, 137, 138, 141, 144, 147, 151, 152,  
155, 157, 162-164, 167, 174, 177, 181, 183, 194, 198-203, 205-207, 210-216, 227-229,  
232, 233, 236-238, 3(1, 2, 3), 8(5), 10(10), 46(54), 53(69), 98(137), 100(138), 101(142),  
115(165), 118(172), 121(177), 122(178, 179), 122(180), 140(206), 141(209), 148(220),

149(222), 155(229), 157(231), 160(234), 162(235), 178(258)

Pietrukowicz 56(74)

Pinel 39

Pitágoras 18

Pitta 68(96)

Platão 9, 18, 26, 125, 9(6), 15(19), 18(28, 29), 19(30), 72(104), 151(226)

Planck 26(36)

Pollak 115(165)

Pomba-Gira 214

Prado 59, 59(78)

Prandi 199, 200, 202, 204, 211, 213, 214, 216, 217, 221, 238

Rabelo, Alves & Souza 47(56)

Regina d' Oxossi 137(204)

Remédio 140(206)

Renato Kehl 50(63)

Rocha & Russo 49-51, 60, 61, 32(45), 50(62), 52(67)

Rodin 170

Rotelli 42, 62

Rowland 28

Santos, Boaventura de Souza 30, 77, 79-83, 92, 81(119)

Santos, Elizabeth Moreira dos 8(4)

Santos, Joel Rufino dos 192

Santos, Juana Elbein dos 117, 151, 178, 179, 183, 187, 198, 200, 209, 225, 237,  
101(142), 135(200), 179(259)

Santos, Milton 79, 87, 88, 79(116), 81(118)

Sapatá 221, 237

Saussure 188, 134(199)

Schrödinger 26(36)

Seibnitz 63(85)

Sêmen 183

Serrano & Lemos 31(44), 32(45)

Silva 122-124, 128, 131, 121(177), 123(182), 124(186), 126(187), 172(253)

Soares 120(176)

Sócrates 18, 18(29), 19(30), 151(226)

Sodré 28, 99, 111, 138, 163, 167, 168, 172, 173, 175, 209, 215, 11(12), 112(157),  
114(161), 115(165), 116(174), 144(217), 147(217), 149(223), 164(237, 238), 165(240),  
166(243), 167(244), 168(246, 247), 174(256), 183(266)

Stotz 128, 129, 8(4), 32(45), 190(270)

SUS 6, 13, 32, 39, 44, 47, 53, 58, 62, 65, 68, 69, 188, 190, 13(15), 31(44), 47(57, 58)

Taine 235

Teeteto 18, 19(30)

Teixeira 55, 60, 79, 115, 148, 163, 164, 199, 203, 204-206, 210, 213-215, 218-220, 222,  
223, 228, 233, 238, 48(60), 60(80), 118(172), 145(213), 146(216), 149(222), 178(258)

Thompson 96

Todorov 102(144)

Ulysses Pernambucano 50(63)

Valença 63

Valla 56, 68, 78, 109, 119, 8(4), 31(42), 32(45), 56(79), 68(96), 79(115), 129(191)

Van Gogh 42(51)

Vasconcelos 32(45), 190(270)

Verger 131, 200, 215, 101(142), 130(194)

Vernant 14, 15, 15(18)

Verón 80(117), 100(140), 134(199)

Villalta 115(166)

Voduns 116, 169(248)

Vogel, Mello & Pessoa de Barros 120, 134, 135, 144, 148, 155, 157, 177, 183, 198, 200,  
202, 203, 205, 213, 214, 216, 219-224, 148(220), 149(222), 155(229)

Wong-Un 130(193)

Wundt 235

Xangô 2, 100, 141, 169, 199, 225, 228, 238, 3(1, 2), 98(137), 169(249), 182(263)

Xapanã 221, 237

## **ANEXO I**

### **Entrevistas**

1) Entrevista com um Zelador de Santo do Ketu, muito antigo, de nível de escolaridade médio, que viveu uma experiência de breve internação em um hospital psiquiátrico antes de se iniciar.

- O senhor poderia falar um pouco da sua história, de como foi a sua passagem pelo hospital psiquiátrico?
  
- Era mais ou menos assim: de repente, apagava tudo da minha mente... Era como se fosse um esquecimento. Eu fazia coisas que não eram da minha índole... Não falava coisa com coisa e acabaram me internando no Hospital... Achavam que eu estava louco. Eu tinha uns 16 ou 17 anos. Quando eu tava com uns dois meses de internado, apareceu lá um médico, um rapaz novo, acho que era um acadêmico (...) Era um dia de visita e eu estava chorando (...) porque ninguém ia me visitar, eu achava que minha família tinha me esquecido. Mas era coisa do hospital. Ele conversou com minha família. Ele me entrevistou e depois procurou minha família. Ele dizia que meu problema era espiritual e que eu ia não resolver nada dentro daquele hospital. Ele assumiu a responsabilidade com minha família. Então foi uma batalha para me tirar de lá. Deu trabalho, mas depois de um tempo eu consegui sair. De lá eu já fui direto para a casa da mãe de Santo dele. Quando cheguei lá, já tinha um quarto reservado pra mim. Ela falou que eu tinha uma opção: ou eu seguia minha missão ou eu ia me enfraquecer, meu

cérebro, eu ficaria louco de verdade. E para eu não ficar louco – eu queria ficar bom – eu segui o que ela mandava. Passei um tempo, não exatamente recolhido, porque eu tinha minha liberdade, mas um longo tempo morando na casa e fazendo muitos trabalhos. Muitos chás, ervas, banhos. E muita reza. Eu tinha minha roupa branca e meu quartinho. Não era um runcó, era só um quartinho. Lá era uma família e eu passei a fazer parte. Nem sei o que teria sido... Ela me ajudou muito. Fiquei bom.

- Quanto tempo o senhor ficou morando lá?
  
- Fiquei morando, lá dentro, uns quatro anos. Todos gostavam muito de mim e eu ficava preocupado, com medo de que tudo voltasse. Mas passei a fazer parte da casa. Ali eu fui me descobrindo. Minha família eu visitava sempre. Passei a ter uma vida normal. A partir daí, eu nunca mais tive problemas espirituais de loucura. Fui seguindo meu caminho e fazendo as obrigações. Uns anos depois me mudei de lá, acabei vindo pro Rio, nessas voltas que o mundo dá, nesses caminhos que o orixá nos leva, e Ogum, meu pai, sem ele eu não sou ninguém, é muito caminhador, mas foi lá que me tornei o que sou hoje. Meu axé vem de lá.
  
- O senhor sofreu algum tipo de violência no hospital?

- Na época, eles tinham o choque, né. Eu falava pro médico para ele não me dar choque, porque eu não estava louco. E ele só me respondia assim: “todo louco acha que não tá louco”. E eu pegava choque consciente, eu gritava muito, eu chorava ... Sabia tudo o que tava acontecendo ... E já tava enfraquecendo minha mente, minha cabeça, eu tomava remédios muito fortes. Os loucos conversavam comigo e eu viajava na loucura deles.
  
- Como o senhor sabe se alguém tem um problema da mente ou do espírito, como o senhor vê isso, como o senhor trata?
  
- A gente têm um nome pra isso, é kolori. Existem tratamentos com ervas e outras coisas para fortificar a cabeça da pessoa. Mas para cada um é uma coisa diferente. Ninguém é igual, né?
  
- Mas o que é a loucura, para o senhor?
  
- A loucura é como se fosse uma fraqueza ... Uma fraqueza da cabeça, do ori. Deixa eu explicar melhor... Não é só ficar fraco, às vezes é porque a cabeça é quente demais... Desequilibra também. A gente pode falar de fraqueza, porque sempre fica frágil, desequilibra, cai. Mas pode ser cuidada, sim. Já tive alguns casos que eu cuidei, de pessoas que eram loucos mesmo ou que sofriam muito com drogas, que hoje tem sua casa, seu trabalho, sua família.

Às vezes, é caso de egun, caso de acompanhamento de um espírito, de um espírito que morre e encosta numa pessoa e faz com que a pessoa perca o rumo, que vá até o chão. Tem um caso de um rapaz que tava perdido mesmo, mal sabia escrever o nome. Acabou estudando, estudando, até a faculdade. O tratamento varia muito. Às vezes, faz um sacudimento, dá uns ebós ou até chega a um bori e tá bom, tá certo, pode seguir caminho. Às vezes, é caso da pessoa ficar na casa, virar filho da casa, ou de procurar outra casa onde ele possa desenvolver o que o Orixá tá pedindo, onde a pessoa se sente melhor.

- O senhor gostaria de falar mais alguma coisa sobre tratamento?
  
- Cada banho tem um significado, cada erva tem um orixá, cada orixá tem suas ervas, pra uns é quente, pra outros é frio, não pode no final ficar nem muito quente nem muito frio, tem todo um conhecimento que não é bem do pai-de-santo, o pai-de-santo joga, pergunta no jogo quais as coisas e as ervas certas, as misturas da cabeça. Depois tem aquelas coisas que a gente só aprende depois de muito tempo, com os mais velhos, que é as horas de colher, como tirar a planta, um monte de coisas que não posso falar em detalhes aqui. Tem banho da cabeça pra baixo, tem banho de cabeça... É muita coisa, meu filho...

- O que é, para o senhor, a saúde? E a doença?
  
- Olha, pra ter saúde, é preciso ter axé... Saúde é axé! Sem axé, sem saúde. A doença, pra mim, é falta de axé. A pessoa não se cuida ... Às vezes não é uma pessoa só, são todas as pessoas de uma casa, às vezes o axé da casa pode não ir bem, porque está com muito problema interno, entende? Às vezes, carece do pai-de-santo ter que tomar a rédea e chamar o seu povo pra acertar as coisas. Já vi coisa de cair todo mundo, um atrás do outro, que nem dominó. Você me perguntou da loucura... Olha, é tudo consequência de não ter axé, de não estar em dia com o orixá, com os antepassados. Isso é tudo pra nós.
  
- O que se deve fazer para evitar o adoecimento, o sofrimento, ou para se viver bem?
  
- Muita coisa eu já lhe disse... Está aí no seu gravador. Não posso lhe dar detalhes, nunca se diz tudo... Certas coisas não é pra falar em entrevista, só dá pra aprender lá, no tempo, na casa... Tem coisa que não dá pra explicar. Eu gosto de falar pouco. Tem gente que tenta explicar demais quando não deve e acaba fazendo a maior confusão. Eu que não me meto a escrever livro... Agora, precisa respeitar os irmãos, os mais velhos, os ebomi, como a gente diz, respeitar o pai ou a mãe-de-santo, ter muito respeito com os que

vieram antes de nós e fizeram tudo isso que a gente tá continuando e que espera que nossos filhos continuem e os filhos dos nossos filhos, e acima de tudo, respeitar os Orixás e Olorum. É respeito: respeitando e fazendo o que se deve a gente vai longe. A gente é feliz porque sonha com coisa que muita gente nem imagina... A gente é feliz porque cuida do axé... Acho que tá bom, né? Tá na hora da gente tomar um cafezinho...

2) Entrevista com um Babalorixá da nação Ketu, do Axé do Engenho Velho. De nível de escolaridade superior, é um profundo conhecedor de botânica e de fitoterapias, bem como do sentido sagrado das plantas.

- Como é conviver com duas formas de conhecimento tão distintas, que exigem habilidades tão diferentes, além de espaços e tempos tão díspares?
- O conflito é criado socialmente, pelas culturas, pelas pessoas. De fato, não é fácil, existem preconceitos raciais, intelectuais, epistemológicos, enfim... Mas, na verdade, o conhecimento científico das plantas veio depois. O Candomblé é herança familiar. A Academia não representou, na minha trajetória, apesar do rigor da formação biológica, um problema, muito pelo contrário... Para mim, foi sempre muito estimulante fazer comparações, leituras comparadas: conhecer o nome iorubá dos vegetais, o Orixá a que está ligada cada espécie vegetal, seu nome popular, comparar os sistemas de classificação, científico e jêje-nagô... Isso é muito interessante... A Botânica, por exemplo, considera flores e frutos as estruturas essenciais da planta e é com referência nessas estruturas que se constrói a classificação científica, que se constroem as denominações latinas. Os sistemas de classificação jêje-nagô, por outro lado, levam em consideração vários outros aspectos: tamanho, forma, cor, cheiro, textura, *habitat*. Além disso, há todo um conhecimento sobre os efeitos no organismo e sobre seus significados e

funções sagradas. Olhar dessa maneira é ter a experiência e o sentido de, por exemplo, olhar para uma goiabeira, *Psidium goiava*, e associar ao orixá Ogum; ou olhar para uma aroeira-branca, *Lithrea molleoides*, e conhecê-la como uma espécie vegetal de fogo, ligada a Xangô...

- Mas, se um filho-de-santo ou consulente vem se queixar de algum sofrimento, o senhor já sabe o que fazer a partir do conhecimento dos efeitos das ervas e das plantas? Perguntando melhor, como o senhor constrói o diagnóstico e como constrói a terapêutica?
  
- Há, aí, mais de uma pergunta... Mas são perguntas que andam juntas... É preciso ouvir com cuidado uma queixa. E as queixas são muito diversas. De dores no corpo, passando por problemas financeiros, problemas no mundo do trabalho e outras aflições, tormentos emocionais e até mesmo o reconhecimento de que algo não vai bem espiritualmente. Mas o conhecimento das plantas não é suficiente. Tudo aquilo que se compreende como diagnóstico pela medicina se dá de forma bastante diferente aqui... Para começar, não há “exame”, entre aspas, que prescindia da consulta divinatória. Antigamente, era o babalaõ que consultava Ifá, e conhecia o quadro pela queda do opelê. Hoje, o jogo de búzios é utilizado. Em suma, é preciso passar pelo jogo para compreender porque aquela pessoa está ali... O jogo dá uma visão do passado, da história da pessoa. E isso é muito

importante para nós: não existe presente sem a compreensão do passado. Isso significa buscar entender de onde viemos, quais são nossas raízes, o que podemos saber sobre nossa ancestralidade, sobre nossos antepassados... Sobre isso, eu me lembro de um caso muito interessante de uma pessoa de pele muito branca, olhos claros e cabelos muito lisos que se surpreendeu com a indicação oracular de parentesco negro, direto, não muito distante. Ela foi buscar na família e, depois de muito pesquisar e forçar, acabou por conseguir a revelação de um mito familiar que lhe fora mantido em segredo até então. Bem, eu quero dizer com isso que o presente só faz sentido que nos conectamos com o passado... Mas o oráculo é generoso: ele também dá uma espécie de “raios X” da situação atual e aponta perspectivas de futuro. Também informa o que deve ser feito, que tipo de “tratamento”, entre aspas, deve ser providenciado. E as informações dadas pelo jogo são minuciosas mesmo, singulares, específicas. É somente a partir desse sistema de consulta que se pode ir adiante no “cuidar” de alguém.

- O senhor pode falar um pouco mais detalhadamente de quais são esses procedimentos terapêuticos ou de cuidado?
  
- Veja bem, detalhes específicos desse conhecimento não podem ser transmitidos, assim, de forma mecânica, numa entrevista. Corre-se o risco de não fazer sentido... Você está estudando isso e já deve ter percebido que

há todo um processo que deve ser respeitado... Mas eu vou tentar responder sua pergunta dentro do possível... Como você já deve ter notado, as folhas são essenciais para o Candomblé. Os mais velhos dizem: “Sem folhas, sem Orixá”. Isso dá bem a idéia, uma dimensão da importância das folhas no contexto do Candomblé. Pois bem, com as folhas podem ser preparados os mais diferentes tipos de banhos, as mais diversas beberagens, chás e defumações. As folhas são também essenciais na preparação dos alimentos sagrados... E os sacudimentos... As folhas, entre outras coisas, são usadas para se preparar os sacudimentos, que são, pode-se dizer, procedimentos de limpeza espiritual. Os tratamentos também incluem oferendas aos Orixás, os ebós. É preciso dar de comer aos orixás para se alimentar o espírito... Há outros procedimentos, que significam mesmo graus diferentes de iniciação, que são a lavagem de contas; aliás, sobre a lavagem de contas há um texto belíssimo do Roger Bastide que, se não me engano está no “Estudos Afro-Brasileiros”; o bori, cuja tradução é “dar de comer à cabeça”, e a feitura de santo propriamente dita. Tudo isso, obviamente, acompanhado de muitas rezas e súplicas, geralmente na forma de canto, de cantos litúrgicos, que podem ser acompanhados pelos atabaques ou não. É o que nós chamamos de adura... Tudo isso é preciso que se compreenda por dentro, no seu próprio contexto... Há um conjunto das coisas que são faladas, dos sons, dos gestos, dos sentidos que define uma forma de aprender e se comunicar, você me entende? Quando eu lhe descrevo os procedimentos, eu fragmento, eu

analiso, eu divido em partes... Perco, portanto, a noção de conjunto que é essencial para que o conhecimento faça sentido... Se eu fosse usar uma palavra, essa palavra seria axé... Axé é a força vital, o elã, o que costura todo o sentido.

- O que é, então, nessa perspectiva, a saúde? E a doença?
  
- A saúde... É interessante que, que essa noção ampliada de saúde que a OMS defende, ela já estivesse, desde a fundação do Candomblé, de alguma maneira presente. Veja bem, não é a mesma coisa. Não estamos, obviamente, falando do mesmo objeto... Mas é que a idéia de saúde no Candomblé é uma idéia de bem-estar, e não se trata tão somente de um bem-estar do indivíduo, mas da coletividade. No Candomblé, pode-se dizer que a saúde é um problema coletivo, mais do que um problema individual... Veja só o que eu acabei de dizer: a saúde é um problema... Isso quer dizer que manter ou aumentar a saúde é de fundamental importância. Eu posso também dizer que saúde é axé. Essa, aliás, é uma frase muito repetida no contexto do Candomblé. Claro que as formas de entendê-la também podem variar, seu sentido. Creio que essa compreensão da saúde como axé foi algo que facilitou o trabalho de pesquisadores, agentes de saúde e ongs no interior dos terreiros... Essa idéia contemporânea de promoção da saúde é facilmente assimilada, por semelhança, pelos membros das comunidades-

terreiro. Axé é força vital. Talvez pudéssemos considerar a concepção de saúde do candomblé como vitalista... Em suma, essa força que anima o ser é também a força da natureza, é a força dos Orixás. O adoecimento e o sofrimento são indicativos de que algo não vai bem com o axé. Se o axé está em baixa, nas pessoas e ou na comunidade, impera o desânimo, a falta de vitalidade. Não se trata de atacar o sofrimento ou o adoecimento em si mesmos, mas sim de se “trabalhar”, entre aspas, o axé. Como o corpo, no Candomblé, é a morada do Orixá no ser, e morada vem de mor, costume, é sempre necessário que as pessoas estejam, digamos assim, bem cuidadas... Bem alimentadas, digamos, de bem com seu corpo. O iniciado que recebe o Orixá deve estar bem, o melhor possível, para que possa receber o axé, energia-orixá. O Orixá habita o corpo e é o corpo, também, o lugar onde estão inscritas todas as regras sociais, vide os códigos das inscrições e das marcas no corpo.

- O que pode causar problemas no axé, desequilíbrio, pode-se formular a pergunta assim?
  
- Pode, pode... Desequilíbrio, desordem, são palavras muito usadas para se tentar explicar... Existem alguns motivos básicos... Um deles é aquilo que se costuma chamar de encosto e que indica a presença, em desequilíbrio, em desordem, de energias de espíritos que se aproximam da pessoa e

interferem no seu equilíbrio, na sua saúde. Não é raro que se atribuam a “problema de egun”, como se diz, os casos de alcoolismo ou drogadicção... Uma coisa: é preciso não confundir o termo egun com egungum, que é a denominação dos ancestrais masculinos. Há também os casos em que poderíamos falar em “quebra de tabus”. Esse, aliás, é mais um indicativo da compreensão de coletivo de que falei há pouco. A quebra de um tabu, interdito que pode ser individual ou coletivo, pode trazer sérios problemas para o sujeito e até mesmo para a comunidade. Há tabus alimentares, sexuais, de convivência, todos relacionados aos Orixás, tanto dos indivíduos, quanto do coletivo, da casa, isto é, do ilê, da comunidade. Há também um aspecto muito importante: na medida em que a natureza abriga múltiplas acepções dos orixás e ancestrais, é indispensável todo um cuidado com os diferentes elementos da natureza, com os rios, os mares, a terra, assim como com os animais e vegetais, ou seja, pode-se dizer que há um senso ecológico muito forte no Candomblé, pois ofender a natureza é ofender os Orixás e, conseqüentemente, provocar uma diminuição do axé.

3) Entrevista com uma Ialorixá da nação Ketu, de nível de escolaridade médio. Além das questões ligadas diretamente à problemática da Saúde, há uma fala muito interessante que surgiu no contexto da entrevista e que entrelaça o problema da identificação ao da questão racial e toca no debate sobre as políticas sociais compensatórias.

- Se alguém se queixa de algum sofrimento e lhe pede ajuda, o que a senhora, na condição de Ialorixá, faz para tentar entender a origem do problema?
  
- Nada se faz no Candomblé sem consultar Ifá. Precisa sempre estar vendo o que o Orixá quer ... e como quer. De um jogo pra outro, para uma mesma pessoa, muita coisa pode mudar... Exceto, é claro, aquilo que já é da pessoa, como ancestralidade, odu, ori. Mas tudo começa com a leitura de um jogo de búzios. É no tabuleiro que o pai ou a mãe-de-santo vão saber o que deve ser feito... Como, quando, para quê e para quem. Até as datas das grandes festas a gente tem que ver no jogo, cada ano é uma coisa diferente pra cada terreiro. Mas não é só isso não. Eu jogo antes, durante e depois de cada trabalho, de qualquer ebó. Tá lá a pessoa recolhida no bori e eu procurando saber se está tudo conforme. No fim, jogo de novo para saber se deu tudo certo, se o orixá aceitou... Tem também uma coisa que eu gosto de chamar a atenção: eu peço pra vir pro jogo sem hora pra voltar. Se tem um casamento, compromisso no dia, coisa que vai fazer ficar preocupado é melhor não abrir o jogo. Precisa

perder a pressa. Qualquer pessoa, seja filho da casa ou cliente que chega ao Terreiro, antes de começar qualquer atividade ou consulta tem que descansar o corpo. A pessoa tem que esfriar o corpo, às vezes chega tenso, suado... Eu brinco, mas eu falo sério, que é melhor esquecer o relógio, o celular... Eu digo que precisa ir entrando no jogo aos poucos, ir deixando o mundo de fora do lado de fora... Ir se acalmando, sentindo as coisas aos poucos. Não pode ser paft-puft, mecânico, computador, fila de espera. A gente sempre sabe a hora que chega no Terreiro, mas nunca pode ter certeza da hora que sai... Pode até ser rápido, mas não dá pra saber de véspera. A gente perde até um pouco a noção do tempo quando está no jogo... Acontece de achar que foi tudo rápido e, quando vê, muitas horas já se foram...

- Em linhas gerais, o que pode provocar o sofrimento?
  
- Sofrimento... Corpo aberto, feitiço, encosto... Ori fraco desequilibra, pode causar doenças, do corpo e da cabeça, problemas de comportamento, de bebida, de drogas... Uma falta de sintonia geral! Às vezes, o problema é de odu. O odu nasce na barriga da mãe, eu aprendi isso. Se calha de a mãe sofrer um acidente durante a gravidez, ou se usa tóxico ou álcool além da conta, se apanha do marido, se tem muito transtorno nesse período, vai tudo complicar, vai dar problema na modelagem do Ori, na hora de moldar a cabeça. A criança já nasce cheia de traumas, recebe uma herança de

problemas sem nem saber. Nesses casos, geralmente, só uma iniciação melhora... Não dá pra dar só um ebó e pronto.

- Já que a senhora tocou no assunto, em linhas gerais, o que pode ser feito para tratar, curar ou resolver o problema?
  
- Depende do problema e do que diz o jogo... Sempre se usa muita erva, pra beber, pra banhar. Geralmente, primeiramente, eu faço os sacudimentos e dou um Obi-água. É um jeito de tentar ajeitar a cabeça, acalmar, se for o caso. Rezo para a cabeça me ajudar a ajudar, que vou fazer uma coisa de cada vez, cada uma no seu tempo, que eu vou fortalecer a cabeça, o ori, no tempo certo. O sacudimento é uma coisa muito boa, muito se resolve com ele, limpa mesmo, tirar os males, a poluição, purifica o corpo, já equilibra, dá um bem-estar. Serve pra tratar de sofrimento, desequilíbrio, doença e pra começar a iniciar a pessoa. Não dá pra botar roupa nova por cima da velha, né? (...) Quando a pessoa está perturbada da cabeça, mentalmente, recorro sempre a Exu... Ele está no meio do caminho, ele sabe como fazer as coisas por aqui, como chegar à cura nesses casos, como agir mais rápido. Exu também toma conta da cabeça e tem muito a ver com as coisas da loucura. Tem caso que pede até um ebó, outros vão avançando até um bori de sangue e tem aqueles casos que é de catular, de raspar.

- O que pode ou deve ser feito para evitar o sofrimento, para viver bem?
  
- Acho que compreender bem as coisas e tentar andar dentro dos preceitos. Ninguém é santo, pode escorregar. Mas tem que ter humildade pra saber a hora de pedir ajuda. Agora, o sofrimento, o sofrimento é do ser humano, ninguém vive rindo o tempo inteiro... Ia ser até chato... É como diziam os mais velhos, não há mal que sempre dure, nem bem que nunca se acabe. Esse amor, essa energia, que a gente troca no terreiro, nas festas, nas obrigações, que a gente sente pelo Orixá e recebe dele, isso tudo... Rezar junto, cantar, tocar, dançar, manter vivo o axé... Não tem uma pílula pra não sofrer... É preciso saber andar, saber viver... Os mais velhos, até aqueles que vieram muito antes de nós sabiam disso e vêm ensinando pra gente há muito tempo. Minha mãe dizia, destino não se muda, se lapida.
  
- Na sua concepção, o que é saúde? E o que é doença?
- Posso resumir?
- Claro...
- Saúde é axé. Todo o povo-de-santo sabe disso. Agora, a doença é quando está a pessoa ou... Como vou dizer... A comunidade está com a energia fraca, ou sem axé... Aí vem todos aqueles problemas de doença, até aids... Tem que manter o axé circulando! Sabe por que no Candomblé tem que dançar e se movimentar? Porque se ficar parado o axé não circula.

- A senhora pode falar um pouco do caso de um filho-de-santo que tinha uma história de hospital psiquiátrico?
  
- Eu tenho um filho-de-Santo que passou um tempo no Engenho de Dentro... Mas eu acho que isso que os médicos chamam de doença mental é outra coisa... Olha, eu vou até arriscar dizer que não existe... Existe sim, um desequilíbrio, um desequilíbrio na própria pessoa e entre a pessoa e aqueles que vivem com ele, uma falta de compreensão, de entendimento. O Candomblé é capaz de lidar com isso... Um desequilíbrio, mental mesmo, geralmente tem a ver com a falta de raiz... Se a pessoa tá bem enraizada, procura entender seus antepassados... Tem uma palavra que a gente usa, kolori, que parece estranha pra quem não entende, que quer dizer “sem cabeça”... E é isso mesmo, o kolori é aquela pessoa que não tem consciência de quem ele é, precisa se achar, achar sua tribo... Conhecer sua cabeça, seu Orixá... Isso tem muitos níveis... Às vezes é mais profundo... Às vezes, a pessoa pode pirar, como se diz. Muitas vezes é o caso de ir dando as obrigações e ir preparando para a feitura, a feitura cura, a feitura é uma grande terapia, faz a pessoa se encontrar consigo mesma, com seu Orixá.

- A senhora falou sobre a importância de “ter consciência de quem se é”, sobre a importância de se achar a própria tribo... A senhora poderia falar um pouco mais sobre isso?
  
- Deixa eu ver um exemplo... Eu tenho um filho, ele é de Oxossi... Ele tem a pele branca, mas se sente negro. Isso deixa ele em muitas dúvidas... Sabe que ele foi fazer vestibular pra UERJ e ficou na maior angústia por que não sabia se dizia que era branco ou negro? Ele é muito correto, muito honesto, é pobre, mas fica achando que vai ser desonesto se disser que é preto. Vão olhar pra ele e ver que a pele é branca. Vão achar que ele está se aproveitando de uma situação e isso ele não agüenta. Ele sofre muito com isso... Eu, por exemplo, só depois de muito tempo no Santo, é que eu me vi como negra, como participante de uma religião negra. Minha avó paterna era mulata, mas meu pai e mãe eram brancos, meu pai saiu branco. Eu saí também com a pele mais clara. Eu olhava umas fotos do meu bisavô e achava que eu ia ficar preta... Veja só, minha avó falava que eu perguntava pra ela quando eu ia ficar preta... Tem muita gente que está no Candomblé e não se toca disso; ser do candomblé não é se paramentar todo, encher o pescoço de fio-de-conta, é ver... É saber escolher o que é que realmente importa pra nossa vida... Eu fico até pensando... Essa coisa de ser do santo... Toda essa vida...

(Nesse ponto, deu-se um clima de forte emoção. Passado algum tempo em silêncio, resolvemos interromper a entrevista para tomarmos um café e só depois retomamos a gravação)

- A senhora acha que o Candomblé pode ajudar a melhorar a saúde das pessoas ou mesmo a saúde da população brasileira? Como?
  
- No Candomblé tem uma sabedoria muito grande para se recuperar a saúde, tudo que se faz no terreiro acaba melhorando a saúde. Tem ebó que você faz que levanta até defunto. Teve um caso de uma pessoa que tava muito doente, nada parava no estômago dela, vomitava muito e tinha diarreia sem parar, às vezes com sangue. E fez muito exame médico, e nada. No hospital ninguém sabia como tratar. A família trouxe aqui e os sintomas pararam com um ebó de Odu e outras coisinhas. O Candomblé é uma cultura muito forte que veio da África e se criou no Brasil. Antes do português chegar por aqui, essa sabedoria já existia na África, tanto tempo que a gente nem sabe... É verdade que tem umas coisinhas que o povo foi aprendendo aqui, aquela erva, aquela folha que não tinha lá e que o índio daqui conhecia... Tem que preservar, cuidar da sabedoria... Acho que a saúde do nosso povo podia estar melhor se o candomblé fosse mais respeitado, mais reconhecido. A medicina tem sua sabedoria também, mas a nossa é difícil eles respeitarem. Eu respeito o que a medicina tem de bom. Por exemplo, eu sempre oriento minhas filhas pra

ficarem em dia com o preventivo, foi uma coisa que eu aprendi e que passo pra elas. Se eu acho que tem alguém com dengue, eu mando procurar o posto de saúde, que fica perto daqui. A gente tenta também cuidar pra não juntar água, fechar a tampa da caixa d'água, essas coisas que não tem porquê não aprender, não respeitar. Mas, voltando ao nosso Candomblé, precisa entender direito as coisas... Não adianta achar que vai pegar uma receita de bolo e sair fazendo as coisas por aí... Tem que saber o correto, sem deturpação. O Candomblé é uma escola de saúde. Muita coisa se podia evitar se alguns preceitos fossem conhecidos e respeitados. Você vê o bori, por exemplo. O bori é uma cerimônia muito poderosa, muito forte e delicada. Tem aquele caso do bori que você reorganiza a pessoa, e tem os casos em que o bori causa uma espécie de curto circuito... Na verdade, o bori é uma terapia, se a gente pode dizer assim... É uma terapia preventiva.

4) Entrevista com uma Ialê (Mãe da Casa, Senhora da Comunidade) da nação Ketu, de nível médio de escolaridade.

- Para a senhora, o que é saúde?
  
- Ah, meu filho, saúde pra mim é tudo de bom, você tem a saúde física, a saúde mental, a saúde psicológica... Isso tudo é axé!
  
- E a doença?
  
- Eu acredito sim na doença espiritual.... Eu acho o seguinte, quando a pessoa não está em equilíbrio com o seu Orixá, com a sua energia, é uma doença, o sujeito está passando por um problema que é uma doença, entendeu, isso é uma doença. Se ele não está em equilíbrio ele pode ter um problema físico, tá? Gerado pelo psicológico dele, e, se ele não está em equilíbrio, ele está mal em tudo, e daí ele partir para uma doença e ficar até acamado, acredito nisso.
  
- O que a senhora recomenda fazer ao se perceber um problema de saúde?
  
- O primeiro passo é a pessoa chegar ao zelador ou à zeladora e através de um jogo [búzios], dar um banho, uma oferenda, um sacudimento... E às

vezes as pessoas chegam, digamos, com uma doença espiritual que não fica muito clara... Às vezes, a pessoa chega lá com uma dor e quando é cuidado pelo Babalorixá, toma um banho, faz um sacudimento e fica bem, para de sentir a dor. Também tem o sujeito que pode chegar virado com seu Orixá e também ser cuidado, às vezes o filho pode estar sem sintonia, precisando de cuidados... aí ele é cuidado e problema geralmente é sanado, é isso.

- Existem procedimentos individuais e coletivos de cuidados com a saúde ou que visem a prevenção do sofrimento na comunidade?
  
- Em primeiro lugar, acho que a comunidade tem que estar em harmonia, em equilíbrio, todos tem que estar muito unidos, com o mesmo propósito e aí dá para perceber quando um membro da comunidade não está bem, pra gente verificar e ver porque é que ele não está bem, para que o problema dessa pessoa não venha contagiar todos do grupo... Nem sempre a pessoa chega e diz, estou precisando de ajuda. A dificuldade de se abrir, essa dificuldade pode levar com que o problema se agrave, daí a necessidade desse grupo estar super harmonioso para poder perceber isso e fazer com que isso não contamine a todos, pois esse problema pode ser particular ou problemas com a comunidade mesmo. A gente tem que tá atento para que isso não aconteça e se ele não

conseguir se abrir e dizer o que ele pensa, pedir ajuda ou esclarecimento, eu lamento, mas o que você tem que fazer é cuidar da sua comunidade para que terceiros não venham afetar o grupo. Existem estratégias de prevenção, como união, cuidar bem dos Orixás, recorrer sempre a Exu, pois Exu é sempre o mensageiro, ele tem que estar sempre muito bem cuidado, muito bem tratado para que a gente consiga passar até pelos problemas com uma força, com uma garra para superar tudo isto. Por exemplo, um Babalorixá não está livre do sofrimento físico, psicológico, mental e espiritual, então tem que se cuidar, tem que se prevenir.

- A senhora acha que o Candomblé pode ajudar a melhorar a saúde da população brasileira?
  
- Eu acho que o primordial aí seria as próprias casas de candomblé se unirem mais, deixando a vaidade de lado... Eu acho que o Candomblé está ajudando, está fazendo. A coisa poderia ser bem melhor... Mas nem tudo é fácil, tem as vaidades, tem o egoísmo... O Candomblé prega a união, mas também acontece de ter uns rachas. Se todos se unissem, sem preconceitos, ah, acho que a gente podia salvar as comunidades, você poderia recorrer às folhas, você poderia recorrer aos membros da comunidade que são médicos, dentistas, enfim, e dar uma assistência maior, o que a gente faz é pouco, eu acho, poderia ser mais...

- A senhora está falando em articulação com o sistema de saúde ou eu entendi errado?
  
- (Risos) O candomblé é uma casa de saúde... Saúde, mesmo, axé, não é doença, não. Veja, se tivesse boa vontade de ambas as partes e um voluntariado muito bom, acho que daria para resolver sim, seria possível articular. Mas com o governo é tudo muito difícil, as coisas mudam muito, de governo pra governo... É difícil acompanhar. Mas acho que se unindo um pouco mais, muita coisa a gente pode fazer, acreditando nos Orixás, nossas forças, entendeu? E recorrer ao que nós temos para prevenir e ajudar aqueles que precisam.

- 5) Entrevista com um babalorixá da nação Ketu, de nível médio de escolaridade. Trata-se de um colóquio muito interessante, pois surgiu de uma discussão sobre o conceito de liberdade no candomblé e trouxe pistas muito interessantes para a compreensão do nosso objeto (processo de construção de sentido e de conhecimento).
- Como o senhor pensa a liberdade no candomblé? As pessoas são livres, cada um segue seu caminho ou depende... Do quê?
  - A cabeça é uma coisa relativa... Não se diz que cada cabeça uma sentença? Pois é, cada ori, um orixá. Cada pessoa cultua o Orixá de sua cabeça diferentemente. Cada Orixá é único. Dedicar a vida a um Orixá é uma opção de vida, é dedicar-se ao orixá, viver um compromisso com o Candomblé, que é nas suas regras que nós cultuamos os Orixás... É uma entrega pessoal... A gente passa a viver cada dia com base no Orixá... O filho-de-santo, mesmo aquele abiãzinho, ou aquela pessoa que lavou umas contas, deu um bori, passa a ver coisas e a entender coisas que os outros não entendem, não conseguem ver. A vida é uma magia... Ao mesmo tempo, tem toda uma série de tarefas em relação à comunidade, à casa e ao povo em geral, ao candomblé mesmo e à tradição, né? Ninguém vive sozinho, não somos nada sozinhos, muito menos sem os Orixás; cada cabeça é um, como eu disse, mas tem uma força que é maior, que é muito mais do que a pessoa,

que envolve a comunidade, o aiê, e que nos liga ao orum.

- O que o senhor acha que pode provocar o sofrimento, trazer problemas de saúde? E o que pode ser feito?
  
- Bem, quem não cuida da saúde se desequilibra, e esse problema se reflete, provoca sofrimento, desânimo, amargura e doenças. Se a pessoa está em contato consciente com a natureza já deu um passo bastante positivo prá ser mais saudável. Não acredito que se tenha saúde sem canalizar com a natureza, sem água boa, sem as ervas, as frutas no tempo certo, isso tudo que traz uma felicidade muito grande. Não acho que adianta só tomar remédio, se operar e achar que tá bem, que está saudável... O bom mesmo é não precisar de hospital... Quem gosta de ficar em hospital já não tá bem de saúde (risos). Tem que manter o equilíbrio... Equilíbrio é vida, vida é saúde, saúde é axé! Mas você tinha perguntado... Ah, tá... Tem as quizilas, coisas que afetam muito os filhos de santo. As quizilas com comidas, por exemplo. Certas coisas um filho não pode comer, outras são todo o povo de uma certa casa que não pode. Por exemplo, vou dizer assim, de uma forma geral, um filho de Oxalá provavelmente não vai poder comer o dendê, um outro determinado filho de Ogum não vai poder comer um certo tipo de feijão e assim por diante. Tem proibições que são para todos, todos têm que respeitar, senão pode afetar o axé da casa, como a coisa da cachaça, por

exemplo. Isso é uma tradição que vêm de muito longe no tempo, da África, que pode ter sofrido uma ou outra modificação, mas que se mantém na essência. Tem aí uma sabedoria, uma sabedoria que não está nos livros... Nossos antepassados não escreviam livros, passavam os conhecimentos de boca e no dia-a-dia, fazendo, vivendo... Isso é muito diferente prá nós. O livro serve prá muitas coisas, tem seu valor, é muito bom... Mas também tem toda uma riqueza que não cabe nos livros. É como dizem os mais velhos, “não basta saber, é preciso ter axé”. Se bem que sem axé pouco se sabe, de verdade, mas também tem marmotagem por aí. Eu gosto muito de ler, tenho muitos livros, já fui entrevistado por alguns professores, pessoal da universidade – mas eu não gosto de aparecer... Eu digo lá, pode usar, mas não precisa fazer propaganda... Prefiro que as coisas aconteçam de acordo com os Orixás, fruta só no tempo certo e de acordo... Nossa, a gente vai ligando um assunto no outro, quando vê tá longe, né? Mas acho que é assim mesmo, uma coisa ligada na outra... Mas é isso, eu falei um pouco das comidas, mas têm muitas coisas que a gente sabe que não pode fazer ou que deve evitar ao máximo. O candomblé tem muitas regras, resguardo, comportamento. Não é um caminho fácil, não. Mas compensa. Sabendo seguir o caminho, no caminho vai encontrar quase tudo que precisa prá viver de acordo. Claro que tem umas coisas que a gente tem que buscar a solução fora, mas também aí o Orixá guia, protege. Não é à toa que é chamado por muitos de guia, né?

- Na sua concepção, o que é doença?
  
- É perder o axé. Perdendo o axé a pessoa fica aberta a uma série de problemas. A doença é uma consequência, uma coisa que aparece e que precisa entender... Mas nem tudo é problema de santo, realmente... Às vezes, é mais espiritual, ou mais material... Precisa saber muito bem, pesquisar, jogar, para juntar as coisas quando for de juntar e separar quando for de separar. Entrar pro candomblé não quer dizer que não vai mais ficar doente, isso é mentira. Mas quer dizer que você vai ver as coisas de uma forma diferente, não vai estar desamparado. Pra nós, o mais importante é a vida, a gente se preocupa mais com a vida. Por exemplo, Ekalé é usado como boa-noite, mas quer dizer “que você viva esta noite”.
  
- O filho-de-santo que recebe o Orixá no próprio corpo deve manter cuidados especiais com a saúde? Por que?
  
- Claro... Ele precisa estar preparado para receber tanta energia. Essa preparação vem com a feitura, se aprende a harmonizar. Mas não basta ser feito e pronto... Tem que estar sempre cuidando. É preciso tomar os banhos, respeitar os preceitos... Receber na matéria, em si, no próprio corpo um Orixá é de muita responsabilidade. Eu, o meu corpo, sou uma casa do meu

Orixá. O Orixá vive em mim. Eu devo me preparar, arrumar a casa o melhor possível para que o Orixá se alegre em mim e me transmita essa energia.

- O senhor acha que o Candomblé pode ajudar a melhorar a saúde das pessoas ou mesmo a saúde da população brasileira? Como?
  
- Muito... As pessoas e mesmo o Governo não sabem o que estão perdendo... ou deixando de ganhar... Já teve um tempo, aqui no nosso Brasil, que eram os nossos antepassados que cuidavam das pessoas. Então já tem uma história aí. O negro trouxe toda uma sabedoria, um axé, que não pode ser desprezado. E essa sabedoria tá ali, nos terreiros. Os terreiros são verdadeiras enciclopédias... E tem outra coisa: nos terreiros, a gente cuida muito da saúde, porque saúde é vida, é axé, e se a gente não cuidar, não tem nem mesmo o terreiro. A vida é sagrada... Onde tem terreiro, tem que ter saúde... Saúde é muito importante... Saúde é força e... e o terreiro tem a capacidade de gerar e cultivar muita força espiritual e material... E no terreiro tem uma coisa muito bonita, que é a coisa de toda a comunidade correr em socorro do seu semelhante, todo mundo ajudando todo mundo; todo mundo buscando a saúde pra todo mundo... Não dá prá pensar em si só. É muito mais. Eu acho então que tem muito para se aprender nos

terreiros. E nós não estamos fechados, pelo contrário, estamos aí para ajudar a melhorar esse mundo, nosso mundo, o aiê.

6) Entrevista com um Babalorixá da nação Ketu, de nível superior de escolaridade.

- Se alguém se queixa de algum sofrimento e lhe pede ajuda, como o senhor, na condição de Babalorixá, encaminha a demanda?
  
- Acho que a primeira coisa a ser feita é saber o que pensam os Orixás e os ancestrais... Que relação ela tem com... Se é uma pessoa iniciada nessa fé. Geralmente, o sofrimento está associado a uma perda de identidade, a um mal-estar social e pode também ser um mal-estar físico. Então... É localizar primeiro que tipo de doença, né, que está relacionada à queixa e aí continuar evoluindo nesse diagnóstico... É isso...
  
- Na sua avaliação, o que pode provocar o sofrimento, as diferentes formas de sofrer?
  
- Acho que a primeira coisa é o anonimato, a solidão, essa coisa da vida urbana que isola, que não dá a possibilidade de você vivenciar o coletivo... E isso talvez seja uma das grandes vantagens que o Candomblé oferece. Há todo um atendimento que vai desde a pessoa que abre o portão, aquela que atende, a que oferece coisas, aquela que vai fazendo as obrigações do outro... Quer dizer, já aí a pessoa é atendida

coletivamente. Isso, eu tenho certeza, já causa um certo bem-estar... A pessoa que é considerada como alguém que está sendo atendida por muitos. Quer dizer, enquanto geralmente o sistema de saúde isola, o Candomblé agrega. Ele possibilita que a pessoa, caso queira um dia se tornar um adepto, fazer parte de uma casa, ser iniciado, ela já começa a pensar, a partir daí, que tudo é coletivo. Desde o axé, que é essa força, essa energia, que comanda tudo, da qual ele é uma parcela, quer dizer, uma parcela que deve ser atuante, que deve estar presente e que ao mesmo tempo faz falta sempre... Quer dizer, a ausência de alguém é sempre uma perda. O conjunto já significa isso, saúde. Quer dizer, axé é essa força dinâmica que possibilita que a vida ocorra, que a saúde se estabeleça e que a pessoa viva e goze plenamente... Da vida, da saúde.

- Nessa perspectiva, então, o que pode ser feito para tratar, curar ou resolver o problema, além dessa sua observação sobre a ação do coletivo, do axé?
  
- Quando você fala em curar você tá pensando em doença, hum? E é possível que hajam doenças físicas, ela estão aí, estão presentes... Essas doenças físicas, que estão alojadas no físico, perceptíveis, elas têm vários tipos de tratamento, que vão desde a utilização de plantas, e se tem toda essa fitoterapia rica e até conhecida, já, até uma série de rituais que

agregam o indivíduo ou à sua comunidade, ou à sua família ou ao seu grupo social... Isso também é uma forma de estar com saúde, um indivíduo que perde esses vínculos adocece... Ao mesmo tempo você tem rituais que vão te introduzindo dentro de uma perspectiva religiosa e essa perspectiva religiosa lhe dá prazer, lhe dá bem-estar físico e social.

- O senhor quer falar um pouco do corpo, do significado do corpo nessa leitura?
  
- A gente não pode perder a perspectiva de que o Candomblé está ligado a todo um processo em que os deuses vêm ao ser humano... E essa vinda ao ser humano requer do iniciado, do participante, do adepto, que ele tenha um corpo são, perfeito, porque ele vai ser um receptáculo desse Orixá... Então essa preocupação com a saúde, essa preocupação com o bem-estar físico, entendeu, é uma coisa muito forte dentro do Candomblé. Quer dizer, essa observação constante, os euós, quer dizer, aquilo que faz mal, aquilo que prejudica, e aí entram não somente as coisas puramente, digamos, religiosas, mas outras... Quer dizer, você não ter gripes, não ter aids e não ter outras doenças implica também em você ter um corpo são, porque o Orixá tem que estabelecer uma relação dentro desse corpo que é um corpo perfeito, bem acabado, digamos... E sem culpa, né? Quer dizer, o corpo não é o lugar do pecado, mas é o

lugar da morada do Orixá.

- Na sua concepção, o que é saúde e o que é doença?
  
- Saúde é ter prazer, é viver com dignidade, é gozar de bem-estar físico e estar socialmente integrado dentro do seu grupo... Isso é saúde. Doença é justamente as coisas que alteram essa relação e que atingem, muitas vezes, diretamente o próprio corpo. A doença pode ser uma coisa física, pode ser uma coisa mental e pode ser uma coisa social; só que essas três perspectivas estão ligadas à cura de uma maneira, digamos, única, no Candomblé. Você não trata da cabeça, você não trata do dente, do pé e nem do olho, você trata do ser humano como um todo.
  
- O senhor acha que o Candomblé pode ajudar a melhorar a saúde da população brasileira?
  
- Não tenho dúvida... Não gostaria também me limitar agora ao Candomblé, vou esticar um pouco a discussão aí... As religiões afro-brasileiras, eu gostaria até de colocar um problema à sua pergunta, elas não “podem”, elas contribuem de uma maneira ‘efetiva’ para a melhoria da qualidade de vida e de saúde da população. Só na Baixada Fluminense são cerca de 4.000 casas, imagina se o S.U.S. poderia ter

quatro mil hospitais só ali? Quer dizer, são quatro mil lugares onde é possível receber, tratar e pensar a questão do bem-estar físico e social... Então eu não tenho nenhuma dúvida! Quer dizer, imagine São Paulo, 48.000 casas, o mesmo raciocínio se aplica. Então, inquestionavelmente, há uma contribuição das religiões afro-brasileiras de maneira clara, definida e... Não tenha dúvida...

- Mudando um pouco o eixo das perguntas e pensando a questão do conhecimento, o senhor acha que há uma forma especial de transmissão do conhecimento no Candomblé?
  
- O Candomblé é uma religião iniciática. Quer dizer, o ser humano passa por uma série de transformações, ele segue, né, todo um processo onde os rituais vão pouco a pouco construindo, né, possibilitando a essa pessoa ter acesso às mais diferentes formas, não somente de tratamento, mas também de nível de convivência, do nível de sabedoria, do nível de percepção do ser humano, de melhoria da qualidade do ser humano... Por ser uma religião iniciática, nem todos participam desse conhecimento esotérico. Todos terão acesso a ele depois de proceder todo um caminho, porque além de iniciática, ela também tem um outro princípio, que é o de senioridade... Quer dizer, o conhecimento está nos mais velhos e acho que mais sério ainda do que isso é porque é uma

religião baseada na ancestralidade. Aquilo que foi construído pelos nossos avós, bisavós, por aqueles que, mesmo distantes de nós, hoje, estão presentes em nós através dessa memória, essa memória coletiva informa não somente as origens daquilo que está sendo cultuado, quer dizer, a África é o pano de fundo, é o amálgama de todo esse processo, mas também, o mais importante ainda é que essa religião tem uma maneira de aprender de dizer e de transmitir. A oralidade é um desses fatores... Embora hoje em dia falar que é só oralidade é esquecer que existem livros, que existem vídeos, que existem uma série de outras coisas que em nenhum momento podem substituir aqueles que são transmitidos dentro das Casas de Santo, através dos rituais e através dessa relação, né, contínua de trocas entre aqueles que sabem e aqueles que estão em aprendizado, que estão aprendendo, em processo de se constituir como um mais velho.

- O Senhor quer falar alguma coisa sobre a relação do Candomblé com a Internet?
  
- O Candomblé é uma religião extremamente moderna... Ela vive eternamente essa contradição porque ela cultua a ancestralidade, ela cultua a memória, entendeu? Mas ela não abre mão de estar hoje dentro dos grandes debates, que são da saúde, que são da cidadania, que são da

vida cotidiana... Ela exige mesmo participação...

- E como fica a questão da transmissão do axé?
  
- É... O axé é uma coisa... É o princípio que norteia, que movimenta, que possibilita essa ascensão do ser humano e a saúde etc... Mas o que eu estou dizendo é que ele não é excludente, ele não elimina outros saberes, ele é capaz de compreender, de participar e de incluir esses outros saberes.
  
- Para encerrar, há algo mais que o senhor gostaria de dizer?
  
- Sucesso!

## **Anexos II e III**

### ***XIRÊ de POESIAS***

*Conto: O pastor d'Oxossi*

*CD: Xirê*

*“É preciso ter ainda caos dentro de si, para poder dar à luz uma estrela dançante”*

*Nietzsche, Zaratustra*

A poesia é um plano de fuga do discurso árido. É necessária. Mas escrever é também uma forma de se inscrever. Embora tenha o conto suas virtudes, a poesia (ou prosa poética) talvez seja o gênero literário mais propício à tradução do conhecimento por afectos-perceptos-conceitos. Sobre a música, não é preciso falar. Basta cantar, ouvir, tocar e ser tocado.

Os versos foram se apresentando e se construindo, uns de forma suave e outros nem tanto, ao longo de um período de pouco mais de um ano (de abril de 2003 a maio de 2004). Dotados de uma certa musicalidade, não tardamos a extrair-lhes algumas melodias. Leo Sayão, violonista guiado por afectos e perceptos, conceituou as harmonias.

As poesias Exu, Ogum, Xangô e Oxalá surgiram nessa ordem e foram as primeiras, tendo ficado prontas em quatro dias. Têm em comum uma estrutura de três estrofes de quatro versos, sendo a primeira estrofe uma referência direta aos dias da semana iorubá, respectivamente, Ojó Awô, Ojó Ogum, Ojó Jacutá e Ojó Obatalá.

A primeiríssima, Exu, foi escrita no dia 08 de abril de 2003. A melodia surgiu somente no dia 24 de abril de 2004, do sopro de uma flauta transversa, por volta da meia-noite, em um vale rochoso. Leo Sayão compôs a harmonia no

embalo do mesmo sopro, a bordo do seu violão.

A música da poesia de Obaluaiê foi toda composta por Leo Sayão, no dia 23 de abril de 2004, dia de São Jorge, com direito a estrelas cadentes e um céu de montanhas.

A poesia de Iemanjá foi uma exceção e um exemplo muito interessante de como o tempo trabalha à nossa revelia. Foi a única que surgiu como letra de música. No longínquo ano de 1995, eu houvera composto uma melodia (um samba-canção) e a batizara Iemanjá. Passei uma década pensando se dar-lhe-ia uma letra e buscando um(a) parceiro(a) que compusesse a harmonia. Nem parceiro e nem poesia surgiram durante esse longo período. Em janeiro de 2004, apresentei a melodia ao grande parceirinho Leo Sayão que, encantado por ela, enquanto sussurrava “está pronta! está pronta!”, compôs, debruçado por sobre o corpo do violão, a harmonia como que revelada. No dia seguinte, exatamente, vieram-me à mente os versos.

A poesia de Oiá nasceu no mesmo vale rochoso das músicas de Exu e Obaluaiê. No dia 14 de maio de 2004, estava eu a trabalhar na tese e a ler Roger Bastide quando uma melodia se insinuou em minha mente. Ela era tão nítida e insistente que parei de ler e dei-me a escrevê-la. No dia seguinte, à noite, ao mesmo tempo em que um ciclone extra-tropical arremessava barcos aos postes, destelhava casas e derrubava muros em Maricá, uma ventania jogava partituras no chão em Laranjeiras e nascia, da seiva de Sayão, a harmonia de Oyá.

Oxum não deixou por menos. No dia 25 de abril de 2004, na seqüência das

músicas de Exu e Obaluaiê, a música da poesia d'Oxum veio a nascer, à noite, nos braços de Sayão, em meio a uma chuva que, ininterrupta, caiu de meio-dia até as vinte e duas horas. Música pronta, céu estrelado.

“O pastor de Oxossi”, por sua vez, é uma tentativa de elaboração literária, na forma de um pequeno conto, de um episódio real vivido num terreiro de candomblé. Fica a cargo do leitor a tarefa de separar a ficção do fato, o texto do contexto. Ou não.

O CD<sup>272</sup> é um ensaio de expressão (por meio de acordes e notas; de harmonias, ritmos e melodias) das intensidades dos blocos de sensações que escapam pelas frestas da literatura.

Todavia, depois de tanto esforço de composição – e a despeito de ter ou não logrado sucesso – o fato é que ainda assim são infinitas as possibilidades de comunicação e expressão. Nunca se diz tudo.

---

<sup>272</sup> O CD que acompanha a tese traz apenas cinco músicas: *Exu*, *Oxum*, *Oiá*, *Obaluaiê* e *Oxumare*. Não foi possível, até o momento do depósito da tese, gravar *Ogum*, *Ifá*, *Nanã* e *Iemanjá*, já compostas e arranjadas. As músicas foram executadas pelo conjunto *AlmaJazz*: Alxaman (letras, composição melódica, flauta transversal, percussão e coro), Leo Sayão (composição, arranjo, voz e violão), Márcio Reis (bateria e percussão), Jorge Bahiense (composição, arranjo, baixo e coro) e Juliana Sayão (voz e pratos). *Ifá* e *Oxumare* foram compostas por Leo Sayão; *Ogum* e *Nanã* por Jorge Bahiense. Gravação e mixagem realizadas no estúdio do saxofonista e flautista Sérgio Galvão que, generosa e amorosamente, compôs um duo de flautas com Alxaman em *Oxumare*.

***EXU***

Hoje é segunda-feira

Primeiro dia da semana

Seguindo a tradição africana

Exu é aquele que manda

Ele é dono da rua

Presente em cada esquina

Basta olhar os pavios

A força está em cima

Gira, roda, rodopia

Rasteiro nos cacos de vidro

Levanta, sacode a poeira

Exu, *Elegbara*, Bombogira

*Laroiexú!*

Não quero a tua violência dominada

Quero tua candura

Tua explocência

Teu cavalo aguerrido

Tuas bandeiras erguidas

Teus sentidos

Tuas giras !

*IFÁ*

Opelê, opelê

No rosário d'Ifá

Oluô me ensinou

Vivem passado e futuro

No vôo dos búzios

O presente é fugaz

Opelê, opelê

Senhor do destino

*Ifá á gbé wa!*

***OGUM***

Hoje é terça-feira

Segundo dia da semana

Seguindo a tradição africana

Ogum é aquele que manda

D'estrada-de-ferro é o dono

Senhor de todo caminho

Risca seu nome no chão

E terás o maior dos Amigos

Mas toma muito cuidado

Ogum é um santo guerreiro

Capaz de um de gesto de amor

E do golpe mais certo

**OXOSSI**

Noites e dias na floresta sagrada

O ruflar das árvores segue atento

Guardião de todo segredo

Oxossi reina em silêncio

Como um *ofá* retesado

Entre a esperança e o erro

É tímido, curioso

Inquieto e absorto

Da suma contradição

Nasceu *Odé*, Rei de *Ketu*

*Okê arô, arô lê*

Acorda seus filhos do medo

(Oxossi teme  
Oxossi verga  
Mas não quebra)

**OSSAIM**

Caminhava triste na floresta  
Quando apareceu na minha frente  
Um pássaro, assim, tão diferente  
Cantando *ewé-ô*

Contei-lhe minhas dores  
Meus amores, dissabores  
Falei-lhe dos encontros  
Dos confrontos e dos sonhos

Soprou-me ele então  
Dor de amor é muito forte  
Mas tudo tem seu corte  
Caiu uma folha no chão

Naquele momento entendi  
Todas as coisas têm seu tempo  
Não há nada como o vento  
Que traz o canto de Ossaim

## XANGÔ

Hoje é quarta-feira

Terceiro dia da semana

Seguindo a tradição africana

Xangô é aquele que manda

Das serras e das montanhas

Ele é o Rei alumiado

Nas ondas do belo corisco

Não há quem não ouça seu brado

Um *oxé* em cada mão

No chão da fogueira sagrada

Xangô Senhor da Justiça

Que o abale não há nada

**OXUMARÊ**

*Arroboboi, arroboboi*

Se você não vai eu não vou

Água que tanto leva

Água que tanto traz

Ligando o céu e a terra

Firma o amor de nós dois

Segredo menino, alegria mulher

Serpente sagrada

Derrama tuas cores sobre as telas

Somos nós

Oxu, oxu, oxu, oxumarê

Oxu, oxu, oxu, oxumarê

Se você não vai eu não vou

*Arroboboi, arroboboi*

**OBALUAIYE**

*Atotô*

Ó que menino tão lindo

Curado nas águas do mar

Das chagas do desabrigo

Com sua veste de palha

Traz na mão o *xaxará*

Do fogo nasce a flor

Iansã, Nanã, Iemonjá

*Onilé* também é seu nome

Aos mais velhos o *laguidibá*

Com frutos sagrados da terra

*Olubajé* celebrar

*Atotô!*

*NANÃ*

Nana, Nanã

Nana, Nanã

*Ibirí, ibirí*

Nana, Nanã

Nana, Nanã

Adormece na lama

Sente a dor da manhã

Ancestral de ancestrais

Muito longe no tempo

É o ocaso, é o fim

É a mãe das manhãs

No mangue do *jêje*

Não se anda prá trás

Que o lodo nos cubra

Não deixes! *Saluba!*

*IEMANJÁ*

Linda Senhora

Das ondas de todas as águas profundas

És as canções do mar

Lamento que deixa seu rastro n'areia

Quem vem, quem vai

No Tempo navegar

Quem vem, quem vai

À beira vai jogar

Flores à Rainha

De *bantu* e *jêje-nagô*

*OIA'*

Menina, menina

Que corre solta

Cabelo no vento

O vento e o cabelo

O cabelo é o vento

O vento é o cabelo

É o vento

É o vento

Ela não é de um homem só

Ela é fogo

Ela é crina

Ela é vento

É o vento

É o raio

É o vento

É a chuva

É o vento

É o vento

É o vento

*OXUM*

As águas contornam as pedras

Não há nada que as detenha

Seguem solenes seu curso

A vida se espraia na beira

Ela sabe os segredos

Do fogo, do leite, do rio

Adoça o caminho das pedras

Cobre a terra com seu limo

Da estrela de cinco pontas

Ela é a deusa e a luz

Nada somos sem o ar

E o amor que nos conduz

**OXALÁ**

Hoje é sexta-feira

Quarto dia da semana

Seguindo a tradição africana

Oxalá é aquele que manda

Ocupado com os humanos

Deixou no mundo os bichinhos

Cada um pegou o seu

*Igbi* ficou no caminho

Orixá é o seu nome

Seja novo ou seja velho

Do branco, do negro, do torto

A cabeça comanda o corpo

**OXALÁ (II)**

Oxalá vingue!

É o que muitos dizem

Quando querem triunfar

Mas para vencer na vida

É preciso ter liga

Aprender a misturar

Oxalá vingue

Enfim, depois do século vinte,

Todo o sangue tingido pelo mar!

## **Anexo III**

*Conto "O pastor d'Oxossi"*

### **O pastor d'Oxossi**

No PRINCÍPIO, nada mais seria como dantes sobre a terra.

*Conta a tradição secreta dos Oikoumenikós que existe um lugar, Apeiron, impossível de ser localizado, onde não há coordenadas, nem tempo, nem fronteiras. Esse lugar fora do tempo e do espaço é a morada de todas as entidades sagradas.*

*A linguagem das entidades sagradas é incomunicável. Desprezando as referências de espaço e tempo, toda comunicação é uma apreensão direta e imediata, fora de todo e qualquer discurso. Não dispomos, pois, de categorias para compreendê-la. É possível, todavia, imaginar, na tentativa de uma tradução de superfície. Que seja...*

- *Como vais, Buda, tudo em paz?*
- *Okê arô, Oxossi! Por sinal, viste Xangô?*
- *Decerto! Estava há pouco com Alá e Ieová, logo ali, na esquina do Infinito. Acho que conversavam sobre o declínio da noção de justiça no mundo dos homens.*
- *Adupé, Oxossi. Ah, antes que eu mergulhe nas profundezas da meditação, deixa-me dizer: Iesus estava a te procurar.*
- *Iesus? O que será que ele quer comigo?*

*Oxossi, então, pôs-se em direção à floresta sagrada, onde Iesus gostava de ficar à sombra de uma frondejante e atemporal gameleira branca. Brincar eternamente com os erês era outra distração sua.*

*No caminho, ou melhor, na segunda encruzilhada, avistou Ogum, Exu e São Jorge, que conversavam e riam muito. O último, com a reluzente armadura posta ao lado,*

*comentava sobre aquela armadura velha, rangente e cheirando a suor que pôde aposentar graças à gentileza de Ogum, que lhe forjara uma novinha em folha, e recordavam as aventuras que viveram juntos na Guerra do Paraguai.*

*Não quis interrompê-los e prosseguiu. Logo encontrou o generoso Pae João da Bahia que, com o indicador da mão direita discretamente fletido, lhe apontou o caminho enquanto ajeitava o fumo do cachimbo com o polegar da mão esquerda, sem se levantar do banquinho.*

*Não muito distante, Bezerra de Menezes fazia uma cura, acompanhado por Seu Zé Pelintra e Emanuel. Sem distraí-los, teve a certeza de que estava no caminho certo.*

*Ao chegar à grande pedra, entreviu, no topo, a silhueta de Jesus.*

- *Shalom, Jesus, tua benção!*
- *Okê arô! Arô lê! Que bom rever-te! Estava mesmo a tua procura!*
- *O que se passa, meu querido?*
- *Eu queria que visses – disse Jesus. Há um filho nosso, pastor protestante, calvinista, que se diz filho de Oxossi. Dança em tua homenagem em um culto que os humanos chamam de cristão...Veja como é jovem, belo, sábio e cheio de amor.*
- *Veja só – comentou Oxossi – ele frequenta o Candomblé. E não é escondido. Leva a mulher, os filhos, amigos de Igreja... Mas, Jesus, esses novos cristãos não nos chamam de demônios? – perguntou o Odé com aquela sutil ironia que lhe é peculiar.*
- *Pois é... Isso em muito me entristece. Mas chamei-te para que apreciasses tamanha beleza e também para fazer-te uma proposta – disse Jesus, enquanto*

*pousava suavemente sua mão sobre o ombro do Orixá e piscava um olhar cúmplice e maroto.*

*Oxossi, tímido, sorri com o canto do lábio, curioso por ouvir o que Iesus tinha a lhe dizer.*

- *O que tu achas de manifestar-te através do pastor?*
- *Iesus! Ele é um filho muito querido. Se eu assim o fizesse, estaria criando-lhe problemas. Tu bem sabes como são os humanos e as igrejas, com suas incompreensões e intolerâncias...*
- *É... E de muita fé cega-faca amolada – disse o Filho de D’us.*

*Ficaram em silêncio, a contemplar o pastor que homenageava as Iabás, quando Iesus comentou, sem desviar o olhar da cena:*

- *Sabe, Oxossi, é que eu tenho um plano para ele. Poderia fazer o Amor manifestar-se nele por meio do Espírito Santo, mas isso seria lugar-comum. Quero tocar o coração dos humanos de uma forma mais profunda, se é que tu me entendes...*
- *Entendo, entendo, Iesus amado. Só não entendi ainda o que eu tenho a ver exatamente com isso...*

*Iesus sentiu que, tendo compreendido, Oxossi estava apenas a dissimular sua euforia e seu encantamento pelo projeto.*

- *Ora, meu querido Oxossi, vamos lá! Além do mais, ele não está na Igreja... Está no Ilê, no Axé das Águas...*

*Oxossi, atento, em sonho tenso crescente, observava. Iesus continuou:*

- *Tu bem sabes como são essas coisas de ori, cabeça. Ele bem já anda a falar que tu não és exatamente pai, que és mais amigo, irmão, coisa e tal, que quem manda mesmo é Iemanjá... Olha só aquele outro Odé perto dele!*

*ZAPT!!!*

*Foi como um raio fora do tempo, um corisco mais rápido do que a luz. No Ilê, o pastor fora arremessado a quase dois metros de distância por sobre os bancos de madeira que serviam à assistência. Uma força – que alguns poderiam chamar de Amor – abriu seu peito com tamanha intensidade que aboliu mistérios e hierarquias. Seu corpo dançava com beleza e tradição, sua boca gritara o ilá, expondo um segredo somente revelado aos muito bem iniciados.*

- *Não acredito! Ele é feito, não?*

*Era um milagre. E, como se dá com todos os milagres, poucos acreditaram. Mesmo nos espaços sagrados, contraditoriamente, ao ser humano é difícil conceber que não domina todos os passos, que o cavalo é ele – e não ao contrário. Oxossi e Iesus diziam, claramente, estarem além de todo e qualquer ritual, mesmo o mais sofisticado. O sofrimento do pastor, seu pathos, contudo, era diretamente proporcional à incompreensão do coletivo – parecia um parto.*

- *E aí, Oxossi?*
- *Nosso filho vai cortar um dobrado!*
- *Nós já sabíamos. Vamos ajudá-lo...*

*Oxossi e Iesus, orgulhosos de seu escolhido, compartilhavam tudo, abraçados.*

*PRINCÍPIO*