



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
FACULDADE DE CIÊNCIAS MÉDICAS**

EDUARDO HIDETO KAWAHARA FILHO

**A NOÇÃO DE SUJEITO SAUDÁVEL A PARTIR DA
EXPERIÊNCIA DE LIDERANÇAS DOS TERREIROS**

CAMPINAS
2017

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
FACULDADE DE CIÊNCIAS MÉDICAS

EDUARDO HIDETO KAWAHARA FILHO

A NOÇÃO DE SUJEITO SAUDÁVEL A PARTIR DA EXPERIÊNCIA DE LIDERANÇAS
DOS TERREIROS

Trabalho apresentado à Faculdade de Ciências Médicas da
Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos
para a obtenção do título de mestre em Saúde Coletiva na Área de
Concentração Ciências Sociais em Saúde. Orientador: Prof. Dr. Juan
Carlos Aneiros Fernandez.

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO
FINAL DA [DISSERTAÇÃO/TESE] DEFENDIDA PELO
ALUNO EDUARDO HIDETO KAWAHARA FILHO,
E ORIENTADO PELO PROF. DR. JUAN CARLOS ANEIROS FERNANDEZ.

CAMPINAS
2017

Agência(s) de fomento e nº(s) de processo(s): CAPES, 1738/2016

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca da Faculdade de Ciências Médicas
Maristella Soares dos Santos - CRB 8/8402

Kawahara Filho, Eduardo Hideto, 1982-
K179n A noção de sujeito saudável a partir da experiência de lideranças dos terreiros / Eduardo Hideto Kawahara Filho. – Campinas, SP : [s.n.], 2017.

Orientador: Juan Carlos Aneiros Fernandez.
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Ciências Médicas.

1. Processo saúde-doença. 2. Cultura. 3. Cultos afro-brasileiros. 4. Subjetividade. I. Aneiros Fernandez, Juan Carlos, 1961-. II. Universidade Estadual de Campinas. Faculdade de Ciências Médicas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: The notion of a healthy subjecty from the experience of "terreiros" leardships

Palavras-chave em inglês:

Healty-disease process

Culture

Afro-brazilian cults

Subjectivity

Área de concentração: Ciências Sociais em Saúde

Titulação: Mestre em Saúde Coletiva

Banca examinadora:

Juan Carlos Aneiros Fernandez [Orientador]

Fabiola Zioni

Rafael Afonso da Silva

Data de defesa: 21-02-2017

Programa de Pós-Graduação: Saúde Coletiva

BANCA EXAMINADORA DA DEFESA DE MESTRADO

EDUARDO HIDETO KAWAHARA FILHO

ORIENTADOR: Prof. Dr. JUAN CARLOS ANEIROS FERNANDEZ

MEMBROS:

1. PROF. DR. JUAN CARLOS ANEIROS FERNANDEZ

2. PROF. DRA. FABIOLA ZIONI

3. PROF. DR. RAFAEL AFONSO DA SILVA

Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva da Faculdade de Ciências Médicas da Universidade Estadual de Campinas.

A ata de defesa com as respectivas assinaturas dos membros da banca examinadora encontra-se no processo de vida acadêmica do aluno.

DATA DA DEFESA [21/02/2017]

AGRADECIMENTOS

A Deus (talvez não seja bem esse seu nome).

Aos amigos: Gustavo, Cadu, Janaína e Hugo, pelas prazerosas horas de conversa sobre vários assuntos, acreditando sempre na beleza da vida.

Ao meu pai, mãe, irmão e irmã, por todo apoio e crença na minha capacidade e na minha pessoa.

A Elaine e Raul, companheira e filho, por todo carinho, amor, compreensão, paciência e impaciência, que me fizeram ter força para caminhar sempre.

Aos professores: Prof. Dr. Gastão, Prof. Dr. Nelson e Professora Dra. Marilisa, pelas aulas não apenas de conhecimentos, mas aulas de vida. E também a CAPES pela bolsa concedida.

Ao Grupo de pesquisa Diversidade Cultural e Saúde, em particular ao Juan, Rafael e Mercês, que disponibilizaram o material ainda não publicado para a pesquisa.

Por fim, ao meu orientador Prof. Dr. Juan, pela oportunidade, paciência e sabedoria. Gostaria de citar uma fala dele e que foi muito importante nessa trajetória, pois nesse momento acreditei que poderia finalizar esse trabalho e espero a levar comigo: “tudo que se faz com dignidade vale a pena”.

RESUMO

Trata-se de pesquisa de abordagem qualitativa que teve por objetivo discutir a noção de “sujeito saudável” a partir das experiências de lideranças dos terreiros registradas e relatadas em estudos anteriores, que tomamos como dados secundários. Arrolamos elementos para uma apreensão sucessiva das noções “saudável” e “sujeito”, explorando, em seguida, esses dados secundários na perspectiva de uma Sociologia da Ação, quando dividimos a análise em três níveis: o “voltar-se a si”; “a procura de si” e “a afirmação de si”. No primeiro nível nosso foco recaiu sobre a dimensão experiencial das lideranças, sobretudo na singularidade de suas trajetórias e aprendizagens. No segundo nível, ressaltamos a ideia de uma agência acontecendo sobre uma base já dada como a expressão de uma criativa composição de elementos. E, por fim, apresentamos as lideranças constituindo outros modos viver. Dessa forma, encontramos uma compreensão sobre o sujeito saudável que, na experiência dessas lideranças, se constitui à margem da predominante concepção de saúde de base preventivista.

Palavras-chave: Processo Saúde-Doença. Cultura. Religiões afro-brasileiras. Subjetividade.

ABSTRACT

It is a qualitative research that aimed to discuss the notion of “healthy subject” from experiences of leaders of “terreiros” registered and reported in previous studies, which we take as secondary data. We list elements for a successive apprehension of the notions “healthy” and “subject”, then exploring these secondary data in the perspective of an Sociology of Action, when we divide the analysis into three levels: “turning to oneself”; “the search for oneself” and “the affirmation of oneself”. At the first level our focus was on the experiential dimension of leadership, especially in the singularity of their trajectories and learning. At the second level, we highlight the idea of an agency taking place on an already given basis as the expression of a creative composition of elements. And, finally, we present the leaderships constituting other ways of living. In this way, we find an understanding about the healthy subject that, in the experience of these leaders, constitutes the margin of the predominant conception of preventivist-based health.

Keywords: Health-Disease Process. Culture. Afro-Brazilian Religions. Subjectivity.

Sumário

1 – APRESENTAÇÃO.....	9
2 – REFERENCIAL TEÓRICO.....	13
2.1 O processo saúde-doença (uma questão em disputa).....	13
2.1.1 O Sujeito e a promoção da saúde.....	22
2.2 O Sujeito e a contemporaneidade.....	26
2.3 O Sujeito e o indivíduo.....	29
2.4 O Sujeito e o processo saúde-doença.....	32
2.5 O Sujeito e o Candomblé.....	34
3 – METODOLOGIA.....	40
4 – ANÁLISE E DISCUSSÃO.....	43
4.1 Voltar-se a si.....	43
4.1.1 O outro.....	43
4.1.2 Experiência como vivência: tradição e agência.....	47
4.1.3 Corporeidade: a experiência como experimentação.....	48
4.1.4 Temporalidade: experiência e aprendizagem.....	50
4.2 A procura de si.....	55
4.2.1 Energia – Agência: Singulares identificações em constantes fluxos energéticos.....	55
4.2.2 Iniciação.....	61
4.2.3 Quizilas.....	63
4.2.4 Jogo de Búzios.....	66
4.2.5 Ebó.....	69
4.3 A afirmação de si.....	70
4.3.1 Diversidade de modos de saber e ser.....	70
4.3.2 Resistência política e uma alternativa a nós.....	75
5 – CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	80
6 – REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	83

1 – APRESENTAÇÃO

Uma dúvida que pode surgir ao ver o título dessa pesquisa é o motivo do tema terreiros ter sido escolhido. Muitas pessoas perguntaram se eu sou adepto ao Candomblé, por exemplo, em algumas conversas que estive comentando sobre a pesquisa. Penso que até para alguns o assunto Candomblé carrega um tom “exótico”. Eu quase nada sabia sobre o Candomblé antes de iniciar esse trabalho e pouco tinha interesse pelo assunto. A única coisa que sabia era que era uma “religião africana” assim como a Umbanda.

Cheguei à UNICAMP com o intuito de realizar uma pesquisa com outra temática. Porém, participando das atividades do Mestrado em Saúde Coletiva como as disciplinas optativas e obrigatórias e das atividades do Grupo de Pesquisa – Diversidade Cultural e Saúde também no departamento de Saúde Coletiva, esse assunto cada vez mais se aproximava de mim. Logo quando entrei no programa do mestrado, o Grupo de Pesquisa coordenado pelo professor Juan finalizava (estava na fase da elaboração dos relatórios) uma pesquisa realizada com doze casos-sujeitos, em que alguns pesquisadores do grupo entrevistaram lideranças das religiões de matrizes-africanas como o Candomblé e a Umbanda em várias regiões do país. Assim, eu comecei a participar dessas discussões, mas ainda aquilo tudo era muito novo pra mim.

Até que o Grupo de Pesquisa organizou o seminário: “Mães, Pais e Saúde: a experiência do cuidado em comunidades de terreiros” na própria UNICAMP em meados de 2015, no qual participei de todo evento e contribuí um pouco em sua organização. Foram dois dias de muitas discussões e conhecimentos, com participações de várias das lideranças entrevistadas nas pesquisas, entre outros especialistas e pesquisadores acerca do assunto. A experiência desse seminário foi muito significativa, principalmente por me fazer pensar no papel da cultura no processo saúde-doença frente aos famigerados determinantes sociais em saúde. O seminário também, de muitas formas, denunciava o preconceito em nosso país com as religiões de afro-brasileiras, bem como com a população negra na sociedade como um todo e não apenas na área da saúde. Foi então que decidi realizar uma pesquisa relacionada ao Candomblé.

O aprendizado daqueles dias me fizeram pensar em meus próprios preconceitos, fragilidades, defeitos e desafios. Algumas memórias começaram a aparecer na minha cabeça. Na parte profissional, por vários anos atuando como psicólogo nas áreas assistenciais de

alguns municípios conversei com muitas pessoas, e algumas delas sentindo-se talvez mais à vontade comigo, falavam sobre terem frequentado ou ainda frequentarem terreiros. Mas geralmente esse tipo de informação servia apenas para preencher as “fichas de acolhimento” no campo: religião. E quase nada era explorado nesse sentido.

Pelo lado pessoal, lembrei-me de passagens da minha infância, as quais minha mãe debilitada por uma depressão, sendo ajudada por amigos e familiares, recebeu alguns atendimentos, inclusive em casa, do que hoje eu enxergo como atuações de pais e mães de santo. Há muitos anos ocorreram esses acontecimentos, e tenho poucas lembranças dessa época. Entretanto, acredito que meu primeiro “contato” com as religiões de matrizes africanas não foi agora, mas sim, nessa época, apesar de todo esquecimento.

A pesquisa seria então sobre os terreiros, mas o que pesquisar dentro desse tema? Penso que uma questão que urgiu foi quanto às práticas e concepções de saúde existentes atualmente. Refletimos sobre a influência que esses saberes de saúde têm na vida de uma pessoa, em sua subjetividade. Assim, elaboramos um pequeno texto:- “Crônica de um dia qualquer” (abaixo) – em que, com ajuda de alguns elementos figurativos essa problemática é levantada.

Outra reflexão que nos trouxe ao objeto desse estudo foi a hipótese de que as lideranças entrevistadas dos terreiros, lendo os relatórios e através das percepções dos pesquisadores que estiveram com as lideranças (eu também estive com algumas das lideranças entrevistadas, no seminário, conforme citei acima), que estas eram pessoas que de alguma forma poderiam ser percebidas como pessoas com subjetividades saudáveis. Ideia diferente e inusitada em nossa opinião.

Assim, decidimos realizar essa pesquisa com o objetivo de identificar quais são os elementos constituintes da noção de sujeito saudável a partir da experiência das lideranças dos terreiros relatadas por alguns dos pesquisadores do Grupo Saúde e Cultura. E como objetivos específicos, identificar conceitos subjacentes tanto da noção do sujeito como do saudável nas práticas culturais produtoras de saúde/cuidados das lideranças.

Trabalharei, portanto, com dados secundários: selecionei cinco relatórios da pesquisa sobre as práticas de saúde com as lideranças dos terreiros.

Crônica de um dia qualquer

O despertador apita. No desjejum, escolho o adoçante ao invés do açúcar e um pouco de leite desnatado para não ficar muito forte e não “agredir” o estômago vazio. Sei da

existência até de café descafeinado, diante dos possíveis malefícios da antiga bebidinha escura. Lembro-me das fibras importantes para o intestino em uma fruta. Como pão integral.

No caminho da casa para o trabalho, visualizo mais uma ou duas novas farmácias que estão inaugurando. Uma delas tem até uma faixa com os dizeres: “medicamentos grátis”. Olho para dentro da minha bolsa, e vejo uma boa porção de medicamentos variados. De alguns, restam apenas os frascos, ou cartelas amassadas a espera de serem jogadas fora, de outros, são para o caso de alguma eventualidade. O trânsito está denso. Provavelmente, se passar por uma TV e der uma olhada, algum tema relacionado à área da saúde estará sendo exibido e discutido por especialistas. Nessa época de calor forte, os assuntos vão desde os benefícios do uso diário do protetor solar (inclusive esqueci-me de usá-lo hoje), passando por afogamentos nos rios, mares e piscinas, chegando até as causas de internação por intoxicação alimentar, suas bactérias, entre outros assuntos. E existem aqueles programas culinários, onde sorridentes cozinheiros ensinam receitas “lights” para se preparar em casa quando sobrar um tempo e convidar os parentes.

Na hora do almoço, comida balanceada, lembrando-se de caprichar nos legumes e verduras. Tem que deixar o prato colorido. Há alguns alimentos fritos com ótima aparência, como o controverso ovo, mas existem os níveis de colesterol, e desisto de colocá-los no prato. Um refrigerante diet para acompanhar. Uma amiga me acompanha no almoço e fala sobre os benefícios de ser vegana. Lembro pela quarta vez no dia dos tempos do cigarro. Sinto saudades, coloco na boca um picolé de frutas. No meio da tarde como duas barrinhas de cereais para matar a fome e só. Chicletes diet.

Chegando em casa depois de oito horas de trabalho, mais as horas do trânsito, nem penso em olhar para o sofá e relaxar. Visto logo um short e tênis: é a hora das atividades físicas. O que me anima principalmente é que posso de alguma maneira diminuir a saliência abdominal que não parou de crescer de uns anos para cá. Antes, porém, tomo meu complexo vitamínico e meu suplemento alimentar. Bebida alcoólica nem pensar, pois ainda é o começo da semana.

No jornal depois do banho rápido, as notícias falam de novas doenças como o “Zika vírus” e da epidemia não tão nova da Dengue. Talvez noticiem algum novo tratamento ou descoberta científica que pode melhorar nossas vidas ou mostrem imagens de algum conflito armado em algum lugar do mundo, ou mortos da periferia.

Vou para o computador mexer em algo relacionado ao trabalho, talvez um e-mail, ou uma planilha ou duas, mas acabo mesmo é lendo um monte de comentários e análises sobre política, que vai de mal a pior. Meu filho me chama para brincar.

Depois faço um lanche (já não janto). Lavo a louça e converso com a esposa sobre algumas coisas para comprar no domingo, dia de ir ao shopping e ao supermercado. Vou para cama ler um livro de autoajuda, antes de começar a ler, pego um analgésico na gaveta do criado-mudo ao meu lado contra uma leve dor de cabeça pressionando.

Essa pequena história fictícia tenta falar de aspectos de um dia qualquer de uma pessoa comum. Entretanto, alguns dos seus elementos podem ser encontrados na minha vida, e acredito, também, que na vida de muitas outras pessoas. Praticamente desde o momento em que nos levantamos até o momento de irmos dormir, nossos pensamentos, comportamentos, lugares por onde andamos, conversas que travamos, nossa cultura de modo geral, está impregnada de um saber, de um modo de ser relacionado ao que é considerado uma “vida saudável”.

Olhando para a história apresentada acima, elegemos como problema desta pesquisa se esse modo de se colocar na vida seria, então, a expressão de um sujeito saudável. Ainda: qual é o saber sobre o processo saúde-doença subjacente a esse suposto modo de ser saudável? E qual é a participação dos indivíduos/sujeitos na construção desse modo de ser saudável?

2 – REFERENCIAL TEÓRICO

2.1 O processo saúde-doença (uma questão em disputa)

Falar sobre saúde e doença é tarefa complexa. Diferentes olhares podemos lançar sobre esse tema, como o epistemológico, o teórico, o prático, o econômico, o médico, o científico, o sócio histórico, o filosófico, entre outros. Assim, pretendemos discorrer sobre alguns desses olhares buscando, tanto quanto possível, um entendimento mais amplo sobre o assunto.

É de interesse para esta pesquisa focar um aspecto que se destaca, no âmbito da Saúde Coletiva, nas reflexões sobre o processo saúde-doença, qual seja, a ideia de pensar a saúde relacionada aos indivíduos ou à relação destes com seu meio ambiente. Tal questão tem conseguido atravessar o tempo oscilando em razão de eventos, acontecimento e disputas de interesses.

Para exemplificar isso, voltamos à idade clássica, na Grécia antiga e ao culto do deus Esculápio (da medicina) e de suas duas filhas: Panacéia e Higéia (FERNANDEZ et al., 2008; WESTPHAL, 2006). Pensamos que as filhas representam dois territórios distintos e opostos de pensar sobre a saúde: um mais relacionado aos medicamentos, poções e unguentos empregados na cura de males que afetam o indivíduo e o outro mais preocupado com a busca de equilíbrio ou reequilíbrio entre o indivíduo e o seu meio. Olhando para os dias atuais, grosso modo, poderíamos imaginar uma das irmãs vinculada às concepções da biomedicina e seu foco na cura e prevenção de doenças, e a outra às concepções sanitárias e seu foco na proteção e promoção da saúde.

Entre esses dois momentos históricos bastante distintos podemos destacar algumas passagens importantes que nos ajudam a compreender a questão no seu desfecho atual. Nesse sentido, caberia considerar que o lugar onde as pessoas viviam ganhou destaque como uma das preocupações em saúde a partir da medicina social do século XIX na Inglaterra. As condições de trabalho foram relacionadas às doenças que acometiam as pessoas nas indústrias (CZERESNIA, 2009) e as cidades começaram a receber grande número de pessoas de maneira desordenada, fazendo com que outras questões como as condições de vida – moradia e transporte público, por exemplo – fossem correlacionadas aos saberes sobre o processo saúde-doença.

Depois desse período, com o advento das descobertas microbiológicas a medicina foi se especializando, voltando suas práticas para o individual e o biológico.

Toma corpo a ideia da natureza biológica da doença, deslocando o pensamento causal em saúde do ambiente físico e social para agentes patogênicos concretos: a doença tem uma só causa, com um germe originando cada etiologia; saúde é ausência de doença, isto é, a ausência de um agravo causado por um germe. É o início da "era bacteriológica", que atravessa o século XX mudando sempre a conotação principal em função dos avanços científicos (WESTPHAL, 2006, p.638).

Um dos marcos interessantes na história da saúde em nosso país ocorreu no estado da Bahia por volta de meados do século passado. A Bahia até então era considerada como “atrasada” em comparação a estados como São Paulo e Rio de Janeiro, quando se falava da influência das descobertas científicas da área médica que aconteciam no exterior (CASTRO SANTOS, 1998). Nesse período, o que predominava, eram as políticas de saúde elaboradas pelo estado brasileiro que percorriam partes do território nacional: o chamado “sanitarismo campanhista” (MOLESSINI, 2011), que carregava um viés higienista nessas e outras ações de saúde. Diferente dessa direção, por meio da participação da sociedade e movimentos populares, começava a se formar na Bahia uma base social discutindo outras possibilidades no campo da saúde e que adiante influenciaria na Reforma Sanitária (PAIM, 2008).

Não obstante predominasse tal movimento, na América Latina, segundo o Ministério da Saúde (2002), seguindo a linha da investigação em ciências sociais aplicadas à saúde, autores como Cecília Donnangelo e Sérgio Arouca desenvolveram trabalhos acadêmicos voltados ao desenvolvimento de uma medicina preventiva e social considerando principalmente a relação entre saúde e sociedade.

No texto da Política Nacional da Promoção de Saúde (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2006) temos a ênfase dos Determinantes Sociais de Saúde – DSS: violência, desemprego, subemprego, falta de saneamento básico, habitação inadequada, educação, fome, urbanização, trânsito, qualidade do ar e água, entre outros, como aspectos preponderantes no processo saúde-doença. São realidades sócio-históricas atreladas à vida das pessoas, à vida em sociedade.

Nota-se, assim, que em momentos da história da área da saúde existiram movimentos então de “contração” e “expansão”: ora “se contrai” olhando para aspectos mais específicos na esfera individual do processo saúde-doença, e ora “se expande” para uma visão mais ampla, incluindo o lugar onde vivemos.

No desenvolvimento das práticas de saúde pública, um aspecto contribuinte para a “expansão” dos olhares e concepções foi o econômico. Gestores e especialistas da área da

saúde do mundo todo demonstraram que os gastos em saúde vinham ao longo do tempo aumentando exorbitantemente, em contrapartida à baixa resolutividade de práticas centradas principalmente em aspectos biomédicos diante de consideráveis mudanças nas causas de morbimortalidade.

Para o Ministério da Saúde (2002, p.08) além da necessidade na racionalização dos recursos em saúde, a abertura da China para observação do que lá acontecia em saúde marca o início de outros entendimentos em saúde.

Certamente, uma das primeiras observações relativas ao cuidado da saúde que extrapola a tradicional abordagem da atenção médica constitui o relato das missões enviadas à China em 1973 e 1974, referindo um conjunto de atividades para a melhoria da saúde, predominantemente realizadas em ambiente rural e desenvolvidas pelos chineses desde 1965.

Assim, uma série de ideias foram introduzidas e relacionadas ao processo saúde-doença, começando a ganhar diferentes contornos como:

[...] organização da comunidade local; atenção aos anciãos, mais além da assistência do Estado; promoção do desenvolvimento de indústrias caseiras; ajuda às escolas e serviços em geral; organização do povo para cuidar da saúde ambiental; realização de cuidados preventivos e tratamentos, incluindo o uso de ervas medicinais; apoio à manutenção da ordem social no tráfego, policiamento e nos incêndios; promoção de campanhas de saúde em todos os níveis visando substituir velhos costumes e mobilizar a comunidade para: movimentos de massa contra as “quatro pestes”; limpeza das casas, quintais e ruas, orientação de hábitos higiênicos; manutenção e uso da água potável, construção de unidades rurais de saúde; preparação de insumos simples (utensílios, pílulas, poções), controle da limpeza de locais públicos (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2002, p.08).

Destaque-se que essas atividades acima eram desenvolvidas principalmente pelos chamados “médicos descalços”: homens e mulheres comuns e outros segmentos da sociedade chinesa como associações e entidades, entre outros, envolvidos em um clima de autoconfiança comunitário.

Todas essas mudanças citadas acima contribuíram para que outros entendimentos em saúde fossem pactuados a nível internacional.

Um dos marcos históricos oficiais na construção dos conhecimentos e práticas atuais sobre o processo saúde-doença aconteceu na década de 1970 no Canadá. O chamado Informe Lalonde leva o nome do ministro canadense Mark Lalonde da Saúde e Bem-Estar Social (OLIVEIRA, 2005) e problematiza, sobretudo, os investimentos públicos em saúde, rechaçando o modelo de saúde pautado apenas no conhecimento biomédico. O informe afirma

[...] que os estilos de vida e ambiente eram responsáveis por oitenta por cento das causas das doenças e que não estava havendo investimento no controle dessas causas. Com esses argumentos questionou com eloquência o

papel exclusivo da medicina na resolução dos problemas de saúde, atribuindo ao governo a responsabilidade por outras medidas tais como o controle de fatores que influenciam o meio ambiente como a poluição do ar, a eliminação dos dejetos humanos e águas servidas e outros (WESTPHAL, 2006, p.643).

A partir desse momento as estratégias de saúde recaíam principalmente no âmbito dos estilos de vida, caracterizando a chamada ‘promoção da saúde behaviorista’. As práticas de saúde deveriam desviar o foco dos hospitais e procedimentos biomédicos.

Esse aspecto comportamentalista voltado à saúde fomentou o controle de hábitos tidos como nocivos, como má-alimentação, uso do tabaco, álcool e outras drogas e sedentarismo, por exemplo, e teve certa popularidade entre a população, pois trouxe uma ideia de controle pessoal sobre a saúde diante de um crescente conhecimento sobre as ameaças socioambientais que começavam a ser apresentadas: “[...] torna-se confortável pensar que a ação individual reduz as chances de uma morte precoce” (CARVALHO, 2002, p.57).

Entretanto, “Estão ausentes temas como poder, sujeitos sociais, estruturas sociais, capitalismo e luta de classes. O social da corrente behaviorista não inclui temas como pobreza, desigualdade social, desemprego, condições de trabalho e de vida, democracia, participação e direito” (CARVALHO, 2002, p.57), e por outro lado, o informe reforçou a importância de alguns dos determinantes em saúde como o saneamento básico.

Para a realidade canadense essa proposta contribuiu para a melhora na qualidade de vida de amplos contingentes populacionais. Porém, paradoxalmente, essas estratégias adotadas foram desenvolvidas considerando modelos educacionais verticais e autoritários, e pouco contribuíram para o fomento da autonomia e à mudança no *status quo*, pois prevaleceu

[...] uma abordagem moralista e normativa em que predomina a racionalidade dos técnicos e de saberes “científicos”. Ainda que reconheça a existência de pessoas concretas, a corrente behaviorista da Promoção à Saúde não as incorpora na construção ativa de modos de seguir a vida (CARVALHO, 2002, p.58).

O informe Lalonde apesar das suas limitações, foi importante e influente devido à crítica a um modelo de saúde reducionista e pouco resolutivo.

Outro documento importante para essa discussão é a Declaração de Alma-Ata. Essa declaração foi elaborada a partir de um encontro internacional realizado na extinta União Soviética – URSS, em Kazak no ano de 1978.

Nela a saúde pela primeira vez é reconhecida como um direito e temas como acesso e qualidade dos serviços de saúde, intersectorialidade e participação dos usuários foram discutidos. Além disso uma meta foi proposta: ‘Saúde para todos no ano 2000’. Para Westphal

(2006, p.644) a característica importante neste documento relaciona-se às “[...] mudanças nas relações de poder entre os que oferecem serviços de saúde e os que os utilizam”. Indicando assim a inserção de uma temática (poder) atrelada aos sujeitos levantando outros questionamentos em saúde.

Anos mais tarde, a Carta de Ottawa é emitida na I Conferência Internacional de Promoção da Saúde (também realizada no Canadá). É um marco conceitual, devido às propostas e mudanças no próprio conceito de saúde. Assim, é elaborada uma definição mais ampla, relacionando-a a qualidade de vida. Saúde é definida agora como: “[...] o mais completo bem-estar físico, mental e social determinado por condições biológicas, sociais, econômicas, culturais, educacionais, políticas e ambientais” (WESTPHAL, 2006, p.648), na tentativa de substituir a clássica (definição): saúde como ausência de doença. Nesse momento uma visão mais holística e integral do sujeito é proposta nas teorias e práticas em saúde.

Para Westphal (2006, p.658) cinco são os campos de ação da promoção da saúde elaborados na Carta de Ottawa e estes diferem das estratégias de saúde tradicionais. Resumidamente, são eles:

1 – Políticas Públicas Saudáveis – Promoção da Saúde precisa demonstrar potencial para produzir saúde socialmente. São exemplos de políticas saudáveis o Estatuto da Criança e do Adolescente, o Estatuto da Cidade, a Política Nacional de Trânsito, a Política Nacional de Promoção da Saúde;

2 – O reforço da ação comunitária – O empoderamento da comunidade;

3 – Criação de espaços saudáveis que apoiem a promoção da saúde – Reflexões sobre os espaços da existência;

4 – Desenvolvimento de habilidades pessoais – Através das atividades educativas voltadas à adoção de estilos de vida saudáveis; e,

5 – A reorientação dos serviços de saúde.

A área da saúde depois dessas citações acima, considerando seus novos conhecimentos, campos de atuação e seus desdobramentos, chama atenção para outros elementos como: o fomento das cidades saudáveis, o trabalho em rede em saúde, a importância da estratégia da saúde da família na reorganização do sistema, a participação dos trabalhadores de saúde, usuários e comunidade, considerações sobre o cuidado em saúde, subjetividade e *empowerment*.

Nesse contexto de mudanças, outra proposição importante é o chamado conceito positivo de saúde. Se antes, os conhecimentos e práticas de saúde baseavam-se enfaticamente nas doenças, seu controle, suas etiologias, descrições, ramificações, diagnósticos, tratamentos,

medicações, riscos etc., com a “nova promoção da saúde” aspectos diferentes começam a ser pensados. A potencialidade das pessoas, as escolhas para uma vida mais saudável, a autonomia, são ressaltadas para que se consiga a “saúde como completo bem-estar”. É evidente o caráter utópico e subjetivo nessa definição de saúde. Mas outros desafios são lançados.

Para Czeresnia (2009a, p.50),

Apesar de configurar avanço inquestionável tanto no plano teórico quanto no campo das práticas, a conceituação positiva de saúde, traz novo problema. Ao se considerar saúde em seu significado pleno, está-se lidando com algo tão amplo como a própria noção de vida. Promover a vida em múltiplas dimensões envolve, por um lado, ações do âmbito global de um estado e, por outro, a singularidade e autonomia dos sujeitos, o que não pode ser atribuído à responsabilidade de uma área de conhecimento e práticas.

Não obstante as possibilidades criadas por esses encontros internacionais e respectivos documentos para uma revisão das noções sobre o processo saúde-doença, Castiel e Álvarez-Dardet (2007) ressaltaram que vivemos em um momento de excesso de práticas e teorias de saúde visando à modelação do comportamento das pessoas, frente possibilidades de riscos e perigos. Além da desconfiança quanto à efetividade dessa postura preventivista que se manteve no centro, alimentando essa perspectiva.

A lógica subjacente é a de que a pessoa, baseando-se em conhecimentos e informações geralmente oriundas de pesquisas científicas traduzidas e prescritas por profissionais de saúde (sempre a um custo), teriam a responsabilidade de assumir comportamentos em prol da prevenção e promoção da sua saúde, sendo estas, frequentemente, confundidas entre si.

Esse enfoque recebeu muitas críticas. Castiel (1999)¹, por exemplo, citado por Caliman e Tavares (2013, p.939), “[...] denominou estilos de vida como estilos de risco, baseados na prevenção de condutas e de comportamentos individuais inseridos na crescente categoria dos riscos à saúde”. Esses conhecimentos atuais sobre os riscos foram inseridos na história médica através da estatística (cálculos matemáticos) demonstrando probabilidades de perigos a saúde: fatores de risco. E ainda, segundo Castiel *et al.* (2010), cada vez mais o aparato biomédico como os diagnósticos e prescrições de medicamentos são voltados para esses riscos. O que não necessariamente significa que as práticas de saúde estão voltadas para o controle das doenças, uma vez que o risco é sempre uma probabilidade de acontecimento ou não. Então, para esse autor muitas das práticas de saúde podem estar gerando iatrogenia, num movimento de retroalimentação a qual a própria prática de saúde produz quadros patológicos que por sua vez corroboraria com o aparato de saúde e assim por diante.

¹ CASTIEL, L. D. A medida do possível. Saúde, risco e tecnobiociências. Rio de Janeiro: Editora Contracapa/Editora Fiocruz.

Outra crítica dirigida a esse enfoque é a ideia de um homem livre, senhor de si, podendo realizar escolhas mais saudáveis para sua vida, viabilizado pelo *modus operandi* econômico neoliberal, tendo um dos seus pilares de sustentação: o consumo. Ou seja, muitos dos estilos de vida estariam sendo propagandeados e vendidos para serem “consumidos”. Caliman e Tavares (2013, p.942) problematizaram essa noção de liberdade no sentido de ser restritiva e contraditória:

[...] enquanto se abre um maior leque de possibilidades para a presença do sujeito livre, essa liberdade de ação reduz de forma assustadora a imprevisibilidade e a criatividade do agir, na medida em que a ação humana passa a ser definida dentro de um campo restrito, seguro e previsível, ditado e exigido pela tecnologia do risco.

Essa ideia de “homem livre” na busca por saúde foi chamada por Castiel e Álvarez-Dardet (2007) de “esquizofrênica” tamanha é a sua discrepância: por um lado, o homem está imerso em um mar instigante de desejos e, por outro, e concomitantemente, dele se espera uma atitude mais responsabilmente moderada.

Contribuindo para essa discussão, Almeida Filho (2012) indica que o processo saúde-doença atravessado pela racionalidade econômica incutiu a lógica da constante produção de necessidades nos sujeitos, baseando-se predominantemente nos aspectos negativos (de ausência) e não na própria promoção da saúde.

A saúde então como um insumo é talvez um dos maiores desafios que atualmente se impõe ao falarmos em promover saúde. Saúde considerada como um objetivo a se atingir, como uma meta, e/ou um estado a se alcançar, carregando forte relação com o próprio sistema sociopolítico no qual vivemos, pautado pela economia, individualismo e competição. O reflexo nessa forma de se pensar saúde dá mínima importância ao papel do Estado na proposição de políticas públicas.

Westphal (2006, p.663) fala que a ameaça para a “promoção da saúde” reside na chamada “revolução do bem-estar”,

[...] mobilizada pelo setor privado para aumentar o consumo dos produtos considerados saudáveis, dando à população a impressão de estar se protegendo e promovendo a sua qualidade de vida. Se nada fizermos e o SUS, Promoção da Saúde e a Prevenção das Doenças continuarem nesta direção, cada vez mais se ampliarão as diferenças entre ricos e pobres [...].

Essa ideia da saúde como um insumo, foi também demonstrada de outros modos por Dunker (2015) a partir de sua análise sobre os modos de vida e de subjetivação nos condomínios. Para esse autor, a crescente aderência das famílias em moradias de condomínios, modifica aspectos em nossa subjetividade e na vida social nas cidades. Com a

venda de uma ideia de segurança, bem-estar e qualidade de vida, as pessoas nos condomínios abdicariam de outros fatores também essenciais para o desenvolvimento humano e a vida em comunidade como: liberdade, autonomia, singularidade e privacidade.

Ou seja, um discurso que almeja promover saúde, pode ao contrário, ser prejudicial. O caráter moral que assume essas práticas e teorias de saúde faz localizar e punir os responsáveis por causar possíveis danos à própria saúde é umas das consequências possíveis. Essa responsabilidade podemos pensá-la tanto a nível individual, como coletivo. Para Castiel e Álvarez-Dardet (2007, p.463) *“Es inevitable la asociación de “responsabilidad” con “culpa”, especialmente cuando las obligaciones no se cumplen”*.

Susan Sontag (1984), acometida por um câncer, na reflexão que faz sobre sua doença fala que em nossa sociedade as doenças ganharam contornos morais, proferidos em discursos no qual a pessoa é culpabilizada por sua enfermidade. Um exemplo, é ouvirmos comumente fenômenos sociais como a corrupção, o racismo, por exemplo, sendo chamados de “cânceres” da sociedade nos meios de comunicação.

Frente a influência do discurso e práticas voltadas aos riscos, Castiel e Álvarez-Dardet (2007, p.463) propõem uma “metaprevenção” do que eles chamaram de “saúde persecutória”: *“[...] o sea la prevención de la hiperprevención generada por la dimensión cada vez más persecutoria de las estrategias vigentes de promoción y prevención en las actuales prácticas de salud”*. Como exemplo, um estudo feito na Escócia citado por Castiel e Álvarez-Dardet (2007) ressalta que pessoas não buscaram mais cuidados médicos em sintomas graves como dores torácicas, devido ao sentimento de culpa que carregavam provocado pelo discurso do médico em consultas anteriores quanto à responsabilidade frente a suas próprias saúdes (dos pacientes).

Caponi (2003) é outra autora que discute o que é saúde atualmente. Para ela os comportamentos não condicionados podem ser indicativos de saúde principalmente devido à participação dos sujeitos instituindo o que é saudável e o que é patológico. Todos estamos em um meio ambiente em contato a todo o momento com agentes patológicos. Para Canguilhem (2009) um dos indicativos de saúde é a capacidade do enfrentamento de situações adversas: o fato das pessoas ao adoecerem, conseguirem se recuperar. O processo saúde-doença influenciado por tais ideias, nos dá a possibilidade de pensarmos a saúde como um conceito vulgar – alcançável por todos e qualquer um –: o sujeito como instituinte de práticas em prol da sua saúde. *“[...] um conceito de saúde capaz de administrar de forma autônoma esta margem de risco, de tensão, de infidelidade, e por que não dizer, de ‘mal-estar’, com que inevitavelmente devemos conviver”* (CAPONI, 2003, p.68).

Essa perspectiva confronta, ainda, as concepções tradicionais sobre saúde, pois estas ressaltam polaridades muito bem definidas: de um lado a saúde, e do outro a doença. E contribui com a crítica ao modelo etiológico no processo saúde-doença pautado na ideia do “ente” como causador de doenças, e que, portanto, deve ser a todo custo combatido. Para Caponi (2003) devemos pensar o saudável como uma conquista de um suposto equilíbrio e/ou a capacidade de adaptação, em um *continuum* entre saúde e doença, e não exclusão de opostos saúde/doença.

O entendimento diferente do processo saúde-doença ressaltado na valoração do sujeito frente aos obstáculos inerentes em sua vida, pode nos fazer pensar na saúde então como adaptação ao meio, o que não é o mesmo que adaptação às normas, sejam estas decorrentes de frequências estatísticas ou de valores sociais (Caponi, 2003). Trata-se de uma adaptação que inclui a agência, criatividade, singularidade na instituição de modos de vida.

Um breve exemplo citado no texto por Caponi (2003) traz o resultado de uma pesquisa que constatou que o comportamento ético de operários (considerado quase que unanimemente como óbvio fator de risco), coadunava com aspectos de camaradagem (fator protetor) essencial para encontrarem eco na reivindicação de direitos trabalhistas.

Pensando no futuro quanto a possíveis caminhos que o processo saúde-doença ainda trilhará, diante de um horizonte tomado pelos novos saberes produzidos pela genética, acreditamos que algumas apostas podem ser feitas em prol da saúde. Para Castiel et al. (2010), assim como para Rabinow & Rose (2006), as pesquisas genéticas reavivaram novamente as explicações no nível biológico dos fenômenos que envolvem a saúde e a doença. Porém, agora, ao invés vez de assumirem uma postura determinística, essas formulações estão mais para o caráter da suscetibilidade. E novamente frente a esses conhecimentos, não tão novas discussões começam a surgir: alguns argumentos enfatizam outra roupagem (agora produzidas pela genética) do biopoder e da biopolítica no sentido de controle e segregação; enquanto outros, afirmam que esses novos conhecimentos podem cada vez mais produzir conhecimentos moleculares, podendo assim ser mais específicos e eficazes no tratamento dos problemas de saúde.

Porém é com preocupação que olhamos para essas novidades diante de informações como a de que empregadores estão se interessando pelos testes genéticos como forma de avaliar seus funcionários (MARTINS, 2008), ou quando numa entrevista um deputado federal diz sonhar com o dia em que se abortará bandidos do útero (SAKAMOTO, 2015), e essas possibilidades ao contrário, tornam-se obscuras e provavelmente nocivas para a vida. Diante

esses cenários esperamos que ainda ocorram muitos debates e pesquisas, e reafirmamos ainda mais a importância da discussão da noção de sujeito saudável.

2.1.1 O Sujeito e a promoção da saúde

Como não pensar no lugar do sujeito falando no processo saúde-doença, considerando que a experiência concreta tanto da saúde, como do adoecer, relaciona-se também a uma realidade subjetiva de cada de pessoa? Ou ainda, percebemos ser contraditório e até impossível falar em promover a saúde sem o sujeito, considerando saberes baseados apenas nos determinantes. Para Ayres (2001, p.64), o sujeito é “[...] um elemento conceitual que está no centro das mais progressistas proposições no campo da saúde na atualidade”.

Czeresnia (2009, p.52) destaca o foco da promoção que fortalece a importância do sujeito com base no conhecimento e escolhas:

Promoção, nesse sentido, vai além de uma aplicação técnica e normativa, aceitando-se que não basta conhecer o funcionamento das doenças e encontrar mecanismos para seu controle. Essa concepção diz respeito ao fortalecimento da saúde por meio da construção de capacidade de escolha, bem como utilização do conhecimento com o discernimento de atentar para as diferenças e singularidades dos acontecimentos.

Para Fernandez et al. (2008, p.158), é necessário pensarmos em aspectos mais amplos quanto o assunto relaciona-se ao sujeito na promoção da saúde:

O argumento principal parece ser que sem vincular essa discussão sobre a promoção da saúde a questões da contemporaneidade, e entre elas a crise do paradigma clássico da modernidade, não lograremos nem perceber nem promover diferenças e mudanças nos discursos e nas práticas efetivas.

Mais adiante nessa discussão, Fernandez (2011) destaca uma tradição na construção nos saberes e práticas, não apenas na área da saúde, mas no próprio paradigma científico, de modo geral, colocando o sujeito como “hipossuficiente”. E para se promover saúde de fato, a promoção da saúde deve enfrentar essa questão.

Dessa maneira, Fernandez (2011) pensa a dinâmica social a partir do binômio: autonomia/determinação, entendendo que a promoção da saúde deve passar não apenas por uma reformulação de suas práticas e concepções, mas sobretudo por uma crítica e mudança paradigmática o qual o instituinte disparado pelos sujeitos seja explorado e legitimado, ou seja, tenha um lugar.

Uma das áreas da saúde em que poderíamos encontrar uma noção de sujeito mais concisa e estabelecida, talvez fosse a da saúde mental, devido sua inerente proximidade com o tema da subjetividade. Contudo, na análise de Martins (2008, p. 333) essas práticas de saúde

estão a cada dia mais nosográficas e medicalizantes a partir dos pressupostos da psiquiatria biológica os quais o sujeito se encontra “congelado”:

Nesse processo, produz-se uma descontextualização do modo de subjetivação do paciente, inscrevendo-o num universo de valores de uso em que ele não é mais senhor de si mesmo, pois ele delega cada vez mais aos médicos especialistas o conhecimento de sua doença e de seus tratamentos.

Dando um passo à frente em nossa discussão, buscamos agora discutir um pouco mais o lugar do sujeito promoção da saúde e adiante pretendemos encontrar um possível espaço do sujeito nessa direção.

Com a promoção da saúde, discussões importantes vieram à tona. Quando estudamos sobre esse conceito, percebemos que ele não diz respeito apenas a um enfoque teórico, mas também as mudanças em práticas e políticas de saúde. Ainda, podemos pensar a promoção da saúde como ideia que propõe a construção de um projeto societário.

Em minha história profissional, primeiro como estudante de psicologia (sendo estagiário no Centro de Atenção Psicossocial de Corumbá – MS), e depois como trabalhador da saúde “na ponta” em políticas públicas por mais de dez anos, recordo que um trabalho voltado à prevenção na saúde do ano de 2000 em diante nos locais onde trabalhei era considerado como algo inovador. Porém, quando se falava de “promoção da saúde” (em menos vezes), era algo que soava quase que “magicamente”. Era uma expressão que por si só continha “encantamento”, algo que remetia a certa ideia de vanguarda na área da saúde.

Passado um tempo relativamente curto, percebo que antes, se a promoção da saúde era uma expressão mais proferida por gestores, professores ou mesmo pesquisadores, atualmente, essa expressão está presente em vários segmentos do conhecimento, bem como no discurso de profissionais de saúde desde o médico do hospital, até o agente comunitário de saúde da Estratégia Saúde da Família - ESF, por exemplo, principalmente por sua tamanha influência. É quase como um conceito “chave”, parecido com o de “cuidado em saúde”, que se encaixa em diversos discursos, principalmente nos objetivos e estratégias de saúde. Assim, talvez a ideia da promoção da saúde esteja sendo expressa espontaneamente sem uma problematização e contextualização referencial adequada. Dessa maneira, no estudo da promoção da saúde podemos perceber ao mesmo tempo ubiquidade e esvaziamento. Será que a promoção da saúde está presente também (ou de que forma?) na percepção dos usuários/população, como está na de profissionais e pesquisadores de saúde?

Uma das dificuldades em falar de promoção da saúde, é devida à amplitude e diversidade do tema:

O discurso de promoção da saúde não é homogêneo e apresenta contradições que correspondem a interesses divergentes. Há uma extensa produção de trabalhos sobre o tema que torna evidente o quanto estratégias em promoção da saúde contemplam perspectivas das mais conversadoras às mais progressistas (CZERESNIA E FREITAS, 2009, p.11).

Sobre a promoção da saúde e prevenção da doença, Westphal (2006) e Czeresnia (2009) estabeleceram diferenças entre esses conceitos. É importante refletirmos sobre essas diferenças, uma vez que, por algum tempo, esses conceitos foram considerados como sinônimos causando confusão na categorização das práticas e políticas de saúde. Pensamos que ainda hoje, muitas das práticas e políticas consideradas como de promoção da saúde, quando analisadas mais de perto podem ser classificadas como de prevenção.

Para Westphal (2006, p.646), as ações de promoção da saúde não focalizam a doença propriamente, mas as causas que ocasionam as doenças, evitando assim que as pessoas se exponham aos fatores determinantes de saúde. Segundo a autora:

[...] a prevenção das doenças é mais vinculada a uma visão biologicista e comportamentalista do processo saúde doença e a Promoção da Saúde, [...] mais vinculada a uma visão holística e socioambiental do mesmo processo, colocando-se como uma prática emancipatória e um imperativo ético. A prevenção de doenças identifica riscos, atua sobre eles, mas não considera de sua alçada a gênese desses riscos; nem o estudo de suas naturezas, mecanismos de atuação, meios de prevenir sua existência.

Porém, essa divisão não é tão definida assim, certos aspectos são comuns tanto na prevenção, quanto na promoção: “Os projetos de promoção da saúde valem-se igualmente dos conceitos clássicos que orientam a produção do conhecimento específico em saúde – doença, transmissão e risco – cuja racionalidade é a mesma do discurso preventivo” (CZERESNIA, 2009, p.51).

Com a problematização acima, a partir da qual apresentamos algumas das críticas e desafios atuais no fazer e pensar saúde, operacionalizadas sobretudo pelo conceito de promoção da saúde, pretendemos lançar outro olhar para a compreensão do processo saúde-doença. Não mais os riscos, as doenças, os estilos de vida e os serviços de saúde como os hospitais na busca pelo saudável serão nosso foco. Mas sim, a investigação sobre quais elementos podem contribuir para a constituição do conceito de saudável, considerando atributos como: estima, capacidades, habilidades e talentos, entre outros ativos à saúde (HERNÁN, et al. 2010). Pensamos na questão da autonomia e agenciamento dos sujeitos. Autonomia compreendida como a ação das pessoas constituírem o máximo possível de suas próprias leis e regras, e levando suas vidas regidas por elas. Ou seja, falamos de elementos imprescindíveis e citados em normas e diretrizes do SUS para a promoção da saúde.

Grosso modo, o Ministério da Saúde seria mais bem caracterizado com o nome de 'Ministério da Doença' devido ao impacto e volume de conhecimento e ações voltadas ao processo do adoecer. Na tentativa de superar essa ênfase, um pesquisador americano (ANTONOVSKY, 1996) estudou aspectos diferentes do processo saúde-doença numa perspectiva que denominou Salutogênese² (uma inversão do foco voltado predominantemente para os elementos patogênicos desse processo), isto é, o estudo dos fatores protetores da saúde.

Bastien (1998)³ citado por Renshaw (2006), acredita que o futuro da medicina ocidental será mais voltar-se ao que fortalece o sistema imunológico humano, do que focar apenas naquilo que destrói como os agentes patológicos que causam as doenças. Esse é um caminho que já está sendo trilhado entorno de doenças como o HIV.

Antonovsky chegou a essa mudança depois de conversar com mulheres que sobreviveram à experiência dos campos de concentração nazistas, percebendo que mulheres passando pelas mesmas situações agudas, reagem de maneiras totalmente distintas. Algumas delas adoeceram e sucumbiram a alguma doença após o holocausto, enquanto outras, ao contrário, sobreviveram e superaram, seguindo a vida da melhor forma possível.

A importância da salutogênese na discussão que propomos pode ser percebida quando se considera que o conceito de saúde com o qual opera fornece uma positividade para saúde (que deixa de ser apenas uma negação da doença) que está atrelada ao ideário da Promoção da Saúde se contrapondo ao modo predominante das práticas de saúde. Os estudos de Antonovsky levantaram, segundo Álvarez-Dardet et al. (2011, p.124), a possibilidade de *“poner en evidencia esta forma clásica que tenían los profesionales de mirar la salud de los individuos y las comunidades, es decir, a partir de un modelo de déficit. Y plantear que esta mirada podía revertirse con el fin de apreciar los recursos con los que cuentan los individuos”*. Ou seja, propõe um olhar para os sujeitos e suas possibilidades e capacidades.

E não apenas os indivíduos, mas também as famílias e as comunidades. Uma noção central que Antonovsky desenvolveu é o chamado 'senso de coerência' (SOC⁴). Como indicado por Lamarca e Vettore (2006, p.01):

O senso de coerência está relacionado à forma como os indivíduos dão sentido ao mundo, usam os recursos requeridos para responder a uma demanda e sentem que essas respostas são significantes e fazem sentido emocionalmente. Ver o mundo como compreensível, manejável e com significado facilitaria a seleção de recursos

² A palavra etimologicamente pode ser entendida como 'origem da saúde'.

³ BASTIEN, J. W. The Kiss of Death: Chagas' Disease in the Americas. Salt Lake City, University of Utha Press, 1998.

⁴ Sigla da expressão em inglês - 'sense of coherence'.

e comportamentos eficazes e culturalmente apropriados para o enfrentamento de situações adversas.

A partir da perspectiva salutogênica, outra ideia que vem sendo desenvolvida é a dos ativos para a saúde (HERNÁN et al., 2010), isto é, os fatores e recursos que indivíduos e comunidades fazem uso em nossas sociedades para preservar e promover sua saúde e bem-estar.

Hernán (2007) divide os ativos em externos e internos. Esse autor cita alguns deles encontrados em pesquisas realizadas com estudantes adolescentes em países nórdicos como: desenvolvimento de atividades físicas; saúde sexual; auto-percepção da saúde; contribuir com a comunidade; relações positivas com as famílias; entre outros. Fazendo uso da metáfora utilizada por Mcknight (2007), em salutogênese a ideia dos ativos é olhar para o copo meio cheio com água e não como tradicionalmente se vê em saúde, para o copo meio vazio.

Acreditamos que essa ênfase voltada para os ativos pode influenciar políticas e ações de saúde que favoreçam o aparecimento do sujeito, uma vez que [...] *reconoce que cada comunidad tiene talentos, habilidades, intereses y experiencias que constituyen un valioso arsenal que puede usarse y es un valor del contexto* (HERNÁN et al., 2010, p.17)”.

2.2 O Sujeito e a contemporaneidade

Acredito que as maiores questões da vida humana não são políticas nem sociais, mas individuais. (Ana Lungu)

A revolução real
a principal
É a de dentro pra fora
E não a de fora pra dentro
Tá na hora de evolucionar.
(BNegão & Os Seletores de Frequência)

Apesar de o homem sempre ter sido objeto de análise desde os tempos remotos, acreditamos que a discussão direcionada ao sujeito surgiu nos meios acadêmicos somente depois do século XX. Segundo Touraine (2007, p.135), “[...] de fato, a ideia mais rejeitada, desprezada, desfigurada, foi a de sujeito”.

Dubet (1994, p. 94) estudando a ação social percebe que o homem diante do mundo atual é cada vez mais estimulado a significar sua vida sem, é claro, desconsiderar que vive em sociedade. Ele compreende a experiência a qual

[...] os atores são obrigados a gerir simultaneamente várias lógicas da ação que remetem para diversas lógicas do sistema social, que não é então já “um” sistema, mas a co-presença de sistemas estruturados por princípios autônomos. As combinações de lógicas de ação que organizam a experiência

não têm “centro”, elas não assentam sobre qualquer lógica única ou fundamental. A experiência social, na medida em que a sua unidade não é dada, gera necessariamente uma atividade dos indivíduos, uma capacidade crítica e uma distância em relação a si mesmos. Mas a distância em relação a si, aquela que torna o ator em sujeito, é, ela própria, social, ela é socialmente construída na heterogeneidade das lógicas e das racionalidades da ação.

Explorando a noção de experiência social de Dubet (1995) teríamos de considerar dois fenômenos. O primeiro seria uma representação emocional, como uma maneira de sentir vaga e ambigualmente o vivido. O indivíduo sente-se invadido por uma emoção de anulação da liberdade (algo exterior o apreendendo) descobrindo aí sua subjetividade. É algo que para o indivíduo parece tão próprio, singular, mas que ao mesmo tempo é partilhado por um comum.

Já o segundo seria permeado pela atividade cognitiva. Ou seja, a maneira com que experimentamos e construímos a realidade, partindo das categorias de entendimentos e da razão. Assim, “Deste ponto de vista, a experiência social não é uma “esponja”, uma maneira de incorporar o mundo por meio das emoções e das sensações, mas uma maneira de construir o mundo. É uma atividade que estrutura o carácter fluido de “vida”” (DUBET, 1995, p.95).

A partir da experiência social constituindo a subjetividade, nessa perspectiva, teríamos de ir além da mera apreensão emotiva e vaga do vivido, acrescentando uma elaboração racional sobre essas emoções. Os nossos sentimentos de liberdade refreados pela sociedade se encontram com a nossa elaboração sobre eles. Dubet (1995) fala da seriedade no sentimento de liberdade na subjetividade como testemunha da própria experiência diante a necessidade de gerir várias lógicas da ação e de percepção.

A liberdade de que trata esse autor não corresponde a um sentimento heroico de conquista, mas sim de angústia, inquietação, diante da incapacidade de algumas escolhas e consequência de possíveis más escolhas. “De modo geral, os atores vivem mais naturalmente a sua atividade na dor que na felicidade, e o desejo de ser autor da sua própria vida é mais um projeto ético que uma realização” (DUBET, 1995, p.101). Seria algo como um fazer fazendo cujo desfecho não se pode conhecer previamente.

Dessa maneira, constatamos a partir dessa introdução acima: seja na sociologia, seja na psicologia, seja na saúde coletiva, que é necessário fazermos uma reflexão novamente sobre o lugar (e/ou o não lugar) do sujeito e sobre os processos e características da subjetividade de modo diferente. Se a noção de lugar do sujeito requer outra leitura, talvez estejamos falando não apenas de dificuldades de determinadas áreas, mas de uma dificuldade do nosso próprio modo de pensar, relacionado à época em que vivemos.

Algo que caracteriza, atualmente, nossa sociedade é a possibilidade de se poder perceber mais facilmente os modos de estar no mundo, do que mudanças profundas em nossas instituições. Assim, tratar apenas de sistemas totalitários ou de denúncias acerca da manutenção de privilégios e da desigualdade social, pode ser pouco, pois parece haver por toda parte as experiências de pessoas que produzem desvios ou que “saem da linha” do que delas seria esperado, produzindo inovação. Isso tudo não deveria ficar de fora da sociologia e outras ciências humanas.

Segundo Veronese e Lacerda (2011, p. 421), “A desvinculação do indivíduo em relação a discursos universais ou totalizantes o libertou para a busca de sua própria verdade, ou poderíamos dizer *autoverdade*. Ainda para as autoras, “Este é o movimento que, cada vez mais, vem possibilitando o emergir um devir sujeito em cada um de nós”.

Touraine (2007) desenvolve essa temática na perspectiva da relação sujeito-sociedade a partir das transformações culturais contemporâneas, como a reivindicação de direitos dos movimentos das mulheres, dos povos colonizados, dos operários e ecologistas, principalmente da América Latina (FURLIN, 2011).

Para Veronese e Lacerda (2011, p.421) “[...] Touraine propõe a análise social partindo de um sujeito combatente, engajado e crítico [...]”, “[...] ora com potencialidades afloradas, ora com maleabilidade e flexibilidade, inserido nas articulações sociais”.

Os textos de Touraine tratam do tema da igualdade e diferença (RAMOS, 2013): de um lado estão os direitos humanos e de outro, novas formas de existência humana frente as configurações do mundo contemporâneo. Touraine propõe a combinação entre esses fatores, ligando a crescente internacionalização da sociedade com o direito de ser igual e diferente, concomitantemente. Por isso centrou suas análises nos novos movimentos voltados à identidade cultural.

Considerando o ponto de vista dos atores sobre o meio em que vivem e sobre si mesmos, bem como o sentido de suas relações e ações, o conceito de sujeito valoriza a experiência histórica, vivida pelo ator e interpretada por referências pessoais de subjetivação que estariam combinadas à razão, revelando, desse modo, a identidade pessoal como um elemento indispensável à análise, que considera dados culturais fundamentais para compreender a formação da estrutura social e as relações que se estabelecem (RAMOS, 2013, p.127).

Se em épocas passadas vivíamos em um mundo sócio-político voltado para a dominação e colonização, hoje com o paradigma cultural a discussão é sobre a conquista dos sujeitos.

O trabalho de Touraine (2007, p.98) inscreve-se no que ele denomina de sociologia viva, ocorrendo uma inversão: “[...] é partir do ator social e recompor, a partir dele, de suas expectativas e de suas interações, o campo social em que ele age. Tais ideias estão presentes hoje por toda parte em nossa vida quotidiana”.

Ou seja, é uma sociologia que vai propor uma compreensão do sujeito voltada a uma realidade mais localizada, mais próxima do dia a dia, sem recorrer as grandes narrativas homogeneizadoras sobre a vida social. Além do sujeito, podemos compreender processos relacionados à subjetividade na contemporaneidade: de que maneira acontece a formação de cada indivíduo influenciada por mudanças na forma estarmos e percebermos o mundo atualmente.

A ação criadora tanto citada por Touraine está associada ao próprio processo de subjetivação:

A força criadora do sujeito estaria na subjetivação intrínseca ao mesmo, e que aparece como um fenômeno próprio da sociedade contemporânea, em que o indivíduo reflexivo e carente de condições institucionais, necessárias ao ator social, não elimina a característica de ator e, por isso, esse indivíduo-ator recorre a referências pessoais e valores universais para conquistar direitos individuais e coletivos (RAMOS, 2013, p.128).

Pensamos no sujeito imerso em várias lógicas, sistemas e processos, caminhando e construindo a si mesmo. Sem deixar de considerar o lugar e o tempo em que vive.

2.3 O Sujeito e o indivíduo

O sujeito é rebeldia. Ele está constantemente dividido entre uma parte confusa, mas esperançosa, baseado em uma existência livre e a construção de si mesmo e uma parte de raiva, distante, pronto para abandonar o máximo possível seus papéis sociais.

Para Touraine (2007, p.120)

Somos continuamente desintegrados, fragmentados e seduzidos, passando de uma situação a outra, de uns estímulos a outros. Perdemos-nos na multidão de nossas situações, de nossas reações, de nossas emoções e de nossos pensamentos. O sujeito é um chamamento a si mesmo, uma vontade de retorno a si mesmo, em sentido contrário à vida ordinária. Para mim a ideia de sujeito evoca uma luta social como a de consciência de classe ou a de nação em sociedades anteriores, mas com um conteúdo diferente, privado de toda exteriorização, voltado totalmente para si mesmo – embora permanecendo profundamente conflituoso. É por isso que as primeiras imagens que me vieram à mente para ilustrar a ideia de sujeito foram as de resistentes, de combatentes pela liberdade.

O sujeito evoca a parte íntima, a resistência, o confronto e o debate, “Quem se tornar sujeito retorna a si mesmo, àquilo que confere sentido à sua vida, àquilo que cria sua

liberdade, sua responsabilidade” (TOURAINÉ, 2007, p.136). Assim é a ideia de agenciamento no seu mais alto grau, incontestavelmente o homem como ator diante sua história.

Ao lado dessa concepção do sujeito, é preciso advertir sobre outras evocando interpretações moralizantes e psicologizantes. “O sujeito não é a pessoa que se “realiza”, como se costuma dizer, ou que cumpre bem as funções a ele confiadas – bom trabalhador, bom cidadão, bom pai ou boa mãe” (TOURAINÉ, 2007, p.131). Talvez o sujeito assim, pensado em uma perceptiva de ajustamento.

Para que o sujeito apareça, Touraine ressalta a presença de dois aspectos fundamentais: 1) uma tensão produzida no indivíduo diante do movimento ou fato social, e 2) o exame da consciência⁵.

Nem todo sujeito é propagandista de si próprio; ao contrário, todo sujeito oscila entre a construção do ambiente e a relação consigo mesmo. O que mostra que ele nunca está fechado em si mesmo e igualmente nunca se identifica com uma obra de transformação de seu ambiente. Está aí a dupla atividade do sujeito (TOURAINÉ, 2007, p.166).

Sobre o segundo aspecto acima, o exame da consciência, Touraine acredita que boa parte da nossa formação enquanto indivíduos acontece a partir de certo aprisionamento que chama de “subjetivação dominante”, em que o objetivo não é ensinar, mas reprimir: “[...] à rebeldia, ao confronto, ao embate, a discordância etc.” (VERONESE E LACERDA, 2011, p.424). Então, o exame é um movimento importante para o sujeito.

Porém, como vivermos em combate, sendo oposição, questionadores e livres, constantemente? Em convívio social, o sujeito está submetido a normas e regras contra o qual pode não concordar plenamente, mas que são essenciais para a vida em sociedade. “Muitas vezes, não é barato o preço a ser pago por ser incessantemente sujeito. Na alternância entre ser e não ser sujeito, nós nos deparamos com a outra dimensão do homem descrita por Touraine, o indivíduo” (VERONESE E LACERDA, 2011, p.422).

O sujeito é uma ideia que não é separada da ideia do indivíduo, abrindo espaço então para pensarmos a construção do social:

Só nos tornamos plenamente sujeitos quando aceitamos como nosso ideal reconhecer-nos – e fazer-nos reconhecer enquanto indivíduos – como seres individuados, que defendem e constroem sua singularidade, e dando, através de nossos atos de resistência, um sentido a nossa existência (TOURAINÉ, 2007, p. 123).

É uma relação dinâmica e alternada, o qual

⁵ Quando Touraine fala em exame da consciência, fala de um exame sobretudo de aspectos inconscientes.

[...] por vezes o indivíduo caracteriza-se, através de seus direitos, como plataforma de manifestação do sujeito; por outras, o sujeito é quem emerge garantindo direitos peculiares para esse indivíduo que não se adequou mais aos discursos totalizantes das instituições sociais vigentes (VERONESE E LACERDA, 2011, p.424).

Entretanto, a relação entre sujeito e indivíduo não é tão simples, sem problemáticas, nem distanciamentos. Podemos até pensar em concepções antagônicas entre essas instâncias. Como exemplo, o próprio campo das conquistas sociais:

[...] é o devir sujeito, combatente e questionador, que se confronta com as instituições vigentes no sentido de requerer maior liberdade, direitos sociais, econômicos e culturais, ou o que seja, por ora, sua demanda. Por sua vez, como a contrapartida do Estado ou do chefe é a característica da ordem pública, supondo aceitação da demanda solicitada, vem não ao encontro do sujeito, mas sim do indivíduo, visto que o direito adquirido, no caso, não pode abarcar a especificidade de cada ser (o sujeito), apenas de certas classes ou estratos gerais (indivíduos). Relembramos que dentro dessa perspectiva o sujeito é singular, peculiar, íntimo de cada ser; e o indivíduo é massificado, categorizado, coletivizado (VERONESE e LACERDA, 2011, p.422).

Assim, o sujeito é a energia dos movimentos sociais. E em todo indivíduo podemos encontrar um sujeito em menor ou maior grau. Porém sobre a relação do sujeito com tais movimentos, Touraine nega a associação da concepção do sujeito com alguma ideologia específica. Nem a neoliberal:

Já ouço a objeção. Eu estaria elaborando um conceito “liberal”, bem em sintonia com nossa época, enquanto a ênfase nas estruturas econômicas e nas formas de dominação corresponderia a uma sociedade ainda inflamada pelos grandes conflitos de classes próprios da sociedade industrial (TOURAINÉ, 2007, p. 138).

O autor ainda propõe que nosso trabalho (enquanto pesquisadores, sociólogos, psicólogos etc.) seja “[...] precisamente em descobrir em cada um uma referência a si mesmo como sujeito, desembaraçando-a das representações opostas, tal como são impostas pela ordem social ou pelas ideologias que dominam a vida intelectual” (TOURAINÉ, 2007, p.129).

Não esquecendo, é claro que essa referência a si mesmo não remete a nenhuma forma de solipsismo pois “[...] o sujeito não é percebido senão em situação, em relação ao poder que ele possui ou ao qual está submetido, em relação com o outro, amigo ou inimigo, e sempre capaz de impor uma visão do mundo, seja esta triunfante ou desesperada” (TOURAINÉ, 2007, p.133).

De toda forma parece bom investimento a perspectiva apresentada por Veronese e Lacerda (2011, p.426): “há um sujeito a ser produzido por cada indivíduo e isso abre um

amplo leque de possibilidades de mudança social que, em última instância, reaviva a esperança no presente e no futuro”.

2.4 O Sujeito e o processo saúde-doença

Um autor que nos faz pensar no sujeito e na experiência, agora diante os processos de saúde-doença, é o francês Georges Canguilhem. Além disso, esse autor fez uma crítica ao modelo hegemônico de se fazer ciência pautada apenas no objetivismo. Relacionando algumas de suas ideias ao pensamento de Touraine, podemos dizer que Canguilhem vai no sentido parecido propondo na área da saúde uma leitura que considere singularidades. Saber esse, que pode contribuir para a crítica atual voltada às metanarrativas sobre os sujeitos e seus processos em nossa opinião. Autonomia e resistência são algumas das capacidades associadas aos sujeitos, a partir dos argumentos de Canguilhem (2009) colocando o homem como produtor de normatividade.

Normatividade Vital, resistência e autonomia

Para Canguilhem (2009) a normalidade não estava associada a um fato, mas sobretudo a um valor. Viver, segundo esse autor, é preferir ou excluir, ou seja, nunca indiferente às condições da vida. E diante da polaridade da vida, a todo o momento, estaríamos valorando-a como positiva ou negativa.

Saudável nessa perspectiva é ser normativo. E ser normativo como uma atividade vulgar: é uma potencialidade que todo ser vivo tem para se manter e se reproduzir.

O funcionamento do organismo diante as patologias na normatividade vital para Bezerra (2006, p.105) tem como consequência: “[...] em maior ou menor grau - uma reestruturação do mundo vivido e o surgimento de um outro modo de vida”. Não é uma negação das patologias, pois essas também são compreendidas como uma norma da vida.

A doença considerada uma nova dimensão da vida e não apenas uma variação da saúde, nos faz pensar na saúde não como ausência de doença, mas como potencial vital, permitindo talvez que o indivíduo adoecendo, recupere-se.

A ideia de normatividade concebe o organismo e o meio andando juntos, assim, é um processo tanto individual como holístico e dinâmico. É um movimento em que ocorre uma contínua reestruturação do indivíduo e do meio, reciprocamente. Ainda, falamos não de um processo restrito apenas ao plano biológico. De certa forma, a normatividade incorpora também o simbólico e o social, no sentido de que "A forma e as funções do corpo humano não são apenas a expressão de condições impostas pelo meio, mas a expressão dos modos de viver

socialmente adotados pelo meio" (CANGUILHEM, 1982⁶, p. 244 apud BEZERRA, 2006, p.104).

Para considerar a normatividade vital, presente na vida de todos nós, como um instrumento para pensarmos a resistência (MOREIRA, 2013) e a autonomia na prática e teoria da saúde, recorremos a uma problemática recente como um exemplo.

Nesse sentido, as pessoas com determinadas deficiências por muito tempo foram consideradas como portadores de doenças na sociedade. Ou ideia pior, era a própria “doença” da sociedade. Em alguns sistemas⁷ e locais, inclusive em nosso país⁸, pessoas com deficiências literalmente foram esterilizadas, quando não, assassinadas por terem deficiências. A essas pessoas (e não falamos de muito tempo atrás assim) eram destinados lugares específicos (geralmente afastados dos meios urbanos), com métodos próprios, professores especializados, instituições de caridade, ou seja, todo um aparato teórico e técnico específico, no intuito de que com sucesso das “terapêuticas” essas pessoas com deficiências poderiam se curar e serem inseridas novamente na sociedade para viverem com as outras pessoas consideradas “normais”.

Entretanto, algumas situações relacionadas às pessoas com deficiências foram mudando com o tempo. No âmbito indivíduo-sujeito, pensamos que as mudanças começaram a ocorrer quando as pessoas com deficiências começaram a falar sobre seus próprios problemas e limitações. Assim, foram criadas narrativas, problematizações, reivindicações, associações de pessoas e familiares com deficiências, no intuito de singularizar as dificuldades que sofriam, a partir dos discursos delas mesmas, ou seja: as mais interessadas que mudanças acontecessem. Foram reivindicados tratamentos melhores, direitos e possibilidades. E novas normas foram sendo construídas.

Então, uma condição considerada patológica (congenita ou adquirida), pensada a partir do sujeito, provocou resistência e autonomia. As pessoas com deficiências nessa situação buscaram vencer por elas mesmas os obstáculos que a vida de alguma forma havia lhes imposto.

Outra instância dessas mudanças sobre a deficiência como doença diz respeito à relação organismo/ambiente que, segundo Canguilhem (2009) define o que é normal e o que é patológico. Tal mudança foi acontecendo suplementarmente, conforme diz Saflate (2011), também no âmbito social. Pois o ambiente em que as pessoas com deficiência vivem influenciam sobremaneira na qualidade de vida delas. O ambiente onde vivemos é facilitado

⁶ CANGUILHEM, G. O normal e o patológico. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

⁷ Como o Nazismo da Alemanha.

⁸ Como exemplo citamos o livro de Daniela Arbex, O holocausto brasileiro (2013).

em termos de mobilidade, por exemplo, as pessoas com determinadas qualidades em detrimento de outras: pessoas que se locomovem sozinhas, que podem enxergar, escutar. E as pessoas que utilizavam as cadeiras de rodas, ou cegas ou surdas, entre outras deficiências, praticamente não transitam nas cidades. Ou seja, não conseguem existir no meio social. Assim, diante algumas mudanças respaldadas por leis de acessibilidade que ainda em nosso país é um entrave e desrespeito constitucional, demonstra que as pessoas com deficiências podem ter uma vida normalmente como qualquer outro sujeito: namorar, passear, trabalhar, estudar etc.

Portanto, essa discussão sobre as deficiências possibilitou outras normas de vida influenciando não apenas a vida das pessoas com deficiências, mas na vida de todos nós. Outros modos de viver diversificadamente foram construídos. Constatamos com isso, que deficiência não é sinônimo de doença, já que deficiências todos temos sendo estas ressaltadas ou não, diante o lugar onde vivemos e o que fazemos a partir delas: uma pessoa pode ter muita dificuldade em dançar, mas ter facilidade em pintar. Ou talvez possa até sentir-se doente vivendo em um país onde “quem não samba não é bom na cabeça ou doente no pé”, conforme diz o ditado.

Ou seja, essa fronteira entre a normalidade a patologia envolve a todos, e nos faz pensar tanto no sofrimento humano como em nosso movimento constante na busca por autonomia e saúde.

2.5 O Sujeito e o Candomblé

Alguns estudos indicam a existência de aproximadamente mais de 30.000 (ESMERALDO PAZ, et al., 2015) terreiros⁹ espalhados pelo país. O Candomblé, por exemplo, como religião, recebeu esse nome e denominação mais formal a partir do século XIX, antes disso era visto pela sociedade (branca) como uma espécie de divertimento entre negros na época escravagista, e em outros momentos, como feitiçaria e veementemente perseguido pelos órgãos oficiais (brancos).

Escolhemos focalizar o estudo no Candomblé pela disponibilidade de dados reunidos pelo Grupo de Pesquisa do qual participamos, sobretudo, de dados de pesquisa que sugerem uma interface entre o cuidado realizado em terreiros e os temas da Saúde Coletiva. Ainda, percebemos que no Candomblé o fenômeno da resistência marca fortemente a experiência das lideranças, uma vez que parece preservar mais de suas concepções e simbolismos.

⁹ Também chamados de templos, roças ou barracões – são os locais onde acontecem os rituais, festividades e outras atividades do Candomblé.

Pensamos ser problemático atualmente falarmos em Candomblé de um modo genérico. Uma mudança de olhar aconteceu depois de termos tido acesso as discussões e pesquisas do Grupo de Pesquisa Diversidade Cultural e Saúde. A partir dos relatórios nos quais adiante discutiremos, aprendemos que a terminologia mais adequada talvez não seja falar em Candomblé no singular, mas sim Candomblés no plural. Ou mesmo outras denominações referindo-se a esses grupos. No Rio Grande do Sul, por exemplo, grupos semelhantes aos do Candomblé, são chamados de Batuque. São vários símbolos, expressões, rituais, influências, etc. compondo os múltiplos e diversos tipos de Candomblés no Brasil. E existe uma crítica das próprias lideranças quanto a generalizações e um movimento de reapropriação e afirmação dessas diferenças e particularidades. Outro exemplo: algumas lideranças chamam as entidades da mitologia do Candomblé de Santos, enquanto outros líderes chamam de Orixás ou Enquices (Mikisi). Até mesmo a classificação do Candomblé como uma religião, não é aceita por algumas lideranças, por tratar-se de uma palavra que coloniza no sentido de advir de concepções “de fora”, ocidentalizadas.

Em nossa pesquisa, na seção Discussão e Análise dos Resultados, optamos em não utilizar termos e concepções genéricas, mantendo assim as mesmas expressões utilizadas pelas lideranças, de cada Candomblé e Batuque (umas das lideranças é do Batuque), conforme cada relatório. Diferentemente, nesse momento, esperamos realizar uma discussão mais geral, utilizando de conceitos mais genéricos também, de modo indiscriminado sobre o Candomblé, com o objetivo de ao menos sucintamente compor um quadro geral do Candomblé. Reafirmamos que nosso aprendizado quanto à importância dos diferentes Candomblés aconteceu somente depois de nosso contato com o material dessa pesquisa (material este que ainda não está publicado) e boa parte da bibliografia sobre Candomblé existente, na qual nos apoiamos, parece também não falar em Candomblés e sim de forma geral.

A matriz africana do Candomblé é advinda de determinados grupos específicos, principalmente devido à diáspora africana¹⁰.

Para termos uma ideia das principais “nações” e influências, para Goldman (2005, p. 01),

[...] os fiéis do candomblé, no Brasil, classificam os terreiros em três grandes “nações” (além de um grande número de nações menores ou de divisões das maiores) oriundas, em tese, das diferentes origens africanas de seus fundadores. Assim, a nação ketu seria originária dos ioruba da Nigéria e do Benin; a gêge, dos fon do Benin, e a angola dos banto de Angola e do Congo. Há diferenças entre os terreiros que se classificam em nações

¹⁰ No seminário “Mães, Pais e Saúde: a experiência do cuidado em comunidades de terreiros” (2015) que participamos, uma das convidadas, mãe Vera, ressaltou que o candomblé foi trazido e se constituindo a partir dos navios negreiros, e depois nas fazendas onde os negros foram escravizados.

distintas, mas também entre os que se classificam na mesma nação – assim como existem vários tipos de misturas e combinações entre nações.

Ainda para esse autor, outras influências a partir do século XIX perfazem o cenário do Candomblé atual: “[...] inclui também, em maior ou menor grau, elementos de cosmologias e práticas indígenas, assim como do catolicismo popular e do espiritismo de origem europeia” (GOLDMAN, 2005, p.01).

No Candomblé, o homem está marcado por sua relação com os Orixás¹¹ e com os elementos do meio ambiente. “[...]os orixás têm diferentes atributos, relacionados às forças da natureza, que repercutem diretamente na personalidade de seus filhos” (MOTA e TRAD, 2011, p.331). A questão ambiental que é tão discutida e enfatizada atualmente, no Candomblé, sempre foi um dos seus fundamentos uma vez que existe uma relação de reverência quanto aos elementos da natureza.

A mitologia dos Orixás influencia toda organização social dentro do universo cultural do Candomblé. São narrativas que falam da vida dos Orixás na Terra no qual a [...] explicação cosmológica do mundo, da vida e da morte contribui para enquadrar a experiência de sofrimento, dando-lhe um sentido, uma explicação e uma possibilidade de ação ritual” (MOTA E TRAD, 2011, p.327). Existe uma história originária da separação entre o Céu e a Terra¹² (Aiê e Orun), entre os homens e os Orixás. Nos rituais e no transe são momentos em que essas instâncias se uniriam novamente. Para toda pessoa existe ao menos um Orixá de referência que é chamado de santo de cabeça (ori).

Ao se iniciar, o filho de santo assume traços da personalidade de seu orixá de cabeça. Além da identificação entre o filho de santo e o orixá, dono de sua cabeça há também uma mobilidade de comunicação entre as divindades e os humanos (CAVAS E D’ÁVILA, 2013, p.04).

Algumas pesquisas dizem que as problemáticas que mais acometem as pessoas que procuram o Candomblé estão relacionadas à saúde mental. Às vezes, as pessoas passam por vários serviços psiquiátricos/psicológicos e só encontram melhora em sua saúde ao chegarem aos terreiros (TÓFOLI, 2004). Configurando, nesses casos, o terreiro como uma etapa final no

¹¹ “Originalmente na África, os orixás eram deuses da tribo, das linhagens e dos clãs conectados a ancestralidade. Anthony (2001) relata que dos 600 Orixás que eram cultuados na África, no Brasil sobraram menos de 20. Aqui, em cada casa de candomblé se cultua todos os Orixás como se fosse uma “assemblage” da África. Esses deuses, aqui recriados, são de um tempo mítico anterior à colonização e ao comércio de escravos” (CAVAS E D’ÁVILA, 2013, p.04).

¹² “Num tempo mítico, narrado por muitos ialorixás e babalorixás, não havia separação entre essas duas dimensões, o aiê e o orun. Os orixás conviviam entre os humanos, até que “um ser humano tocou com as mãos sujas o mundo dos orixás, conspurcando o branco imaculado de Oxalá”. Oxalá, enfurecido, separou o Céu e a Terra, deixando os orixás com saudades do tempo em que podiam transitar livremente. Após muitas queixas, Olorum permitiu que os orixás visitassem a Terra, mas apenas através do corpo de seus devotos (Prandi, 2003). Desde então, os copos dos fiéis servem como mediadores, ou “cavalos de santo”, como diria Bastide (2001)” (MOTA E TRAD, 2011, p.327).

itinerário terapêutico das pessoas, ainda que para os praticantes o terreiro se mostre como o primeiro recurso para acesso à saúde e o bem-estar.

Estudos realizados por Rodrigues e Caroso (1998) acerca do manejo comunitário em saúde mental dentro do candomblé têm mostrado que a família de santo representa uma importante rede de apoio ao indivíduo que se depara com uma situação de sofrimento (MOTA E TRAD, 2011, p.330).

Alves e Seminotti (2009, p.87) acreditam que propostas dentro do ‘Humaniza- SUS’ são efetivamente praticadas nos terreiros, já que lá existiria um modo de produzir saúde em que

[...] os sujeitos têm seu lugar de pertencimento e vínculos estabelecidos, associados ao estar com o outro numa relação sujeito-sujeito, construindo uma rede de apoio que produz saúde no seu sentido ampliado. Tal rede é produto das ações dos sujeitos em relação, sendo produtora de saúde. No terreiro os adeptos sabem que há espaço para cuidar e ser cuidado, ouvir e ser ouvido.

Além disso, os terreiros (espaços de convivência tanto entre os candomblecistas, como com a comunidade local) são considerados lugares de patrimônio cultural, com comidas típicas, danças, cantos, além da resistência política e afirmação identitária. A perseguição e discriminação sempre rodearam os terreiros, assim como os quilombos. Lá existe um calendário litúrgico em que se homenageiam as divindades, além de festas específicas como as saídas dos iniciados (iaôs) e todo um segmento cultural da África ao longo da história foi se preservando. Algumas cerimônias são abertas para a população circunvizinha, porém, outras são privadas e apenas as pessoas dos terreiros podem participar.

Um importante ‘instrumento’ do Candomblé utilizado por mães e pais de santo na compreensão dos problemas de saúde da pessoa é o jogo de búzios (ifá). O jogo é outra forma de comunicação entre os dois mundos. No oráculo adivinhatório, as mães e pais de santo podem ter acesso às informações sobre aspectos da vida das pessoas e seus Orixás, e sobre seus destinos (odu).

Ao jogar os búzios, o pai ou a mãe de santo interpreta se é “doença de orixá”, causada pela mediunidade não desenvolvida ou pela necessidade de iniciação; se tem causa natural (orgânica), pode ser resolvida através da medicina formal; se é “doença de encosto”, causada por um espírito ruim que persegue o doente; se é “doença de mau-olhado” – provocada por força ou sentimento negativo de outra pessoa, podendo ou não se transformar em “doença de coisa feita”, como resultado da ação (trabalho) de quem deseja o mal ao outro (MOTA E TRAD, 2011, p.334).

Assim, pensamos o Candomblé mediando à vida das pessoas e os orixás, regendo um sistema de troca e reciprocidade. A religião ajuda o enfermo solicitando os orixás na busca da cura. Os meios utilizados para isso são geralmente sacrifícios de animais, obrigações e

trabalhos ofertados (como o ebó e o bori) ¹³ para os Orixás feitos pelas pessoas, em troca dos pedidos de saúde, ou mudança na experiência de sofrimento. Ainda, alguns autores trazem a ideia de que os Orixás tanto podem curar, como inversamente, estarem relacionados aos males das pessoas. Os problemas de saúde das pessoas entendidos desse modo significam talvez um “chamamento” por estarem elas distante das suas obrigações, ou mesmo rebeldes quanto à influência dos Orixás.

A terapêutica existente diz respeito não apenas a vivência nos ritos, a sua mitologia e cosmovisão, a forma societária complexa e hierarquizada ressoando nos modos de ser e viver, mas também, ao aprendizado e acesso a determinadas práticas e normas específicas como o uso de ervas, os banhos, as benzeduras, as beberagens, limpeza do corpo e do espírito, além dos aconselhamentos e orientações.

Esmeraldo Paz (2015, p. 29), entre outros pontos, destaca que para “[...] os adeptos do candomblé, a saúde acontece em três dimensões: saúde mental, saúde do corpo e saúde espiritual”.

Apesar da divisão entre as dimensões citadas acima, do que é doença de Orixá e o que é doença das pessoas, percebemos também uma noção de harmonia e equilíbrio, em que uma visão holística e integral do ser humano parece ser bastante enfatizada. A relação entre o meio ambiente e o ambiente psicológico, o corpo e o espiritual, tudo faz parte de um todo, compondo a energia vital (axé) e que deve ser considerado nas concepções de saúde. Em especial, a relação ‘corpo-pessoa’ (TEIXEIRA, 2009) deve estar em equilíbrio, harmonia, uma vez que as divindades se manifestam nos corpos - os altares dos Deuses.

Para os adeptos das Religiões Afro-Brasileiras o corpo é a morada dos Deuses e por isso merece atenção especial no que diz respeito à saúde, possibilitando que Voduns, Inkices, Orixás, Caboclos e Encantados possam continuar se comunicando conosco. Ter saúde significa, então, manter o equilíbrio do corpo através do fortalecimento da energia vital, proporcionando também a integração subjetiva e a inclusão social” (SILVA, 2007, p.174).

Um aspecto específico do Candomblé, que nos faz pensar em alguns dos processos ocorrendo no âmbito do sujeito, são as chamadas quizilas. As quizilas, como são popularmente conhecidas, referem-se àqueles comportamentos proibitivos (de algum alimento, ou de alguma cor, objetos, situação) baseando-se na relação: homens – orixás.

Para Bassi (2002) as pessoas que frequentam o Candomblé não são apenas treinadas a respeitar certas proibições já preestabelecidas: pela mitologia do seu orixá, ou diante a

¹³ O ebó é tudo o que as pessoas oferecem para os Orixás. E o bori o que chamam de dar comida à cabeça (ALVES E SEMINOTTI, 2009).

previsão do ifá, ou mesmo diante de quizilas gerais, como a de terreiros, por exemplo, mas sobretudo a descobrir outras quizilas por si mesmas.

Um dos elementos utilizados pelos condomblecistas para isso é a sensorialidade do próprio corpo. A pessoa come alguma coisa, por exemplo, e sente um mal-estar, ou mesmo uma reação alérgica acontece. A partir daí a pessoa (na relação com o orixá) pode passar a considerar como tendo uma quizila frente a determinado alimento.

Essas quizilas, em vez de definirem o iniciado como a encarnação particular de um modelo mítico geral, favorecem a emergência, de um ser singular, original, fazendo aparecer conjuntamente uma afiliação religiosa e uma natureza específica – compondo um diagnóstico e uma biografia (BASSI, p.173).

Enfim, ao adentar em um terreiro de Candomblé a pessoa ingressa em um ambiente de intimidade, de novos vínculos familiares, de ressocialização e de ressignificação, diante de referências culturais diferentes. Vivenciando não apenas a religião em si, mas aspectos históricos e sociais sobre discriminação e desigualdade da nossa população. Além do contato com práticas de cuidado à saúde.

3 – METODOLOGIA

Essa pesquisa está inserida dentro do que se denomina de pesquisa qualitativa. Cavalcante et al. (2014, p.14) diz que essas pesquisas podem ser aplicadas em um campo de ação que abrange: [...] estudo da história, das relações, das representações, das crenças, das percepções e das opiniões, produto das interpretações que os seres humanos fazem de como vivem, constroem seus artefatos e a si mesmos, sentem e pensam”.

Ainda, para Cavalcante et al. (2014, p.14).

Esse tipo de abordagem, além de permitir desvelar processos sociais ainda pouco conhecidos, referentes a grupos particulares, propicia a criação de novas abordagens, revisão e criação de novos conceitos e categorias durante a investigação. Desta forma, a pesquisa qualitativa proporciona um modelo de entendimento profundo de ligações entre elementos, direcionado à compreensão da manifestação do objeto de estudo.

Em nossa pesquisa exploraremos dados secundários, encontrados nas pesquisas qualitativas já realizadas sobre práticas de saúde em terreiros e Candomblé¹⁴. Ou seja, o material da pesquisa vem de um grupo de pesquisadores que já se debruçaram sobre uma temática, e a apresentaram buscando seus objetivos a partir de outras metodologias. O que queremos pontuar é que apesar do material já estar analisado, pensamos que antes de tudo, a relação entre um pesquisador e o material a ser pesquisado é sempre uma situação inédita e única. Uma das bases da construção do conhecimento científico se dá exatamente através da exploração de resultados já apresentados. Assim, logicamente esperamos apresentar um material diferente do original estudado.

Com a metodologia da Análise de Conteúdo – AC podemos descrever o processo de comunicação escrito e falado. Segundo Bardin (1977) na AC damos qualidade para o que os sujeitos vivenciam, como eles percebem determinadas situações e fenômenos. Essa tarefa não

¹⁴“Práticas populares de cuidado à saúde em comunidades de Terreiros”, pesquisa realizada sob responsabilidade do Centro de Estudos, Pesquisa e Documentação em Cidades Saudáveis – CEPEDOC, com financiamento do Ministério da Saúde/SGEP/DAGEP, mediante celebração de Carta Acordo com a Organização Pan-Americana da Saúde (OPS), sob n. BR/LOA/1300019.001. Subprojeto submetido ao Comitê de Ética em Pesquisa da Unicamp – Campus Campinas e aprovado sob n. CAAE 38526214.3.0000.5404. Foram realizados doze estudos de caso em comunidades de terreiros para se apreender a produção de saúde e a especificidade dos cuidados praticados nesse âmbito, bem como suas experiências com o Sistema Único de Saúde (SUS). Sobre o método empregado veja-se: FERNANDEZ, J.C.A.; SILVA, R.A. O Método que se perfaz Tateando. In: Ellen Synthia Fernandes de Oliveira; Nelson Filice de Barros; Raimunda Magalhães da Silva. (Org.). **Investigação qualitativa em saúde: conhecimento e aplicabilidade**. 1ed. Aveiro - Portugal: Ludomedia, 2016, v. 1, p. 63-78. Resultados parciais podem ser conhecidos em: Silva, R.A.; FERNANDEZ, J. C. A.; SACARDO, D. P. Para uma “ecologia de saberes” em saúde: um convite dos terreiros ao diálogo. **Interface (Botucatu)**, Botucatu, 2017. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-32832017005005101&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 24 mar. 2017. Epub 20-Mar-2017. <http://dx.doi.org/10.1590/1807-57622016.0180>.

é nada fácil, pois os atos, intencionalidades e significados estão vinculados às relações e tessitura social em contínua transformação. Ainda nesse ínterim, não podemos deixar de pensar também na influência da própria subjetividade do pesquisador no objeto a ser estudado. Não que a subjetividade seja um “empecilho” e que devemos rechaçá-la na busca pela neutralidade científica, pelo contrário, consideramos a subjetividade do pesquisador como algo totalmente atrelada ao processo científico.

Estamos frente um campo de estudo complexo que é o das religiões de matrizes africanas. E em vez de realizar uma ‘demonstração’ de resultados, optamos para uma postura mais voltada a uma ‘mostração’ de resultados, denotando o caráter subjetivo-objetivo, contínuo e inacabado que deve pautar o conhecimento, como assinalado por Maffesoli (1998).

Bardin (1997) discute algumas semelhanças e diferenças entre a AC e a Análise Documental - AD. Para o autor existem semelhanças e diferenças entre os métodos. Semelhança, pois a AD seria uma espécie de etapa preliminar da AC sem inferências, voltado para apenas para a documentação, ou a formação de um banco de dados. “A análise documental permite passar de um documento (bruto) para um documento secundário (representação do primeiro)” (BARDIN, 1977, p.46). Contudo uma diferença central entre os métodos é que a AD trabalha com documentos, e a AC com conteúdo das mensagens (comunicação). Como os materiais dessa pesquisa serão documentos (conjunto de pesquisas já finalizadas) e a partir deles esperamos realizar uma AC acreditamos que essas diferenças citadas acima nesse estudo não serão estabelecidas.

Mais propriamente sobre o método, na AC temos procedimentos sistemáticos onde levantamos indicadores de conhecimentos, podendo ser quantitativo ou não. Especificamente, na AC existem técnicas de pesquisa para sistematicamente descrevermos algumas atitudes e mensagens dentro de um contexto enunciado e ainda fazer inferências sobre dados coletados. Ou seja, com a análise de conteúdo tanto podemos coletar dando uma forma aos dados, como também analisá-los.

A palavra “inferência”, citada acima, é comumente encontrada quando o assunto é AC (MINAYO, 2010). No dicionário um dos significados dessa palavra se relaciona a uma operação aonde chegamos a uma conclusão ou “[...] faz um raciocínio lógico com base em evidências circunstanciais e em conclusões já tidas como verdadeiras, e não com base na observação direta” (MICHAELIS). A verdade como um conceito relacional, na AC é utilizada como possibilidade de nortear as inferências a partir de um conhecimento prévio. Desde a pergunta investigativa existirá “[...] um pré-saber e o não saber que fazem parte do mesmo universo imaginário, em caráter de complementaridade e de extremos” (CAVALCANTE, et

al, 2014, p.15). Então, com a inferência podemos pensar em certo direcionamento na busca pela verdade (respostas a partir dos problemas que se apresentam a nós).

Para Maffesoli (1998, p.113) o conhecimento pode ser obtido através de pressupostos fenomenológicos (descrição e intuição) enfatizando o sensível, e não apenas a razão; o “como” ao invés dos “porquês”, a compreensão no lugar da explicação, diante de um mundo cada dia mais cheio de incertezas e formado por complexas configurações sociais.

Isto é, aquilo que introduz a um pensamento acariciante, que pouco se importa com a ilusão da verdade, que não propõe um sentido definitivo das coisas e das pessoas, mas que se empenha sempre em manter-se a caminho. No sentido estrito, trata-se de um “método” erótico, enamorado pela vida e que se empenha em mostrar sua fecundidade.

Uma das propostas da AC é aprofundar as questões frente à superfície textual, ou seja, a tentativa de apreender não apenas a realidade visível, mas a invisível, aquele conhecimento que se manifesta nas entrelinhas, entre seus vários significados.

Pensamos que a AC tem limitações e fragilidades enquanto método (como todos os outros), e que também nos acompanhou na tentativa de minimizar seus efeitos na pesquisa. Algumas delas são:

- Falta de proximidade do pesquisador com o tema.
- Olhar enviesado do pesquisador.
- Pouca habilidade do pesquisador em aprofundar as discussões.
- Temas frequentes não são sinônimo de importância. Assim, é necessário também pensar na relevância das temáticas elencadas.

São várias as técnicas da AC e em nossa pesquisa utilizamos a Análise Temática ou Categorical. Para Minayo (2010, p.315) um tema se relaciona “[...] a uma afirmação a respeito de determinado assunto” que “[...] comporta um feixe de relações e pode ser graficamente apresentada através de uma palavra, de uma frase, de um resumo”.

De modo geral, a Análise Temática tem a estrutura composta por (e que a utilizamos durante todas as etapas nessa pesquisa):

- 1) Pré-análise: leitura flutuante; constituição do corpus; e formulação e reformulação de hipótese e objetivos.
- 2) Exploração do Material.
- 3) Tratamento dos Resultados Obtidos e Interpretação.

4 – ANÁLISE E DISCUSSÃO

4.1 Voltar-se a si

Começamos nossa análise e discussão dos resultados com esse tema lançando um olhar com luz sobre o sujeito, ou seja, um voltar-se a si. Estamos falando de dois sujeitos: o sujeito pesquisador (que confeccionaram os relatórios) e o sujeito entrevistado (as lideranças do Candomblé). Esperamos mostrar momentos desses dois sujeitos ao longo de toda nossa análise amalgamante, com devidas referências no caso de citações diretas dos textos analisados mantendo secreta a identidade das pessoas envolvidas.

Nesse tópico falaremos sobre a experiência. E não apenas a experiência dos sujeitos que vivenciam o Candomblé, mas também dos outros pesquisadores no processo de pesquisa.

4.1.1 O outro

Já nas primeiras linhas escritas sobre a metodologia utilizada nos relatórios, Pesquisador-A (p.17) fala da sua experiência de encontro com o outro. Esse outro que é buscado. O outro que nos é diferente e causa estranhamento e principalmente faz voltar-se a si: “[...] as pesquisas são atos de aprendizagem autobiográficas”. Em um encontro imprevisível e que se modifica: “[...] no transcorrer da entrevista o ‘tom’ passou de desajeitado para o simpático e empático” (Pesq.-A, p.143).

Pesq.-A (p.44) faz uma reflexão sobre alguns momentos em que esteve na roça da Liderança-2 e sentiu-se o “de fora” em contato com os “de dentro”. Um encontro que segundo relata, causou-lhe estranhamento tanto para si, como para os demais.

De toda forma, essa parece ser uma questão importante, não a apresentaria hoje como um problema, mas sim como um incômodo, uma experiência importante de descentramento e, portanto, um desafio. O que quero dizer é que ser “de fora” não pareceu me impedir de ser o que eu era, queria ser e, talvez, devesse ser naquela situação: um sujeito do estudo implicado nas relações e interações com outros sujeitos do mesmo estudo.

Para a Liderança-1 (p.73),

[...] a palavra da matriz africana que seria como uma diretriz, um divisor de águas, seria o respeito ao outro, porque o outro é um ancestral e tu também traz um ancestral dentro de ti. Então eu vou respeitar o que habita dentro de ti e tu tem que ser recíproco com isso, tem que respeitar o meu ancestral. Isso é o respeito à ancestralidade. Para mim, é isso que define a visão de mundo africano.

Acima, temos referência ao respeito à ancestralidade e nos faz pensar sobretudo no respeito ao outro independente de quem seja. O modo como os terreiros em linhas gerais lidam com a pessoa é independente de idade, raça, religião, gênero, classe social. O outro é sempre considerado. A história de vida da pessoa é respeitada, porém, novas possibilidades surgem já que a ancestralidade é um dado importante, mas não único.

Desde o primeiro contato com Lid.-2, ainda no automóvel no caminho à roça, Pesq.-A (p.47) fala sobre sua dificuldade em conversar com Lid.-2 a partir do seu conhecimento sobre o Candomblé, uma vez que existem inúmeros Candomblés. Abaixo, o trecho onde o conhecimento do pesquisador sobre o outro, através da linguagem, no momento do encontro, resulta numa autocrítica guiando a sua forma de se relacionar. Além disso, pensamos no processo de construção da ancestralidade do Candomblecista, num ativo movimento de singularização, contrário às generalizações de termos referentes ao Candomblé. Acreditamos que o embate do geral para o particular a partir das interações é uma das atitudes do sujeito.

Estavam, assim, segundo me pareceu, delimitados os campos das línguas que falariam sobre nós mesmos e o que somos. Ele um candomblecista de Angola, com o conhecimento das línguas correspondentes a sua tradição; eu, um pesquisador lusófono, em um país que desvaloriza suas tradições não-europeias. Daí em diante, toda tentativa de compreensão que eu realizasse a partir da aproximação ao vocabulário yorubano – que evidentemente me colonizou durante os preparos para o campo – seria constrangedora e, por isso, tentei evitá-las.¹⁵

Certo desconforto foi também experimentado por outra pesquisadora diante a presença de outra liderança nos momentos iniciais da entrevista:

Eu sentei à mesa ao seu lado e travei, fiquei estática, fincada na cadeira, “presa no próprio corpo como pássaro encolhido do mundo”. Tentava não desviar meu olhar, prendendo-o ao dela, para que ela não notasse minha insegurança. Esses segundos pareceram-me horas. Respirei timidamente, introduzi a pesquisa e li o termo de compromisso. E ela disse: “então, eu estava em Salvador...”. E iniciou o enredo. Eu estava escondendo minha expectativa, minhas curiosidades, meus medos.... (Pesq.-C, p.119)

Uma vivência diferente relatada pelo Pesq.-A (p.46) foi quanto ao não entendimento de muitas situações das quais participou em companhia dos Candomblecistas, quando esteve no campo. O não entendimento, certa incompletude, parecem ser aspectos presentes na experiência do Candomblé.

Não entendi muito bem o que estava acontecendo, mas relaxei quando ouvi de um dos rodantes – que já começavam a voltar do barracão – a frase

¹⁵ Pensamos que o contexto desse trecho no texto dos relatórios fala da tentativa do Pesq. 01 em ressaltar os diferentes termos (na tradição da língua bantu, utilizada pela Lid. 02, a “divindade” regente da roça é chamada de Nkisi, enquanto em outros terreiros, de influência étnica yorubana, as divindades são chamadas de Orixás), marcando assim a diversidade dos terreiros.

dirigida a outro rodante que o acompanhava: “Se você não entendeu, imagina eu! O que foi aquilo?!”.

Essas passagens nos mostram uma dialogicidade entre pesquisadores e sujeitos da pesquisa, uma alteridade (o outro diferente e igual ao mesmo tempo), buscando significar as vivências frente ao outro em uma perspectiva de aprendizado. Esse outro é diferente e nos causa estranhamento. Uma imagem assim, difere-se de atitudes preconceituosas fomentadas talvez pela “paisagem mental” formada pelo racionalismo e padronização no qual o desconhecido, a dúvida, a incompreensão, não tem relevância e deve ser suprimida. Essa busca constante dos terreiros, remete-nos ao trabalho investigativo em parâmetros filosóficos. Segundo Marcondes (1999, p.9)¹⁶ citado por Holanda (2014, p.24) inspirado no filósofo grego Sexto Empírico:

[...] em toda investigação temos três resultados possíveis: acreditamos ter encontrado a resposta, acreditamos ser impossível encontrar a resposta, ou continuamos buscando. No primeiro caso, nos tornamos dogmáticos e a investigação cessa; no segundo caso, somos também dogmáticos e, ainda que em um sentido negativo, e a investigação igualmente cessa; só no terceiro caso, segundo Sexto, temos a autêntica filosofia, aquela que continua a investigar, para a qual a busca é mais importante que a resposta.

Tal atitude de se pensar constantemente, deixando sempre “[...] uma resposta no ar... Mas não é de confusão...[...].” (Pesq.-A, p.144) foi explicitada pela Lid.-3 (p.144) falando sobre o sujeito: “Porque você é insatisfeito, então você é infinito, você é um buraco negro, quanto mais você quer, mais você absorve, entende?”. Ainda, Lid.-3 (p.143) complementa voltando-se ao Pesq.-A: “Você vai conseguir abranger mais coisas do que nós conversamos”. Ou seja, no encontro com o outro, abertura e crença de que algo novo acontecerá. O que interpretamos como um espaço e respeito à subjetividade e a outros processos do sujeito, bem como a contingências da vida. E uma afirmação na capacidade do outro-sujeito.

Assim, na experiência nos terreiros segundo as lideranças, percebemos uma noção no qual a pessoa é capaz e autônoma frente sua trajetória. A pessoa é ator diante sua própria existência, e portanto, em condições também de promover sua qualidade de vida.

A saúde nessa perspectiva incluiria sempre os sujeitos na sua produção e manutenção, não sendo, portanto, atribuição exclusiva de especialistas de qualquer natureza. A renúncia a destravar o lugar do oficiante, que [...] [Lid.-3] parece realizar, é a oportunidade de dar lugar aos sujeitos na produção da própria saúde e, assim, dar lugar à pluralidade e singularidade de projetos existenciais repletos de sentido. Como ele disse: “Se você se conhecesse, se você se respeita, se você começa a respeitar as pessoas cada uma delas, como são, e não querer que todo mundo seja igual a você (...) você já está se auto melhorando, então você já está se cuidado (Pesq.-A, p.159).

¹⁶ MARCONDES, D. Prefácio. Para que Serve a Filosofia? In Le Nouvel Observateur (Ed.). Café Philo: As Grandes indagações da filosofia. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

Quando pensamos na pessoa com possibilidade de aprendizagem contínua, talvez, poderíamos imaginar uma postura egocêntrica e/ou ensimesmada: um sujeito centrado apenas em seu desenvolvimento. Contudo, Lid.-2 (p.49) discute essa questão:

O Candomblé é centralizado no ser. Por isso que o Candomblé parece, muitas vezes, [sugerir] uma situação bem egoísta. Ele desconstrói a pessoa e constrói a pessoa centrada no ego: é ela, ela tem uma força de ego muito grande. É egoísta não no sentido negativo, [mas] no sentido centrado no ser... [A pessoa] é individualizada, a partir do conceito, do caminho, da vivência daquela pessoa, do futuro [programado?], do pacote que ela traz na cabeça dela.

Assim, nessa volta-se a si, pensamos o sujeito constituindo sua experiência a partir de si. Entretanto, a experiência sempre acontece em um lugar, assim consideram-se as pessoas e o ambiente. Grosso modo, é um modo de ser oposto àquele comum no mundo ocidental: um homem envolvido apenas na construção do benefício próprio.

A evolução é, também, segundo o Babalorixá, um processo de autoconhecimento no qual a pessoa passa a se entender mais, a ser melhor consigo mesma e, conseqüentemente, ser melhor também para os outros (Pesq.-A, p.148).

As discussões acima também nos fizeram pensar na ideia da relação: o encontro com o outro. Um outro desconhecido, respeitado, imprevisível e imprescindível na caminhada do bem-viver. A experiência não como solipsismo, um voltar-se a si isoladamente, como uma conversa consigo apenas.

Discutindo um pouco mais modos de se relacionar, imaginamos três possibilidades:

Primeira: sujeito / sujeito

Segunda: sujeito / objeto

Terceira: objeto / objeto

No segundo modo, podemos pensar em uma das partes apenas como sujeito, e o outro, como objeto. Apenas umas das partes tem sua história de vida considerada, apenas seus conhecimentos são validados e a existência é afirmada. Na área da saúde percebemos que esse tipo de relação é comum. O outro é visto com desconfiança. É uma relação onde o outro não tem “voz”. O outro está doente, incapaz. É um outro que está “a serviço” do profissional de saúde a partir de seus conhecimentos (como o biomédico), no sentido que “enquadrar” o outro em suas próprias percepções. O outro então é algo a ser capturado, objetificado aos moldes de um outro genérico. O outro considerado como não possuindo capacidades. Apenas o sujeito na relação estabelece os parâmetros de conhecimento direcionando o outro passivo. O outro é negado, é visto como hipossuficiente.

O terceiro tipo é uma relação que consideramos mais degradante (no sentido de não aparecer nenhum sujeito) e também pensamos encontrar esse modo de se relacionar em contextos na área da saúde. É o momento em que não existe sujeito, portanto, não existe outro. Poderíamos exemplificar, grosso modo, visualizando aquelas longas filas nas salas de consultas médicas, e na tentativa de atender a todos, o profissional de saúde disponibiliza pouco de sua atenção (alguns minutos) “não olhando nem cara do paciente”, e o paciente responde a algumas perguntas ao médico monossilabicamente. Evidente que em contextos biomédicos, muitas vezes, a procura do paciente é pela medicação ou exame de modo mais breve possível. O paciente não está procurando ali um encontro com o “outro” médico e vice-versa. Mas o exemplo é citado para ressaltar que a experiência como a que estamos discutindo não aconteceria desse modo.

Por fim, a relação sujeito-sujeito é a que acreditamos encontrar nos terreiros. Onde o outro é considerado a partir da sua história de vida, de sua possibilidade de agência, dos conhecimentos que carrega, vivenciando uma relação no qual certo desvio pode acontecer, influenciando e transformando os sujeitos envolvidos na relação.

4.1.2 Experiência como vivência: tradição e agência

Nos terreiros a vivência mostra um sujeito se constituindo a partir do seu próprio caminhar: “[...] uma sabedoria que foi formada a partir de “todas as suas experiências e todas as suas vivências humanas”” (Pesq.-B, p.185). Falamos de uma vivência imersa tanto em tradicionalismos, como também em agência: “[...] uma tradição dada e ao mesmo tempo sendo feita” (Pesq.-A, p.55). É uma experiência considerando o passado, presente e o futuro.

Sobre a caminhada da vida e a sua distância, Lid.-02 (p.50) lembra-se do seu próprio processo de iniciação no Candomblé anos antes:

E aí já estava em 2005, eu já tinha sete anos, de iniciado, mas eu não tinha ainda feito essa consagração dos sete anos, (...) não é nem tanto por uma questão cabalística não, [mas] por uma questão de amadurecimento, você viver sete anos na rotina de uma casa para você ter noção, não é só aprender o rito, é ir além do rito, transcender o rito no sentido das verdades do que cada rito significa.

Pensamos que quando Lid.-02 diz acima “transcender o rito” esteja se referindo a uma atitude em que o Candomblecista busque mais do que é dado pela tradição. Essa caminhada do sujeito considera a tradição, porém, frente a novos desafios, torna a experiência singular, autônoma e responsável com a própria vida e aprendizado, numa ideia de “ir além”, “ir adiante”, frente a um mundo em transformação:

Esse lugar, contudo, é coproduzido pela experiência. Pela experiência do caminho singular que toma o relacionamento consagrado, pela experiência decorrente daquilo que apenas cada um sabe que sente, pela experiência de refazer um rito com a água de uma cisterna na ausência do córrego de águas limpas, pelas experiências dos antepassados nas respostas que deram aos desafios que encontraram em seu tempo, pela experiência na construção de um presente e seu devir tradição (Pesq. - A, p.52).

Seguindo essa linha de pensamento, de um “devir tradição”, Pesq.-C (p.133) o coloca em outros termos quando esteve com a Lid.-4:

[...] o respeito à tradição deve ser combinado aos aprendizados do cotidiano, que são infinitos. Essa é a razão [da Lid.-4] defender o direito dos transexuais participarem dos rituais e de postos hierárquicos, conforme a nova identidade de gênero assumida, questão que está sendo discutida pelos povos de terreiros, e sobre a qual não há consenso, sobretudo, entre os mais velhos.

Na fala da Lid.- 4 (p.133) frente a novos desafios percebemos uma concepção crítica, corajosa, dinâmica e sensível com as problemáticas atuais, ela diz:

O assunto é tabu! Nós estamos no século 21, a religião também é evolução, porque o mundo é evolutivo. O mundo não é parado. Nada no mundo é estático. Até as pedras se mudam de lugar, o rio leva. Então a gente não pode ser hipócrita. É por isso que eu sou uma Mãe de Santo diferente. Porque eu não passo a mão em certas coisas. Peço licença à minha ancestralidade e os meus mais velhos. Mas não vou deixar de falar de coisas que são tabus. E não vou deixar de acolher as pessoas que são marginalizadas pela sociedade. Chegou na minha casa como mulher e nasceu homem, vai permanecer.

Além disso, uma mistura entre respeito e rebeldia parece ser encontrada na atitude da Lid.-4 em sua fala acima. Um olhar mais amplo as quais questões complexas são enfrentadas. É um movimento do sujeito decidindo por diferentes caminhos por onde trilhar sua existência. O sujeito ir “contra a corrente” é possível e necessário para que a pessoa construa significativamente sua vida e relações. Portanto, no Candomblé Lid-4 tem respeito às tradições, porém constrói do seu modo seu viver e pensar.

4.1.3 Corporeidade: a experiência como experimentação

Pesq. A (p.60) fala de uma “harmonia” do sujeito no Candomblé resultante não apenas da eficácia simbólica, da fé, além disso, de uma eficácia material: “É essa harmonização que está na base do cuidado prestado, que, “vibrando” nas “dimensões espirituais e psicológicas, também vai refletir no corpo físico e vice-versa””. Percebe-se o sujeito assim visto de modo mais integral.

É comum nos rituais e vivências dos terreiros, encontrarmos uma indicação do corpo através dos sentidos. Nos banhos (ebós), nos alimentos, nas cores das roupas e das contas, nos sons dos batuques, danças e cantos, entre outros aspectos, parece ser um convite para voltarmos aos nossos sentidos.

Frente as ideias de Lid.-05, Pesq. - B (p.164) reflete sobre a cosmovisão e o território existencial do Candomblé que parece não se “enquadrar” na ideia de ser apenas um sistema de crenças e valores refletindo em atitudes e ações das pessoas no cotidiano. Para ele o aprendizado no Candomblé envolve algo mais. Talvez esse pesquisador esteja enfatizando os sentidos na vivência do Candomblé: “[...] impregnando o modo de viver dos iniciados”.

Em primeiro lugar, essa filosofia envolve um saber-fazer, uma “artesanaria”, que só pode ser aprendida por meio de um ver-fazer e de um aprender-fazendo. Em segundo lugar, implica todo um universo de experiência, vivencial e convivencial, em que aquilo que se vivencia é tanto a própria sociabilidade gerada quanto aquilo que ela mobiliza por meio de ações específicas, a experiência de determinadas energias. A própria artesanaria compreende processos operatórios que acionam sentidos que apenas se produzem ou são “despertados”, diria [a Lid.-05], nessa experiência.

A quizila por exemplo, que também refletiremos um pouco mais adiante, é outro elemento em que os corpos das pessoas podem ser “ativados”. Determinados alimentos, cores, objetos, pessoas e situações, produzem sensibilidades corporais negativas como mal-estares e alergias, ou ao contrário, de bem-estar.

Para a Lid.-5 (p.172) é através de feições e gestos corporais que se identifica como as energias dos arquétipos vão constituindo as pessoas. Ou seja, fala-se não do corpo que temos, mas sim, do corpo que somos.

Existem estudos que falam dos arquétipos. Então, existem características que identificam essa energia, o Santo. Ele começa a moldar aquele corpo físico de acordo com a sua predileção ou com a sua forma de se mostrar. Então, por exemplo, os filhos de Xangô são pessoas que têm uma estrutura óssea mais amplificada, têm certas características no pé. Normalmente quem “é de Santo” olha para o pé de uma pessoa e fala: “Olha, aquela pessoa deve ser de Xangô, deve ter Xangô na sua composição”. (...) Então tem peculiaridades, tem diferenças que se identificam, que são exatamente a forma do Santo se manifestar no físico também, no sentido assim da aparência – então aquele é mais baixo, aquele é mais alto, aquele é mais gordo – e no temperamento – se é mais pacífico, se é mais agitado. Tudo isso dá características de que existe uma energia dominante sobre aquele físico.

Vivemos num mundo em que cada vez mais nossos corpos vão sendo objetificados, idealizados, entorpecidos. O corpo como outro distante de nós mesmos, separado da nossa experiência. Um corpo instrumentalizado sempre com um objetivo a realizar: viver melhor, conquistar saúde, melhorar a potência sexual, trabalho mais produtivo, etc., como se o corpo

tivesse um papel secundário em nossa existência. Diferentemente, o filósofo Merleau-Ponty (1973)¹⁷ citado por Alvin (2014, p.18) “[...] compreendeu o corpo como origem da correlação eu-mundo”. O corpo como o lugar de conhecimento.

[...] é nessa correlação dada no encontro e na experiência primeira do sujeito com o mundo que uma forma espontânea nasce, brota como figura do fundo comum, indicando o sentido que aquela experiência vai assumindo. O corpo é um campo perceptivo-prático, a consciência é corporal.

Assim, a produção de sentido e expressão no Candomblé nos faz pensar na corporeidade como experimentação do mundo.

[...] experimentando a presença dos Orixás “assentados” em seu corpo na forma de acontecimentos, sensações, percepções e até mesmo sintomas corporais e construindo sua corporalidade em termos de biografia, da construção de sua história com os Orixás (Pesq.-B, p.72).

A corporeidade, as relações das pessoas com outras pessoas e os Orixás, as trocas de energias sentidas e vivenciadas, vão contribuindo portanto, para a construção das experiências e história de vida.

4.1.4 Temporalidade: experiência e aprendizagem

Temporalidade foi um aspecto bastante citado nas entrevistas. Segundo Lid-5 as primeiras orientações recebidas no terreiro estão relacionadas ao respeito à hierarquia e a temporalidade. Numa comunidade de terreiro o primeiro aprendizado é: “[...] independente do que você é no meio social, ali dentro, você é apenas mais um” (Pesq.-B, p.164), considerando que as vivências no terreiro começam a partir de sua iniciação. No Candomblé a noção de tempo é singular e imprescindível à aprendizagem.

O que confere ao indivíduo um lugar no Candomblé não é sua condição social, mas seu tempo dentro da comunidade: a temporalidade é o princípio da hierarquia. “Na sequência de vivências do Candomblé, é que você vai adquirindo privilégios e conhecimento [...]”. “As portas vão sendo abertas de acordo com o cumprimento de suas ações, que é onde você vai adquirindo a experiência prática de vivência [...]” (Pesq.-B, p.164).

Rabelo (2015) levanta alguns elementos na montagem do que é ofertado em um determinado ritual do Candomblé e a 'arte de ocultar' os objetos que podem nos ajudar a entender um pouco mais sobre a noção de tempo e a sua influência na hierarquia do Candomblé. Segundo Rabelo (2015) no Candomblé a ideia do descanso não é a de um “tempo morto”.

Longe de ser um intervalo que simplesmente separa eventos transformativos diferentes – um tempo fraco –, o descanso é parte essencial de toda

¹⁷ MERLEAU-PONTY, M. Ciências do homem e fenomenologia. São Paulo: Saraiva, 1973.

transformação. O fazer no candomblé demanda também deixar acontecer ou deixar que o tempo opere parte do trabalho (RABELO, 2015, p.244).

Em outro momento, Rabelo (2015) fala que o tempo de preparo do presente é relativamente curto, dispondo aspectos contrários do aparecer e do ocultamento.

Relacionado à 'arte de ocultar', esta foi desenvolvida e é considerada um procedimento fundamental quando o Candomblé ainda se formava nos tempos em que a polícia repreendia constantemente as suas manifestações, constituindo-se então como um mecanismo de defesa e uma estratégia de preservação cultural.

Além disso, Rabelo (2015, p.249) propõe outra interpretação:

É um procedimento que modula as relações internas no terreiro e que o faz tanto por uma operação de separação, dividindo o grupo em duas categorias – aqueles que podem ver e escondem aquilo que veem e aqueles que, impedidos de ver, desconhecem ou apenas pressentem algo oculto –, quanto (e talvez mais importante) por uma operação de difusão, criando centros de força a partir dos quais o axé se transmite e difunde.

Assim, pensamos em temporalidade como o tempo da experiência e que vai contribuindo na formação da hierarquia no Candomblé e na vivência dos adeptos e suas relações de um modo geral. Os “mais velhos” estão mais aptos a entenderem mais coisas por exemplo, pois tem mais tempo de vivência, por terem aprendido mais coisas. E os “mais novos” ainda não possuem certos conhecimentos como: o tempo correto no preparo das oferendas, seus sentidos e significados, até a criação da força do axé. Entretanto, tanto os “mais velhos”, como os “mais novos”, compartilhando do mesmo ambiente e passagens.

Acreditamos que essa discussão é interessante por nos fazer pensar em outros entendimentos quanto a algo que parece ser tão indiscutível como é o tempo. Tempo esse que cada vez mais parece acelerado ao homem das cidades. Ainda, as lideranças falam de um tempo singular atrelado à própria experiência e a subjetividade das pessoas. Se o tempo é respeitado, pensamos que a pessoa é respeitada – seus ritmos são considerados.

É a temporalidade constituída subjetivamente e não apenas como uma contagem objetiva do tempo “externamente”. Percebe-se essa característica em outras vivências das lideranças do Candomblé, como no conhecimento transmitido por meio da oralidade, no qual o ensinar/apreender é realizado de modo mais horizontal, enfatizando a singularidade de cada liderança, de cada terreiro e aprendiz. Os terreiros têm semelhanças, mas também, muitas diferenças entre eles.

Segundo Lid.-1 (p.72) a aprendizagem através da oralidade é um momento dialógico, próximo e vivencial, não fechado e rígido, sendo construído gradualmente.

O terreiro, ele é oral, ele é oralidade, mais que isso, é como o estágio na universidade: tu aprende toda a teoria e, depois, tu vai a campo ou vai para a prática no estágio. A matriz africana, eu digo sempre, é uma grande universidade, tem a teoria, nós sentamos, conversamos e tu aprende vendo e te qualifica fazendo, entendeu? É assim, vai passando de pai para filho, de irmão para irmão.

Goldman (2005, p.06) fala sobre algumas particularidades no processo de aprendizagem existente no Candomblé, bem diferentes do nosso modo tradicional de apreender:

Para imaginar um ‘ensino dado de forma sistemática’ é necessário pressupor a existência de pelo menos três coisas bem caracterizadas: alguém, ativo, que ensina; alguém, passivo, que aprende; e um conjunto de conhecimentos mais ou menos inertes que devem passar de um ao outro. É a absoluta ausência de unidades desse tipo no candomblé que torna impossível a aplicação desse nosso quase espontâneo esquema da aprendizagem.

No Candomblé, sobre os que ensinam e aprendem devem sobretudo esperar o “tempo certo” das coisas com paciência e agênciã, pois não é um conteúdo como uma apostila ou um curso (com técnicas e teorias) que será ensinado sistematicamente, mas sim um processo que envolverá a experiência – envolverá toda uma maneira de vivenciar:

[...] é, antes de tudo, uma pessoa que vem se constituindo como tal ao longo dos anos, por meio de intrincados processos de iniciação e de práticas muito complexas, pessoa cujo equilíbrio e mesmo existência dependem da rigorosa observância de certos procedimentos. Aquele que “aprende”, por outro lado, é uma pessoa em processo de construção e seu sucesso depende da capacidade de seguir esse processo, o que não envolve apenas o “aprendizado”. Finalmente, aquilo que deve ser ensinado e aprendido não é, de forma alguma, um conjunto sistemático de princípios fundamentais, uma “doutrina”, termo que, aliás, é sinônimo, em português, de “ensinamento” (GOLDMAN, 2005, p.07).

Nos sujeitos que aprendem encontramos paciência e agênciã. Pensamos que a expressão “catar folhas” na citação abaixo, relaciona-se a possibilidade contingencial, ou seja, pode acontecer ou não, dependendo muito mais de se aproveitar a oportunidade ativamente, do que um conhecimento prévio ou mesmo circunstancial.

Aquele que deseja aprender alguma coisa no candomblé sabe muito bem, e desde o início, que é inútil esperar ensinamentos prontos e acabados de algum mestre, e que deve tratar de ir reunindo pacientemente, ao longo dos anos, os detalhes que recolhe aqui e ali, com a esperança de que, em algum momento, esse conjunto de saberes adquira uma densidade suficiente para que com ele se possa fazer alguma coisa. A isso se denomina “catar folhas”, e essa concepção se articula com o fato de o saber e o aprendizado serem colocados sob o signo dos orixás Ossâim e Oxóssi, o senhor das ervas e o caçador, pois aprender é, acima de tudo, uma busca e uma captura, que envolvem, claro, um risco (GOLDMAN, 2005, p.07).

Desse modo os “mais velhos” nos terreiros são respeitados. E “mais velho” não necessariamente significa a idade mais avançada¹⁸, e sim representa o conjunto de experiências e vivências compreendidas como conhecimento de vida. O que hierarquicamente traduz-se pela atitude dos “mais velhos” ser sempre ouvidos, terem voz. “O papel do Pai de Santo ou da Mãe de Santo não é apenas o de um conhecedor ou técnico, mas o de um ‘sábio’” (Pesq.-B, 185).

Lid.-4 (p.124) fala de um momento em sua vivência em que acreditamos mostrar como pode acontecer a transmissão de conhecimento dos “mais velhos” para os “mais novos”. Ela parece descrever um momento de proximidade entre as pessoas.

[...] minha avó fazia a jurema, a bebida da Jurema (...). Então era assim, minha avó ia comigo por dentro dos matos num lugar chamado Galante, aqui perto, que na época era bem pequenininho e hoje está famoso pelo São João, num povoado chamado Várzea do Arroz (...). Aí minha avó ia pros pés de Jurema, cavava, pegava a raiz mestra, dizia assim, está vendo minha filha, não esqueça não, a raiz mestra é essa, e trazia folha, trazia tudo, e botava pra cozinhar e a gente tomava, conforme eu aprendi com minha avó.

Para Lid.-1 na conversa com Pesq.-B (p.70) os “mais velhos” tem responsabilidades devido representarem um legado formado por meio de suas experiências com o outro, principalmente com o outro ancestral (envolvendo sua historicidade).

[...] a uma continuidade biográfica, continuidade de fluxos de Axé dentro dos movimentos iniciados em uma biografia, que não é apenas individual, mas transindividual, coletiva e ‘transcendental’, vinculada aos processos do que a matriz africana denomina de ‘ancestralidade’.

No trecho abaixo, Lid.2 (p.53) fala da importância de um posicionamento com autonomia como “mais velho”, porém respeitando os seus “mais velhos”, as tradições, com abertura e coragem frente a posicionamentos contrários, saindo assim da sua zona de conforto. Sem autoritarismos, mas com autoridade. Além disso, traz à ideia da vivência não o “acumulo” de mais conhecimentos, mas principalmente, a “atualização” numa dimensão espaço-temporal.

Cada casa tem que posicionar, cada sacerdote em si, porque eu não posso falar pela minha família toda, não posso falar pelo Candomblé. O Candomblé não é uma religião que tem o Papa, não é uma religião que tenha principados. Cada um na sua casa é autoridade, embora caiba a todo mundo pessoas mais velhas – não tem como não ter, porque, se não tiver mais velho, nasceu de onde? Então todo mundo tem sua responsabilidade para dar conta, para se responsabilizar diante delas. Mas eu acho que a primeira parte é isso, que cada casa tem a coragem de assumir e dizer: ‘Eu me posiciono assim’. E aí trazer para a discussão e se posicionar. E a partir daí ver com os mais velhos e respeitar se eles se posicionarem ao contrário. E ter também segurança de dizer: ‘Tudo bem, eu respeito, benção meu mais velho, mas a

¹⁸ Segundo Pesq.-B (89), “[...] ‘mais velho’ do ponto de vista da ‘família espiritual’ do terreiro”.

minha visão de mundo hoje, da minha geração tem que dar outra resposta'. Essa resposta de argumento de autoridade 'É assim, porque é assim, porque eu sou mais velho e é assim', esse argumento de autoridade não cola mais.

Portanto, na tradição do Candomblé existe uma dinâmica para que o sujeito tenha sua própria opinião e até transgrida determinadas regras indo para o embate, apesar de toda hierarquia em que está inserido.

Por outro lado, percebemos a responsabilidade dos "mais velhos" pelos "mais novos" envolvendo riscos, uma vez que o Candomblé parece considerar a imprevisibilidade ao invés do controle (tão presente no homem ocidental). Para Lid.-5 sua postura é o não "[...] "sedentarismo" do pensamento generalizante [...]" (Pesq.-B, p.180). "Tudo, eu acho que tem que pesquisar, avaliar e se orientar" (Lid.-5, p.180). É uma postura responsável dos "mais velhos" diante seu próprio conhecimento e ancestralidade. Para a Lid.-3 (p.146)

Todos nós estamos aqui para [nos] lapidar na nossa história espiritual, (...) então, tanto nós vamos [nos] lapidar ao orixá, como o orixá vai se lapidar ao momento de hoje. É uma evolução. Então evolui também aquilo que o meu orixá não viveu, então ele está se adequando ao nosso novo padrão, então são duas lapidações, é uma eterna lapidação.

Espera-se tanto sabedoria dos "mais velhos" como também humildade. Pesq.-A questionando um pouco mais Lid.-3 sobre a questão da hierarquia no Candomblé obteve a ideia que ela está associada não a submissão, mas sim ao respeito e a humildade vivenciados no dia a dia, frentes às possibilidades do mundo.

Em outro relatório, Pesq.-B (p.165) pensando nas falas da Lid.-5 reflete que:

A humildade e o respeito não são apenas condições de uma convivência pacífica e saudável. [...] é o respeito que 'te dá essa elasticidade de agregar uma informação, de agregar uma determinada prática'. A humildade e o respeito permitem reconhecer as limitações de seu próprio saber e de sua própria experiência. [...] abertura para a infinitude do aprender na diversidade, que é 'a riqueza do Candomblé'.

Nas palavras da Lid.-5 (p.165):

O aprender é infinito. Se alguém tiver a prepotência de dizer assim 'Eu já sei tudo, eu já domino todo esse aspecto', seja ele da religião, seja ele em qualquer outra circunstância, é ilusório, porque todos os dias você aprende, você aprende com o mais velho, você aprende com o mais novo, sempre. Eu acho que a riqueza do Candomblé é exatamente isso, é essa diversidade, essa pluralidade que te dá condições de cada vez acumular e agregar mais conhecimento.

A experiência da aprendizagem nos terreiros parece dar oportunidade para que o sujeito na diversidade de conhecimentos, pessoas e situações, elabore modos de ser no mundo

a partir de si mesmo, e vinculada a uma realidade próxima, contextual, produz uma aprendizagem mais significativa.

4.2 A procura de si

Até aqui falamos de sujeitos na volta-se a si explorando a noção da experiência na vivência do Candomblé. Esperamos agora discutir a ideia de agência presente nos relatórios das pesquisas realizadas com as lideranças como: procura de si.

Um dos pressupostos de Touraine (2007) nos guiará nessa reflexão: a crença na razão e na ação social.

Não é uma crença que se funda na defesa de algum interesse coletivo ou individual, mas uma verdade sobre ela mesma. Segundo o autor,

O sujeito não é o ator privado de todo princípio exterior “objetivo” de orientação de suas condutas; ele é, ao contrário, aquele que se transformou a si mesmo em princípio de orientação de suas condutas. “Seja você mesmo” - é esse o valor supremo (TOURAINÉ, 2007, p.127).

Para Touraine (2007, p.125) uma indicação do sujeito visto por esse ângulo no momento “pós-industrial” da nossa sociedade é:

A morte de Deus não levou ao triunfo da razão e do cálculo, ou inversamente à libertação dos desejos; mas levou cada indivíduo a afirmar-se como o criador de si mesmo, como sendo a finalidade de sua própria ação, num movimento caleidoscópico onde todos os fragmentos do eu se chocam, se misturam e se destroem mutuamente.

O sujeito a partir das ideias do trecho acima, nos faz pensar em um cenário cheio de estímulos, informações e possibilidades, entretanto, contraditoriamente, o sujeito é chamado cada vez mais a agenciar construindo sua vida.

4.2.1 Energia – Agência: Singulares identificações em constantes fluxos energéticos

O Candomblé considera a pessoa como:

[...] um composto de múltiplos “pertencimentos” ou “participações” [...], um “enredo”, expressão que parece muito apropriada para designar o enleamento, o emaranhamento da pessoa em uma rede de fios, que a conectam a diferentes “fontes vibratórias”. É o que constitui a singularidade da configuração essencial (energética) da pessoa, sua “impressão digital” [...]. Essa composição singular da pessoa inclui um Santo “principal”, de que a pessoa é dita “filho”, outros Santos, “secundários”, e os Odús (Pesq.-B, p.167).

Um retrato apresentado pelo Pesq.-B (p.65) sobre a Lid.-1 nos fornece uma ideia da composição da sua Orixá “[...] guerreira, ligada aos ventos, raios e às tempestades” com a personalidade da Liderança. Pesq.-B relata o que chamou de duas intensidades da Orixá da Lid.-1:

Por ser apaixonada, Oyá está ligada mais aos deslocamentos do que às consolidações, está mais associada às revoluções do que às guerras. ‘É o Orixá das revoluções’, [...], ‘é o Orixá que muda as coisas de lugar através de seus ventos’ ou ainda “é tudo que movimenta, tudo que mexe com a inércia”. Mas é também o Orixá do desejo insaciável de saber. Oyá percorreu vários reinos e conviveu com vários reis, movida pela paixão, mas também pela sede de saber. Com Ogum, aprendeu a manusear a espada. Com Oxaguian, a usar o escudo. Com Exu, os mistérios do fogo e da magia. Com Oxossi, a caçar. Depois de Oxossi, ainda não satisfeita, com muito custo, convenceu Xapanã a ensinar-lhe algo, fosse o que fosse, e ele lhe ensinou a conviver com os eguns (espíritos dos mortos) e a controlá-los. Com Xangô, aprendeu a dominar o raio. Oyá não sabe permanecer em um único lugar, porque seu coração é insaciável, mas também porque é insaciável a sua vontade de saber. Oyá, aberta a todos os saberes, disposta a deixar-se capturar pelo outro, pelo saber do outro, por sua diferença e intensidade, a apaixonar-se para aprender e, depois, partir. É assim que Oyá fecunda o seu devir, buscando novas intensidades e saberes para gerar novos conceitos.

Acima, Lid.-1 se identifica com algumas características da Orixá Oyá: apaixonada, revolucionária, aprendiz, porém elementos de outros Orixás também vão compondo a identificação da liderança: Ogum – manuseio da espada, Óxossi – caça, entre outros. Ou seja, falamos não de identificação, mas de identificações múltiplas.

Percebemos também a presença dos Orixás influenciando não somente as descobertas das pessoas, mas também predisposições: aspectos que estariam “adormecidos”. Ou seja, pensamos que o sujeito no terreiro tanto está num movimento de construção de seu modo de ser, como também procurando outros modos de ser.

Os Santos são considerados entidades que regem a vida de uma pessoa junto com os Odús, porém não a partir da ordem da determinação, mas da possibilidade. A múltipla e diversa influência dos elementos dos Santos na vida de uma pessoa tem como consequência um tracejar, um Odú¹⁹:

[...] é um “rascunho” ou uma margem de ação, deixando largo espaço para a agência da pessoa, que é quem realmente traça sua vida, fazendo-se, assumindo o risco (o traço e o perigo) do desenho de seu próprio “destino”, negociando com os limites de seu próprio “rascunho” (Pesq.-B, p.172).

Ideia semelhante ao Odú é ressaltada pela Lid.-1 (p.84) quando fala sobre o legado:

¹⁹ Existe uma concepção que o Candomblé não faz nenhum tipo de convite, e/ou propaganda para que as pessoas ao menos conheçam ou frequentem seus terreiros. Falamos de um segmento da sociedade que pode ser inserido como parte do leque de religiões de nosso país e que ainda é hoje segregada e estigmatizada, tendo como pares religiões que controlam grandes meios de comunicação. Assim, segundo as lideranças as pessoas chegam ao Candomblé espontaneamente, possibilidade esta inscrita em seu Odú.

[...] é uma “margem” de ação e de escolha, não podem ser desfeitos, mas podem ser assumidos ou recusados, vividos desta ou daquela maneira, postergados ou antecipados, abrigando infinitas possibilidades.

Falar sobre Santos, Orixás, a partir do material que exploramos nos relatos, é falar sobretudo de energia. Para o Pesq.-B (p.166) as pessoas e as coisas “do mundo” nos terreiros estão a todo o momento em contato interno e externamente com as

[...] energias-agentes, que modulam e projetam fluxos de energia, produzindo diferentes efeitos “no mundo”, de acordo com sua frequência e intensidade. Os próprios seres e coisas “do mundo” têm, por assim dizer, um duplo energético, fluídico, o que quer dizer que são capazes de modular energias que são introvertidas e, ou extrovertidas, em sua relação com outros seres e coisas “do mundo” e com as energias-agentes extrassensíveis.

Afetando e sendo afetada pelas energias-agentes, Pesq.-B (p.167) compreende o “enredo” dos Santos vibrando nas pessoas como:

[...] aquelas energias que participam da “ordem daqueles que são os seus protetores, o protetor primeiro, que é o Santo de Cabeça, o segundo, que é chamado Ajuntó, terceiro, quarto, quinto”, havendo pessoas que têm “seis, sete, oito Santos”. [...] “vibrar” não no sentido estrito da incorporação, mas no sentido amplo de agir, de fazer sentir sua presença, sua intensidade.

Ainda,

[...] a pessoa está sempre “em trânsito”, sempre em relação, em situação de troca de energia com outros seres. A pessoa se move em territórios atravessados por muitos fluxos. Ela se relaciona com seres sensíveis, humanos e não humanos, e com seres extrassensíveis, humanos (Eguns) e não humanos (divindades). Todos esses seres projetam energias, energias moduladas, negativas e positivas. A pessoa pode ser o alvo dessa carga energética ou participar dela pela simples convivência com esses fluxos. A pessoa também introjeta a própria energia que projeta, porque, ao modular energia, ela modula a própria energia interna (Pesq.-B, p.179).

Pensamos o sujeito então, em meio a uma movimentação intensa de fluxos e circulações de energias.

[...] a pessoa não é um espaço fechado, mas um espaço aberto, um campo atravessado de energias, endógenas e exógenas, formadas no interior ou fora do que costumamos entender como as fronteiras que delimitam esse existente singular. A pessoa é menos um espaço com fronteiras, do em espaço co-implicado com o mundo por limiões. A pessoa é trânsito: o “ir”, “o vir” (Pesq.-B, p.179).

Um sujeito relacional. Sempre em contato com energias dentro de um campo. Essa passagem nos faz lembrar Ganguilhem (2009) pensando na inerente condição do sujeito em relação ao ambiente em que até mesmo para uma ameba (que não tem consciência de estar

viva): viver é preferir ou excluir, ou seja, nunca indiferente às condições da vida. É o sujeito se constituindo imerso em um emaranhado de relações.

Sobre a modulação, uma possível interpretação talvez seja a de que essas energias que atravessam e emanam do sujeito dizem respeito a sua capacidade de agência traduzindo-se em ações singularizadas.

O que caracteriza a singularidade dessa composição não é somente a pluralidade desses “pertencimentos” ou “participações”, mas também o fato de constituir uma “trama”, um “enredo” complexo de agenciamentos, que envolve “negociações”, em relação às quais cada agente modula sua ação. As energias vibram na pessoa não como uma energia única resultante de uma combinação de modulações e frequências, mas como uma pluralidade de agentes-energias que interagem em uma perspectiva ecológica, não totalizadora. Por outro lado, essa composição não é a mera justaposição de uma série de agentes-energias, mas sua relação ou suas relações entre si, uma pluralidade de agenciamentos reciprocamente orientados, de desdobramentos e ramificações reciprocamente delimitados e modulados, fazendo e participando de “um universo”, a pessoa, que se constitui, portanto, como um multiverso de relações (Pesq.-B, p.168).

Desse modo, percebemos que Pesq.-B falando em trânsito, em trocas energéticas, não se refere apenas a esfera intrapessoal de Lid.-5, mas também a interpessoal e social (fora do mundo religioso). Em um processo constante de configuração e desconfiguração da pessoa.

É nesse movimento, nesse ir e vir, que se geram “desalinhos”, rupturas de equilíbrio, ‘entre o seu eu e sua matriz’, entre a pessoa e as energias-divindades, entre a pessoa e seus “rascunhos de destino”, entre sua configuração corporal e energética e os seres e coisas do mundo com os quais a pessoa entra em relação, entre a pessoa e as energias não pertencentes à sua essência que ela arrasta consigo etc. etc. (Pesq.-B, p.178).

Como exemplo dessas possibilidades, Lid. -5 (p.178) fala:

Então, de repente, você está num determinado ambiente, você vai atrair uma energia que pode ser uma energia boa e pode ser uma energia ruim. Tem essa possibilidade de um agregar, de um carregar sobre os ombros uma energia que não é sua de essência, e, por isso, tem que alinhar.

O cuidado para o Candomblé tem como objetivo

[...] ajudar a criar condições para devolver a vida ao seu fluxo, para a vida fluir. Esse é o sentido fundamental do “realinhar”: “realinhar” é dispor novamente em “linha”, mas a “linha”, para o Candomblé, é fluxo” (Pesq.-B, p.183).

Uma concepção dinâmica de modos de ser em construção e não já preestabelecidos, como aqueles proferidos em discursos moralizantes vastamente encontrados em grupos diversos, como os religiosos.

Como nos diz Pesq.-B (p.69) através da sua interlocutora Lid.-1:

[...] “trocas de energias” como “trocas de vontades”, enunciando, por meio dessa identidade semântica vontade = energia, um ponto central de sua concepção: Orixás e seres humanos, a partir de suas paixões, afecções, sensibilidades etc., compõem uma vontade, um querer, que constitui, em si mesmo, um fluxo de Axé, que atua sobre pontos específicos do fluxo geral, de acordo com sua forma, intensidade, frequência, enfim, “modulação”, entrando em uma relação, troca, que é o que decide sobre os efeitos produzidos.

Enfim, nos terreiros as lideranças ressaltaram através das falas sobre os Santos e Orixás, uma gama de relações e possibilidades múltiplas de identificações, trocas e experiências. Falamos de um sujeito singular, ator, agindo na procura de si em um contexto múltiplo e diverso.

Acolher no Candomblé

Citamos outra característica dos terreiros encontrada nos relatórios: a capacidade de acolher das lideranças, pois o sujeito é acolhido em sua singularidade. É uma atitude em que o sujeito não é julgado por suas diferenças. A diferença faz parte da vivência, não é excluída. Uma ideia de padronização encontrada em outros grupos, é algo que parece ser distante da realidade no terreiro.

O primeiro pilar do acolhimento dentro dos terreiros é a atitude não discriminatória, a abertura para a diversidade e o respeito pela singularidade das pessoas. [...] todo terreiro tem “esse conceito de vivência” e de “respeito ao outro”. “Por isso”, ela remata, “ele é acolhedor à lésbica, ao homossexual, [que] é respeitado dentro do terreiro. Dentro do terreiro, não existe o medo, existe o respeito”. Para minha interlocutora, ainda que “pobre materialmente falando”, o terreiro tem essa “riqueza natural que outros espaços não têm (PA, p.89).

Cada caso é um caso pensando no cuidado expresso pelas lideranças, sem discriminação e preconceitos. Lid.-5 fala de dois tipos de singularidade, na tentativa de compreender não apenas singularidades individuais, como também contextuais.

a) a singularidade essencial da pessoa, “as informações de essência de cada um”; b) a singularidade circunstancial, transitiva, que se refere a um contexto biográfico específico, a um arranjo específico de relações com as energias, tanto com as que participam da essência da pessoa, quanto com outras energias, que a pessoa pode “carrear” em razão de escolhas e caminhos (Pesq.-B, p.169).

Sobre as singularidades individuais, citamos a fala da Lid.-1 (p.75):

Então é esse equilíbrio... E isso, para mim, é saúde mental, é trabalhar a autoestima, é saber que tu tem que olhar, saber que tu tem o teu tempo, tua capacidade. Tu não precisa se preocupar com a capacidade da [filha de santo que estava ao seu lado], com a capacidade e a potencialidade da [Lid.-1] ou

do amigo que estiver do lado, não. Tu tem que acreditar em ti, trabalhar a sua autoestima.

Já as singularidades mais contextuais, também são acolhidas: diferentes classes sociais, gêneros, raças, profissões, etc. encontram espaço no Batuque. Para Lid.-1,

[...] o terreiro poderia ser um “piloto para mundo”, porque “o terreiro era um espaço de acolhimento”, mesmo durante a escravidão: “Ele acolhe brancos, pretos, ricos, pobres, miseráveis, dignos, não dignos”. O acolhimento já é uma prática de cuidado e um procedimento terapêutico. Ele envolve, em primeiro lugar, um exercício de escuta e de atenção, com “muita conversa”: “A gente conversa, assim, como nós estamos conversando, conversa e faz uma pontuação de valores”. Esse processo é um dos instrumentos de diagnóstico, mas, nesse momento inicial, é, antes de tudo, um cuidado que visa a contribuir para o equilíbrio emocional da pessoa, além de ser um momento educativo, com uma “pontuação de valores” ou um compartilhamento de experiências, em que o papel educativo da Iyalorixá ou do Babalorixá decorre de sua condição de “mais velho” do terreiro [...] (Pesq. - B, p. 89).

Desde primeiro momento no terreiro parece existir um movimento das lideranças que utilizam os seus conhecimentos e rituais buscando por:

[...] saber sobre o que é mais saboroso para o indivíduo, sobre os eventos que são benéficos para os seus intestinos, sobre as situações sociais e relações que causam dano a seu estômago, sobre o que é “prejudicial na composição da existência”, sobre suas sensações no contato com as coisas do mundo, enfim, o saber sobre “as coisas mais mesquinhas e usuais” é valorizado e estimulado como objeto de cuidado e reflexão (Pesq.-B, p.175)²⁰.

Para uma das lideranças, existem problemas de saúde no qual enfatiza que “não dão conta”, como em casos de pessoas portadores de HIV, porém, independente da doença essas pessoas são acolhidas nos terreiros, pois Lid.-3 acredita que algum benefício o terreiro produzirá na pessoa.

A singularidade da pessoa é afirmada e é desejada. O ritmo da pessoa, a sua biografia, seu contexto existencial, sua ancestralidade, seus Santos e/ou Orixás, tudo é considerado. Pois é a partir do que ela tem de mais individual é que pode ser construído um caminho para sua experiência, para sua cura, processualmente, no caso de problemas de saúde. Para a Lid.-5 (p.168) o Candomblé “[...] é muito pautado nessas informações de essência de cada um”.

Segundo Lid.-1,

O respeito ao equilíbrio compreende aqui o acolhimento da diversidade dos indivíduos, de seus interesses e sentimentos singulares, de seus processos e ritmos de aprendizagem, porque “cada um tem seu tempo, tu tens o teu tempo de fazer isso, eu tenho o meu tempo”, de sua liberdade de perder e

²⁰ Esse excerto no relatório, vem depois do pesquisador citar um texto de Nietzsche (2013) chamado “O viajante e sua sombra”. Para Pesq.-B Nietzsche fala da dificuldade do ser humano em observar as coisas mais próximas, como o que faria bem ou mal para seu organismo. Contrariamente, nos terreiros para Pesq.-B, existe o fomento de saber aquilo que é bom ou ruim para si mesmo.

buscar seu equilíbrio, segundo o entendimento de cada um do que “é bom para mim ou é ruim para mim (Pesq.-B, p.78).

O respeito à singularidade representa também respeito à liberdade e a capacidade da pessoa se equilibrar (e a energia se renovar). A pessoa é cuidada de modo integral.

O cuidado é sempre abrangente, orientado para o ser inteiro da pessoa, em suas dimensões físicas, psicológicas, energéticas, espirituais. Ele não se volta apenas para um mal-estar específico. Ele compreende ações específicas sobre desconfortos específicos, como ebós, oferendas, banhos, rezas, dietéticas especificamente indicadas para o ciclo de um tratamento, fitoterapias etc. Ou orienta para ações específicas a serem realizadas fora do universo dos terreiros, por exemplo, no contexto da medicina oficial. Mas o cuidado é, antes de tudo, um processo de sabedoria, por meio do qual a pessoa começa a investigar em que intensidades ela tem investido cognitiva, emocional, afetiva e energeticamente em sua vida, se naquelas que “abastecem” sua vida, sua potência de pensar, de agir e de ser, de acordo com sua singularidade essencial, ou naquelas que “diminuem”, “desfiguram”, “obstruem” essa potência (Pesq.-B, p.182).

Através de suas práticas os terreiros podem ajudar a pessoa a desenvolver suas singularidades, relacionada às suas energias (potências), ou mesmo encontrá-las (talvez suprimidas outrora), e uma vez encontradas, afirmá-las.

4.2.2 Iniciação

Pretendemos explorar alguns dos elementos ritualísticos do Candomblé discutidos nos relatórios das pesquisas e que nos fizeram pensar na procura de si. Começaremos falando da Iniciação.

Para a Lid.-4, a iniciação geralmente acontece diante um chamamento de um Orixá. É o momento que inscreve a pessoa em uma realidade mais ampla considerando o contato de modo mais direto, por exemplo, com as energias-agentes discutidas anteriormente. Para essa liderança

[...] o processo de iniciação ocorre por desequilíbrio de saúde em que a medicina científica não consegue identificar as causas do sofrimento e os orixás pelos seus caminhos conduzem o filho em desequilíbrio ao espaço religioso para proceder ao ritual (Pesq.- C, p.129).

Sobre a própria iniciação, Lid.-5 a destacou como prática de cuidado. Para essa liderança na iniciação “[...] a relação da pessoa com a energia pode ser “amplificada”. Os assim chamados “assentamentos” de Santo são formas de amplificação das energias que a pessoa já carrega” (Lid.-5, p.182). Assim pensamos a iniciação não apenas como um cuidado, mas principalmente como um autocuidado.

E é um cuidar que não se assemelha a uma concepção de cura: como tirar o ente patológico (cirurgia por exemplo) e/ou inserir um ente de cura²¹ como os medicamentos. Algo que cuida no sentido processual (ampliação, lapidação, transformação, significação, orientação) a partir de agenciamentos envolvendo outra consciência.

A partir de seu interlocutor Lid.-05, Pesq.-B (p.182) nos diz que:

Essa amplificação não se resume, contudo, ao ato isolado do ritual, mas envolve um investimento cognitivo, emocional, afetivo, energético no território vivo dessa relação, é uma ‘amplificação dessa energia no sentido de aceitar para si ou de se dedicar ou cultivar aquela energia’. Essa amplificação é sentida, vivenciada, pela pessoa em diversos contextos existenciais, em que a presença dessa energia se torna mais nítida, concreta, através de suas “vibrações” e “emanações”, perceptíveis ‘no seu físico, no seu psicológico, no seu tudo’. A iniciação ‘é um processo de transformação’ e é, ‘por isso’ explica a [Lid. 05], ‘que a gente recebe inclusive um novo nome, por isso, tem um nome de batismo, porque é uma segunda vida’.

Pensamos que o trecho acima mencione a necessidade do autoconhecimento na iniciação para que ocorra a transformação. É um processo em que o sujeito pode entender mais do seu contexto e aspectos da sua historicidade. Ou seja, talvez a pessoa se aceite: reconhecendo seus limites e suas possibilidades e as mudanças aconteçam.

Segundo o Pesq.-B (p.183)

É importante enfatizar esse aspecto do processo, pois, geralmente, para os de fora do Candomblé, parece que a pessoa ganha uma “carteira de identidade” ou, pensando na pluralidade das relações cósmicas em que a pessoa começa a investir, “carteira de identidades”. Mas o processo é mais dinâmico e criativo, porque a pessoa não “ganha”, mas “desvenda”, entre saberes e sabores, e o que ela “desvenda” não são “identidades”, mas intensidades, campos de possíveis. Não é apenas a energia que “captura” a pessoa, a pessoa também “captura” a energia, para nela expandir-se, criando novas intensidades, novos conceitos de ser.²²

²¹ Sobre o processo saúde-doença no Candomblé, segundo Lid.-1 “[...] a “cura” não é a eliminação da doença, mas a compreensão da natureza profunda a que está vinculada e, em alguns casos, a iniciação, que envolve a intensificação e desenvolvimento consciente e voluntário de sua “orixalidade”, por conseguinte, da “causa” do suposto “mal”” (Pesq.-B, p.87). Lid.-5 complementa esse entendimento dizendo que o “[...] culto no Candomblé, ou a vivência desse processo evolutivo, não cumpre apenas o papel de evitar essas doenças ou prevenir-se delas, mas, também, de recolocá-las em outros termos na vida das pessoas. O que dá sustentação a esse reposicionamento é o entendimento de que esses elementos agressores não precisam ser necessariamente exorcizados, como parece ser o entendimento da biomedicina, como a ‘guerra contra doenças’ que muito a caracteriza” (Pesq.-B, p.150).

²² Acreditamos que o pesquisador nessa citação, quando fala em saberes e sabores se refere a um autor citado anteriormente no mesmo relatório chamado Gauthier (1999)*. Esse filósofo falou da necessidade da ciência em conseguir articular o que denominou de: saberes, sabores e sabedorias (sabor: relacionado as experiências antes de serem definidas por pensamentos universais; saber: conjunto de operações abstratas; e sabedoria: ligação do saber e sabor dentro de uma concepção ecológica). Essas ideias são discutidas em nossa opinião nessa citação, ressaltando a agencia da pessoa a partir dos sabores e saberes na vivência dos terreiros, mais especificamente, no ritual da iniciação. É o indivíduo produzindo sabedoria. *GAUTHIER, J. O que é pesquisar: entre Deleuze-Guatarri e o candomblé, pensando mito, ciência, arte e culturas de resistência. Educação e Saúde, anos XX, n.69, 1999, p.13-33.

Na iniciação a criatividade do sujeito é fundamental, pois não sendo enquadrada em um determinado modo de ser pautado por uma identidade fixa, rígida, conforme a citação acima, pode explorar um novo campo de possibilidades para construir e mesmo ampliar seu horizonte existencial e/ou dar outras interpretações para seus prazeres e sofrimentos.

Conforme Pesq. - B (p.95) a iniciação pode

[...] contribuir para a pessoa estruturar sua própria biografia, reconhecendo nela o seu próprio percurso de identificação com determinadas qualidades de seu Orixá, não no sentido de uma simples imitação, mas da construção singular de um espaço semântico de identificação com o Orixá.

Lid.-5 fala de uma “filosofia de vida” a partir do ingresso da pessoa no Candomblé, considerando seus aprendizados e experiências singulares.

Essa “filosofia de vida” é composta e compreende múltiplos territórios existenciais e semióticos, alguns dos quais acessíveis somente para o iniciado e, mesmo para este, apenas na medida em que percorre determinada “sequência de vivências” dentro da comunidade de terreiro (Pesq.-B, p.163).

E como já diz o nome, a iniciação, seja talvez apenas o começo de uma jornada na procura de si. É um movimento que apesar de anos já iniciada no Batuque, uma entrevistada diz continuar se perguntando o que é ser filha de determinada Orixá. Essa adepta estava junta com uma das lideranças no momento da entrevista e contribuiu dizendo que:

[...] até hoje está “descobrimo” “o que significa ser filha de Oxaguiã”. Essa “descoberta” não se resume a um estudo da mitologia dos Orixás, mas é também um processo de autoconhecimento ou de ressignificação de sua trajetória de vida: Hoje eu consigo entender, assim, que essa minha trajetória de luta, enfim, e de conflito, isso tem muito a ver com meu Orixá. A coisa de não se apegar materialmente também, de não estabelecer um vínculo com território. (...) Eu não diria inconstância, mas essa forma de ser, de não se apegar, de não se estabelecer” (Pesq.-B, p.95).

Pensamos a iniciação como um momento no qual a vivência da pessoa insere-se em um território novo e vivo, compartilhado por outras pessoas e divindades e que ao mesmo tempo, a faz aproximar-se de si mesma, possibilitando novidades, surpresas, através da agência e autoconhecimento.

4.2.3 Quizilas

As quizilas relacionam-se a algumas restrições das pessoas diante determinados alimentos, cores, comportamentos e situações, tanto para o indivíduo, como para uma comunidade do terreiro. Inicialmente, podemos pensar as quizilas relacionadas à mitologia dos Orixás. Numa perspectiva de eficácia simbólica:

As numerosas quizilas surgem dos repúdios dos orixás cuja individuação é feita a partir dos mitos: elas são referidas a elementos conectados com fatos negativos vividos pelos orixás e correspondem a paixões negativas que se concretizam como ojerizas, pois os orixás são energias desencarnadas, mas sensíveis às substâncias e aos elementos do mundo. O filho de santo não é unicamente treinado a respeitar as quizilas enquanto regras normativas exteriores à própria subjetividade; ele pode também passar a incorporá-las, manifestando, por exemplo, desgostos alimentares coerentes com os repúdios gustativos dos orixás que o influenciam, ou considerar, retrospectivamente, certos transtornos alimentares como sintomas de uma quizila do santo (BASSI, 2012, p.172).

Tentando compreender mais desse elemento do Candomblé, citamos Lid.-5 falando sobre algumas restrições diante “sua” quizila:

[...] como filho de Lemba, que equivale, segundo ele, ao Oxalá, na língua yoruba, ele deve “guardar” a sexta-feira, que “é o dia desse Santo, desse Nkisi”. Esse “guardar” traduz-se em um certo conjunto de cautelas rituais: o filho de Lemba “guarda a roupa branca, guarda, faz um resguardo, uma abstinência de sexo e de bebida alcoólica” e come apenas “comida branca”. Instado a descrever o que seria “comida branca”, meu interlocutor explica que se trata de um cardápio que exclui carne vermelha e pimenta, consistindo basicamente de arroz, peito de frango (apenas o peito é considerado “carne branca”), batata, feijão branco, farinha de mandioca e ovo. Mas há também certas restrições na condimentação, pois deve ser “um alimento que não leva alho”, apenas “azeite e cebola” e “pouquíssimo sal, porque, para quem é de Lemba, da linhagem de Lemba, o sal é uma das quizilas (Pesq.-B, p.169).

Para Pesq.-B (p.175) as quizilas não devem ter o entendimento de prescrições, mas sim, investigações relacionadas aos acontecimentos da vida do adepto.

Os mitos não fornecem “receitas” ou “prescrições”, mas pretendem desencadear reflexões sobre as consequências de determinados modos de conduzir a vida no contexto de uma existência real, concreta, singular, possibilitando a constituição de formas específicas de atenção e cuidado na vida cotidiana.

Um exemplo de como as quizilas não são prescrições, mas sim possibilidade de agência da pessoa no sentido de procura e afirmação de si, citamos uma conversa de Lid.-1 (p.82) com outras lideranças que contrariando uma quizila inscrita na mitologia de sua Orixá, come melancia sem problema:

Quando eu sentei e fui cortar, foi um gemido geral, assim: “Ah não!” Eu cheguei a me assustar e eu digo: “O que houve?” “Você não é de Oyá, de Iansã?” E eu digo: “Eu sou.” “Pois então. Filho de Iansã não pode comer melancia, é quizila”. Eu digo: “Bom, gente, tem dois fatores: ou eu estou com a minha cabeça trocada ou, comigo, a minha Oyá permite [...]”.

Portanto, existem quizilas dos Orixás conhecidas de antemão e outras mais pessoais, no qual a pessoa no Candomblé faz uma procura, experimentando e se responsabilizando por

suas escolhas, de modo singular, apesar dos impedimentos e cautelas, constituindo assim uma relação única com as quizilas e conseqüentemente com os Orixás.

Segundo interpretação do Pesq.-B (p.83), sobre o trecho citado acima, o processo que faz a Lid.-1 dizer “minha Oyá” se dá pois,

[...] não é a representação do Orixá que se emancipa de um núcleo simbólico compartilhado coletivamente, mas é o próprio Orixá que se individualiza na relação com as pessoas, diferenciando-se não de si mesmo, mas em si mesmo, acentuando ou ativando, seletivamente, seus múltiplos possíveis e intensidades e desenvolvendo, assim, uma existência múltipla, tão diversa como o número de seus “filhos”.

Desse modo, as quizilas possibilitam “[...] um outro campo de investigação para o indivíduo como agente [...]” (Pesq.-B, p.175) estabelecendo singularidade também nas relações dos sujeitos com outros sujeitos e coisas do mundo. Não são conhecimentos já preestabelecidos determinando a relação e ou mesmo a consciência da pessoa. Para Bassi, (p.175. 2012)

[...] é a eficácia que faz procurar as significações. É a partir dela, que a quizila se define; em lugar de representações prévias, temos eventos que constituem o foco para dar início à mobilização do processo de simbolização.

A quizila²³ demanda atividade do sujeito, uma investigação constante, pois algumas quizilas podem aparecer, serem amplificadas ou mesmo desaparecer durante toda a vida das pessoas. E existe a dimensão da corporeidade dando oportunidade de investigação e mudança comportamental frente às sensibilidades corporais.

Outras características já mencionadas do Candomblé como a humildade e respeito também perfazem as passagens nos textos sobre as quizilas, distantes assim de uma ideia de punição, ou castigo de um Orixá. É uma investigação não apenas daquilo que pode prejudicar a pessoa, como também aquilo que pode ser benéfico e gerar “[...] formas de atenção e cuidado para sua própria vida e saúde [...]” (Pesq.-B, p. 175).

As quizilas nos fazem pensar em quão distante estão elas do modo preventivista de algumas noções de saúde tradicionais. O que percebemos em práticas de saúde atualmente parece não passar pela construção do sujeito, no que pode ou não lhe adoecer, por exemplo. Na área da saúde, parece existir sempre um saber a priori, já estipulado, onde ameaças e/ou advertências e até mesmo citações de cenários catastróficos são apresentados pelos

²³ Como exemplo de manejo das quizilas nos rituais do Candomblé, Bassi (2012) fala que a prática do jogo de búzios relacionado as quizilas, oferece indícios aos consulentes em vez de símbolos pensado em uma causalidade, ou seja, a quizila como um sintoma cuja a problemática que a ocasiona deve ser investigada pela pessoa. Desse modo, as quizilas possibilitariam a construção da relação pessoa com seus interditos e orixás de modo único, baseado em suas vivências e contexto existencial.

profissionais de saúde aos pacientes, diante o não cumprir determinado regime, não se distanciar de certas substâncias, constituindo assim possivelmente uma relação baseada no medo, punição e culpa diante às coisas do mundo.

E ainda, percebemos em alguns profissionais e conseqüentemente práticas de saúde, a inexistência de diferentes modos de olhar para algumas substâncias e situações como as doenças. Diferentemente, pensando no sujeito a partir de uma realidade existencial, a experiência da pessoa com as quizilas pode resultar em investigações contextuais e conseqüências diversas. “Constituem, assim, formas de atenção e cuidado que transcendem a esfera corpo, abrangendo a vida como um todo” (Pesq.-B, p.174). Ou seja, algo em princípio ruim, pode trazer benefícios para as pessoas.

4.2.4 Jogo de Búzios

O jogo de búzios também chamado de ifá é uma das principais “portas de entrada” ao mundo do Candomblé. Para Pesq.-C, (p.128) é um momento de consulta envolvendo vários procedimentos como:

[...] conhecer os orixás que compõe o consulente; escutar a problemática que envolve a ida do consulente a este espaço religioso; traduzir e interpretar as mensagens do mundo imaterial, informando sobre o problema que aflige o consulente; e, aconselhando sobre os possíveis acontecimentos ruins anunciados e as cautelas que deverão ser providenciadas para reequilibrá-lo, e qual seria o melhor caminho a seguir.

O jogo é uma forma das pessoas “de fora” do Candomblé terem contanto com Mães e Pais de Santo, inclusive procurando ajuda em questões relacionadas ao processo saúde-doença. É um momento em que também a pessoa pode saber mais de si.

Sente-se para um oráculo, que é o jogo de búzios (...) A pessoa vai entende como ela é, qual é a espiritualidade dela, qual é o tabu dela [as quizilas espirituais do primórdio da espiritualidade], o que ela pode ter, o que é permitido e o que pode denegrir a espiritualidade dela e. Então, ela vai sair daqui com esse conhecimento também (...). Cada um sai com a sua informação para se melhorar (Lid.-3, p.148).

Sobre o Candomblé promovendo mudanças nas pessoas “de fora” através do Jogo de Búzios, citamos Goldman (2003) e a sua reflexão como pesquisador no campo: ele modificou sua maneira de ver e perceber o Candomblé através da não redução dos elementos que apareceram na sua experiência, mesmo estes por vezes, demonstrarem ser incompreensíveis com sua visão de mundo, deixando-se afetar pelo que sentia por mais distante que estava de certos eventos (os tambores dos mortos). O sujeito carrega suas referências e representações

que serão confrontadas de algum modo, mas o importante para esse autor é preservar a pluralidade dos elementos, além da aceitação da própria incompreensão. Esse movimento pode vir a compor um sujeito com olhares e existências diferentes (como exemplo, a importância dos tambores dos vivos para Goldman, tidos como de menor importância outrora). Ou seja, por mais que discutamos como “de fora” alguns dos elementos presentes no Jogo de Búzios, acreditamos estes serem limitados frente a outros diversos elementos desconhecidos desse momento não citados, mas que podem sensibilizar e transformar os “de fora”.

No repertório das práticas do Candomblé que incluem o jogo, o papel do Pai ou da Mãe de Santo segundo Pesq.-B (p.185), relaciona-se à

[...] qualidade de tradutor e hermeneuta, combinando os saberes teóricomíticos, as informações energéticas traduzidas na grafia simbólica do jogo oracular e os saberes e sabores compartilhados na sabedoria do diálogo lógico, indutivo, dedutivo (às vezes, até matemático), afetivo, sensível e sensitivo com o consulente.

Segundo Pesq.-B (p.172), no momento do jogo tanto o consulente é olhado, como também seu contexto. E existe a referência do consulente participar do processo ativamente.

O repertório mítico é acionado como um instrumento hermenêutico para a leitura de uma situação que é sempre singular; em outras palavras, tem um valor heurístico, não descritivo, de modo que a pessoa não é encaixada no referencial, mas este é adaptado ou modificado na interpretação de cada caso singular, a partir de “testes” e observações cotidianas conduzidas pela própria pessoa.

O jogo abarca um conjunto de ensinamentos e procedimentos que o Pai e Mãe de Santo aprenderam ao longo de sua vivência. Porém, existe também a dimensão experiencial e relacional que faz o momento do jogo único vivenciado no presente. Segundo Lid.-5 (p.185), agrega-se ao jogo “[...] a sua experiência, sua habilidade, seu conhecimento, e a sua vivência”, pois, [...] em função do que você viveu, em função do que você já atendeu ou os mais velhos já atenderam e você participou, você vai ter um canal”.

Para Pesq.-B (p.92),

O búzio é um “jogo matemático”, mas seus resultados precisam ser interpretados. Os saberes transgeracionais (coletivos) a respeito do jogo permitem identificar um resultado que precisa ser transposto ou traduzido para o contexto singular do consulente. Essa transposição (interpretativa) depende da “expertise” do diálogo na entrevista com o consulente e da “expertise” da “intuição”, a qual compreende não somente a comunicação com agentes imateriais, mas também a experiência. Por isso, é que [Lid.-1] também diz que o jogo de búzios é um “diálogo de sabedoria”.

Assim, além da experiência da liderança no jogo de búzios o momento vivencial e a singularidade das pessoas são fundamentais

[...] permitindo ao consulente, assistido pelo Pai de Santo ou Mãe de Santo, contemplar a si mesmo e a sua vida, no processo de “revelar um determinado contexto”. Mas decorre igualmente da complexidade de “cada caso, cada pessoa, cada situação” e da existência de necessidades diferenciadas de atenção (Pesq.-A, p.184).

Uma possível consequência do jogo para a pessoa refletindo sobre sua existência pode inseri-la em uma “rede” relacional mais abrangente:

A ocupação de controle que cada um pensa ter sobre o que faz ou tem a intenção de fazer [...], [...] convocaria o adepto ou o consulente a ver-se de outro modo na sua relação com o mundo. Teria de ver-se como parte de um todo que opera por meio de convocações e desígnios que, uma vez acolhidos, se mostrarão como o caminho para melhorar a si mesmo e aos outros (Pesq.-B, p.154).

Lid.-5 estipula um prazo de 90 dias até que outro jogo possa ser realizado também como uma forma de cuidado, visando a não dependência da pessoa ao processo.

Há uma motivação ético-pedagógica na estipulação desse prazo, que tem, como uma de suas finalidades, evitar que a pessoa “se fanatize”, que desenvolva uma dependência em relação ao jogo que a impeça de reconhecer-se como sujeito de suas próprias escolhas, a assumir a responsabilidade pela construção de sua própria trajetória, de sua vida (Pesq.-B, p.176).

Ou seja, é um ritual que envolve também o fomento da autonomia e a agência da pessoa: “[...] dentro do seu livre arbítrio, dentro das suas condições, providenciar uma solução” (Lid.-5, p.177). Lid.-3 (p.158) complementa:

Se você se conhece, você se respeita; se você se respeita você, sabe o que lhe faz mal, o que pode lhe prejudicar, quais são os seus tabus, e quais os seus dogmas. A saúde é o bem-estar do espírito com a matéria e com o seu bem viver através das suas ações [...].

Difícil pensar em uma maneira com o outro semelhante, ao olharmos para nossas práticas instituídas de saúde uma vez que é sempre um movimento no qual o paciente sempre espera dos profissionais de saúde, e não a partir de si e/ou do momento vivenciado, respostas para seus problemas.

Lid.-5 (p. 177) fala sobre consequências indesejadas na não mobilização da pessoa diante o Jogo:

Não procurou, não providenciou, não se mexeu? “Ah, não, não acreditei”. Isso vai passar, vai passar, vai sumir e pode até desaparecer aquele desconforto, mas um outro vai surgir, porque aquela energia só foi adormecida. Ela viveu aquele ciclo dela, mas vai iniciar um novo ciclo, acumulando um pouco mais de negatividade.

O Jogo de Búzios se torna uma oportunidade para a pessoa se responsabilizar por suas escolhas e condição no mundo. A ajuda aos problemas pode fazer a pessoa sair de uma “repetição”, pois contrariamente a área biomédica, o Candomblé parece não focar em um sintoma, uma queixa, um relato, mas sim na existência das pessoas de modo integral e o fomento da sua autonomia.

4.2.5 Ebó

Começamos essa discussão com uma passagem dos relatórios no qual Lid-1 (p.95) cita um diálogo com uma pessoa qualquer, e pelo que entendemos, o assunto envolveu a decisão sobre a passagem de um Ebó frente a uma problemática de saúde. A pessoa disse para a Lid.-1: “Ah, eu preciso passar isso”. E Lid.1 respondeu: “Como é que tu sabe que tem que passar isso?” “Ah, tem que passar”. Então, pode, pode acontecer, e é comum acontecer”. Ou seja, a partir desse pequeno diálogo, pensamos que em rituais do Candomblé como o Ebó a participação da pessoa é ressaltada: do diagnóstico a escolha de qual procedimento é mais indicado para seu problema, encontramos a participação do sujeito nos próprios processos.

O que é um Ebó? Segundo o Pesq.-B (p.186):

O ebó é uma troca de energias. A pessoa tem um determinado desconforto, de ordem qualquer, ela vai passar um ebó, exatamente para tirar aquele desconforto, passar aqueles elementos e depois esses elementos são conduzidos para um local de serviço, todos com orientação.

Dentro da constituição de um Ebó, como vimos citado acima pode existir oferendas com função de “[...] reabastecimento” (Lid.-5, p.185). E o papel da liderança do Candomblé:

[...] não é apenas dar uma receita, mas também construir um sentido dentro de um diálogo. O que não quer dizer que não se queira chegar “numa receita, numa orientação: tem que ser por este caminho, por este e dessa forma”, ou seja, chegar à indicação de um procedimento terapêutico, de uma ação ritual específica, “filtrada”, “afunilada”, construída a partir da orientação das energias (Pesq.-B, p.186).

O Ebó traduz-se numa orientação a partir da mobilização de conhecimentos complexos, pois os diferentes tipos de Ebós não operam com os mesmos tipos de energias e de elementos. Um Ebó é a combinação de energias de diferentes elementos.

Enfatizando a importância da construção de sentido dentro de um diálogo e mesmo da vivência dos ensinamentos do Candomblé, Lid.-5 (p.187) adverte que:

[...] tolo aquele que acha que pode entrar na internet” e extrair de lá uma receita, “ebó para isso, amarração, consiga o seu amor em três dias, não sei o quê”. [...] cada um é um. “Não adianta só saber as receitas; no Candomblé, não adianta”, não só porque “existem 400 tipos de ebós de saúde”, mas também porque, “para aquela pessoa, além disso, disso e disso, você tem que pegar essa cinza queimada e soprar no final.

Pensando o Ebó voltado para a saúde da pessoa, entendemos como uma orientação voltada à percepção da pessoa nos quais aspectos de sua vida talvez tenham passado despercebidos, possibilitando assim uma ressignificação e ampliação da condição existencial e das alternativas:

[...] um ebó não necessariamente pretende ser uma “cura”, no sentido que damos comumente ao termo, ou seja, de uma restauração de um estado anterior. A negatividade de um Odú, por exemplo, pode indicar territórios existenciais que demandam a atenção da pessoa, possíveis modos de ser, relações, escolhas etc. que pedem uma revisão ou que precisam ser reabastecidos ou intensificados. O ebó pode ter, portanto, nesse caso, o sentido de uma “restauração” temporária (positivação do Odú), enquanto a pessoa procura “realinhar” dimensões de sua existência que estão em “desalinho”. Aliás, o “realinhamento” realizado por meio do ebó é sempre integrado a um processo mais abrangente de orientação, voltado para outros territórios da existência da pessoa que apenas podem ser “realinhados” pela intervenção da própria pessoa que procura “essa saúde de pensar, essa saúde de agir”, que é o fundamento do conceito de “saúde plena” do Candomblé (Pesq.-B, p.187).

A citação acima também nos faz pensar na ideia de que o Ebó considera eventos indesejáveis (negativação de um Odú) como importantes para a vida da pessoa, e não como uma prática com objetivo exclusivo a superação desses obstáculos. No mínimo talvez, no Ebó exista a possibilidade de construção de sentido em passagens não percebidas, ou mesmo, distantes das pessoas. Possibilitando assim, a positivação do seu Odú.

4.3 A afirmação de si

4.3.1 Diversidade de modos de saber e ser

Os relatórios das pesquisas nos mostram que a sabedoria do Candomblé se dá agregando saberes a partir da diversidade. As lideranças do Candomblé, em vários momentos, enfatizaram o quanto conhecimentos como o biomédico devem ser considerados, por exemplo. E não apenas diversidade de conhecimentos, mas também de modos de ser.

O posicionamento da Lid.-4 (p.134) quanto às práticas de saúde instituídas é categórico:

Aí quando eu termino de jogar [os búzios] eu digo: “Olhe, o Orixá está falando que você está com problema de saúde: já foi ao médico?” A pessoa diz: “Olha [Lid.-4], eu já fui ao médico”. Se não foi ao médico, eu digo: “Vá primeiro ao médico, porque saúde é uma coisa muito séria”. (...) De repente o problema não é curável dentro das minhas práticas (...). Eu digo primeiro: vá ao médico minha filha; faça os exames e volte aqui. Até lá vá tomando esse chazinho aqui, toma esse banho, até lá!

Olhando para as práticas instituídas de saúde, o que percebemos é uma postura contrária. Ferretti (2003, p.27) cita o comentário de um profissional de saúde no qual fala do preconceito em seu grupo ao não considerar a sabedoria popular, relacionada às religiões de matrizes-africanas:

Há muitos anos, um médico, que acompanhava uma pessoa agonizante na Casa das Minas, me explicou que não é fácil para um médico realizar pesquisa sobre medicina popular ou utilizar seus conhecimentos, sem ficar malvisto pelos colegas, pois os médicos costumam dizer que dão frequentemente atendimento de emergência a pessoa gravemente intoxicadas por purgantes, administrados por curadores e outros especialistas da medicina popular, e costumam considerar tudo o que é relacionado com medicina popular ou alternativa como credice, superstição, mistificação e exploração da boa-fé.

Diferentemente, para Lid.-2 (p, 59): “Eu faço esse enfrentamento no sentido de que ela [a biomedicina] não respeita os outros saberes. E, ao contrário, eu respeito todos os saberes, eu tento. Pelo menos, eu busco respeitar todos os saberes [...]”.

Para essa liderança (Lid.-2, p.59)

O Muquixe Kavungo, Insungo, Quingondo, senhor da Terra, é autêntico para curar, para levar as doenças. Para isso não preciso recorrer a São Lázaro e nem ao Obaluaê, nem a Omulu, e talvez nem à medicina, à biomedicina (...) Mas não quer dizer que eu vou dizer para a pessoa: “Olhe, como eu tenho um Kavungo aqui, você vai largar todos os seus remédios. E não vá mais no médico, porque eu tenho uma divindade aqui que é o senhor que leva as doenças”.

Lid.-1 (p.68) fala de uma postura de respeito prevalecendo frente aos outros conhecimentos: “A gente não quer fechar igreja nenhuma, não quer brigar com religião nenhuma [...]”.

Uma reflexão do tipo – a religião, assim como a medicina, não pode dar conta de tudo – pode ser encontrada nas falas das lideranças. E tanto a religião, como a medicina, são conhecimentos postos “ombro a ombro” no sentido da não colonização²⁴ no Candomblé: “Os

²⁴ Pensando sobre essa questão, autores como Oliveira (2014, p.63) baseando nas ideias de Frantz Fanon (1979)* propõe que a colonialidade não incide apenas nos saberes, mas na própria condição da existência do ser. Os povos colonizados “fogem de si, e buscam ser o colono”. “Segundo esse autor mulheres e homens colonizados devido à privação em que vivem, estão relegados ao próprio destino, que se associa a condição da não existência. Por isto, são alimentados por sentimento de inferioridade, pois a vida que eles têm comparada à do colono, lhes trazem sentimentos contraditórios que em nada ajuda na valorização de sua

saberes se interagem e podem, sim, conviver sem nenhuma hierarquização e sem achar que ninguém tem que ser culpado porque não foi curado no rito ou que a medicina é culpada porque não deu conta de uma demanda” (Lid.-2, p.58).

Agregar” é um verbo conjugado diversas vezes [...]. Ele aparece como dispositivo da “elasticidade”, da “flexibilidade”, da disposição do Candomblé para absorver novas realidades, um dispositivo da abertura do Candomblé para a diversidade e para “ecologizar” saberes. Indagado [Lid.-5] sobre a possibilidade de formas diferentes de viver conviverem harmonicamente [...], [respondeu:] “[...] o exemplo disso é uma comunidade de Candomblé”, observando ainda que “lidar com a diferença” é “a grande sabedoria da africanidade (Pesq.-B, p.165).

Assim, um espaço onde se agrega conhecimentos diversos, é um lugar onde existe convívio com a diferença produzindo outros modos de existir. O outro (sempre diferente), singular, ocupa um espaço central.

A religião tem necessidade de evoluir os seus adeptos, ele tem necessidade de mostrar o predicado de cada um. O que é negativo para outro é positivo para um. A gente não faz uma mudança da pessoa; ao contrário, a gente auto-afirma pessoa quem ela é. Então o predicado dela, para muitos, pode ser uma arrogância, e, às vezes, a arrogância daquela pessoa é o predicado (...) uma pessoa, exemplo, uma pessoa de Xangô, ela ter por excelência a arrogância. Então ela pode ser arrogante dentre de uma disciplina de humildade (Lid.-5, p.148).

O respeito à individualidade da pessoa passa por todas as dimensões do Candomblé.

Essa capacidade é uma possibilidade dada pelo próprio “sistema” organizador da experiência no Candomblé, que, como vimos, é uma filosofia de vida aberta para a diversidade, para a pluralidade dos modos de ser, para a singularidade e para a infinitude do aprender nessa diversidade (Pesq.-B, p.187).

Para Lid.-1 (p.66), desde a sua formação o Batuque e as suas várias formas de cultuar os Orixás e as suas várias nações com suas denominações próprias dos seus elementos é exemplo dessa diversidade. Começou “[...] como uma “troca de sabedoria desse povo africano”, uma “mistura de etnias”, uma “mistura de culturas” que gerou “essa diversidade de formas de cultuar o Orixá, através da sua língua, que é a sua identidade”.

Outro aspecto da diversidade no Candomblé é quando pensamos a importância ecológica que encontramos em toda uma tradição de respeito relacionada aos elementos da natureza, ao meio ambiente. Lid.-1 (p.68) fala da importância da natureza: “Nós não religamos nada, nós somos Natureza”. “[...] o Axé, que é a própria Natureza em seu fluxo

estima. A condição material de todos os homens e mulheres que foram massacrados pela colonização, só os levam ao caminho da negação de si próprio e na vontade de ser o outro” (Oliveira, 2014, p.62). Ainda, diante essa colonialidade do ser, os estudos pós-coloniais pressupõem então que a colonialidade, mesmo depois da colonização, permanece, concebendo um modo de entendimento do mundo e das pessoas, unívoco e excludente. E o pior, produzindo um indivíduo inferiorizado em sua relação com o mundo, com o outro, e com si mesmo. * FANON, F. Os Condenados da Terra. 2ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

contínuo e em suas individualizações, materiais e imateriais. O Axé [...], “quer dizer força vital”, é “a energia cósmica da Natureza” (Pesq.-B, p.68).

Lid.-1 nos dá a dimensão da importância do meio ambiente para ele:

A qualidade dos alimentos e a qualidade de “nosso habitat” condicionam a qualidade da vida humana. A degradação ambiental redundando no “encurtamento” do campo existencial humano. [...] efeitos ainda desconhecidos, reduzindo o universo de possibilidades dos seres humanos na produção de sua própria vida (Pesq.-B, p.77).

Ainda, a cosmovisão no Batuque a partir da mitologia dos Orixás explicita a importância do cuidado com o meio ambiente, pois é próxima a relação dos Orixás com os elementos da natureza na manutenção da vida.

Trata-se aqui apenas dos efeitos imediatos da degradação do meio ambiente. A ruptura do “equilíbrio do ambiente”, que “é uma visão de mundo africana”, carrega um potencial destrutivo de larga escala, que pode resultar na extinção da humanidade. Por enquanto, a Natureza responde com a “revolta”, que não é meramente o efeito das próprias alterações provocadas pela ação dos seres humanos no meio ambiente material, mas também o efeito do agenciamento dos Orixás, que sinalizam a necessidade de refazer o equilíbrio rompido. “A Mãe Natureza nos dá algumas coisas, alguns sinais”, [...] que, em outro momento, diz ainda que “a Natureza está gritando que nós temos que ter uma nova forma de civilizar o nosso povo, um [outro] modelo civilizatório”. Mas, se não desenvolvermos a capacidade de alterar a rota “civilizatória” a tempo, a resposta dos Orixás pode ser o abandono da humanidade, como lembra minha interlocutora, temerosa do abandono da maternidade de Oxum, “senhora das águas”, que, para permanecer entre nós, “tem que ser respeitada” por meio do respeito aos ritmos de equilíbrio do elemento natural a ela vinculado (Pesq.-B, p.77).

Acima, existe a referência do sujeito que em seu modo de ser e viver, constrói como princípio o equilíbrio do meio ambiente como imprescindível à vida.

Os terreiros dispostos nas periferias das cidades devem-se não apenas as questões sociais, como também, desse maneira, seus adeptos podem se aproximar da natureza, de rios, matas e florestas. “Particularmente, as folhas têm papel crucial no tratamento e por isso os Candomblecistas são altamente afetados pelo desmatamento e pela urbanização desenfreada” (MOTA E TRAD, 2011, p.335). Esmeraldo Paz (2015) ressalta a herança africana sobre a medicina popular no Brasil, principalmente quanto ao uso de plantas medicinais, prática esta disseminada desde tempos da colônia em várias regiões do país até os dias de hoje.

Como exemplo da importância da preservação nos modos de ser do Candomblé, citamos uma passagem na entrevista com Lid.-4, referindo-se a uma área de preservação ambiental que ajudou a fundar perto do terreiro onde é Mãe de Santo.

É sabido que há nessa Mata, plantas e ervas raras que são fundamentais para determinados rituais religiosos e de cura. Folhas que nem todos os terreiros

têm condições de adquirir, dado a escassez dos espaços públicos para plantio e quando encontrado, geralmente, são em espaços de preservação que não autorizam retiradas de folhas (Pesq.-C, p.121).

Assim, essa relação com a natureza pode ter como resultado a produção de diferentes agenciamentos não-hegemônicos:

Afinal, ao se considerar, por exemplo, a centralidade dos elementos da natureza no culto do Candomblé, facilmente pode-se perceber uma alternativa ao modo de ser “civilizado” do ocidente capitalista de dominar a natureza, desde o século XVII, pelo menos, até a década de 1970, quando desastres ambientais ocorreram em todas as partes do globo (Pesq.-A, p.153).

Pesq.-A fala de sua percepção sobre o conhecimento do Candomblé relacionado à natureza, diante de um mundo tão *hi-tech* como o que vivemos atualmente. Temos a impressão de que por mais que existam diferenças, as demandas ambientais são uma pauta comum entre os Candomblecistas. Afirmar a importância à diversidade e o meio ambiente, é afirmar o próprio Candomblé.

A aplicabilidade, no presente, dos conhecimentos adquiridos junto à natureza e aos ancestrais, que caracterizam sobremaneira o Candomblé, e a despeito de todo o desenvolvimento dos saberes, tecnológicos ou não, que se deu ao longo do tempo, é o que parece manter a coexistência dos diferentes processos civilizatórios a que chegamos interpretando os depoimentos [...], ainda que, para ele [Lid.-2], tudo apareça encadeado em um único processo evolutivo (Pesq.-A, p.152).

A coexistência dos vários saberes e a individualidade de cada pessoa dentro da diversidade do Candomblé, nos faz pensar na importância dos Direitos Humanos para o sujeito, segundo Touraine (2007). Para o autor é necessário uma afirmação universal concebendo a todos os indivíduos, independente de seus atributos econômicos, sociais, políticos e culturais, direitos iguais. Um deles é o direito de ser humano, ou seja, de ser e pensar diferente mas compartilhando um meio ambiente em comum.

Desse modo, a vivência no Candomblé fomenta um projeto de vida. Dentro do terreiro, a pessoa pode ter a chance de significar sua vida a partir dos conhecimentos e práticas que dialogam com seu passado, presente e futuro. E futuro certamente, determinado pelo modo como estamos vivendo no presente.

O Candomblé mantém viva uma parte da história de nosso país, refletidas nas mazelas sociais no qual todos estamos todos inseridos de alguma forma. A liderança participa de uma comunidade, o que contribui para a formação de um sentimento de pertencimento minimizando assim algumas dificuldades. Seu território existencial pode ser ampliado dessa forma.

Segundo o relato de Lid.-4 sua vivência no Candomblé possibilitou um projeto de vida que não envolveu interesses apenas na dimensão individual, como também, um trabalho que pode contribuir à sociedade.

[...] sua trajetória e não construiria outro “projeto de ser no mundo” que não seja como Mãe de Santo. Ainda que, no seu discurso, fiquem patentes os desafios, algumas queixas de ingratidões sofridas e as tentativas de fugir a este “destino”. Estas tentativas deram-se pela grande responsabilidade que considera exercer tal função, a saber, de “cuidar de almas”. Isto porque, para ela, sacerdote e sacerdotisa de matriz afro-brasileira são médicos de almas, no sentido amplo do termo cuidar, acolhendo em seus terreiros adeptos e não adeptos da religião, filhos(as) de santo ou não (Pesq.-C, p.119).

Quando falamos nas energias que tanto perfazem as falas das lideranças, muitas vezes são citadas considerando a relação com o “território existencial” da pessoa. Ou seja, é um conhecimento considerando o lugar onde a pessoa vive, as dificuldades que enfrentou e enfrenta, seu trabalho, a família, as suas interações e a natureza.

O projeto existencial baseando-se nesses conhecimentos, no qual pauta a trajetória dos indivíduos diante as suas possibilidades, contribui para o sujeito ter escolhas mais significativas e responsáveis.

É um processo de autoconhecimento, em que a pessoa se reconhece como participante de diversos territórios, de diversas energias-agentes, que também participam dela, energias (intensidades) e “rascunhos de destino” (potencialidades e oportunidades), dentro dos quais a pessoa pode encontrar seu próprio caminho, sua própria potência, sua própria intensidade (Pesq.-C, p.182).

Enfim, pensamos que no Candomblé o sujeito caminhando a partir das próprias possibilidades em um ambiente diverso, olha e constrói sua realidade almejando um futuro melhor para si melhor e conseqüentemente para a comunidade onde vive.

4.3.2 Resistência política e uma alternativa a nós

Nesse tópico do nosso trabalho, retomamos uma fala de Barros (2015)²⁵ sobre a sua percepção de que nem nas políticas públicas de saúde como as Práticas Integrativas e Complementares de Saúde as religiões de matrizes-africanas tiveram espaço. Pois, para Barros, as práticas de saúde inseridas em concepções mais holísticas que envolvem aspectos da espiritualidade entraram na área da saúde pública por meio das tradições orientais (Medicina Tradicional Chinesa, como a acupuntura, *tai chi chuan*, entre outras, por exemplo).

²⁵ Nelson Filice de Barros, (Informação verbal). Seminário Internacional: Mães, Pais e Saúde: a experiência do cuidado em comunidades de Terreiros. Campinas: FMC, 2015.

O racismo institucional, o racismo de maneira geral, histórico, não debatido com a sociedade e negado muitas vezes, somado a intolerância religiosa, a desigualdade social, fornecem-nos um cenário difícil de ao menos imaginar, como o Candomblé sobreviveu, sobrevive e cresce²⁶ em nossos dias. É difícil pensarmos em criatividade sem a existência da liberdade de ser, de existir e de pensar. Porém, percebe-se que apesar de todos esses obstáculos, os Candomblecistas não se veem apenas como vítimas, mas sobretudo como sujeitos, construtores da própria história.

Um relato nítido quanto à intolerância religiosa, foi dado pela própria Pesq.-C (p.137) a partir de situações em sua ida ao campo para entrevistar a Lid.-4.

Quando fui realizar o primeiro campo de estudo lá, fiquei hospedada no bairro dos Bancários, próximo a Praça da Paz, onde funciona uma frota de táxi. Ao me dirigir ao taxista para chegar ao terreiro perguntei se ele conhecia o endereço de destino e logo falei que se tratava do Terreiro de Candomblé da [Lid.-4]. Eis que o taxista responde: - “Não levo para terreiro de macumba não! Aproximei de outro: - “Não conheço esse endereço! Até que atravessei a rua e abordei outro taxista, não mais mencionando o destino. No caminho apontei alguns pontos de referência que a Mãe Lúcia havia indicado por telefone.

Na entrevista com Lid.-4, existem vários depoimentos de situações de racismo e intolerância vividos por essa liderança em diferentes situações e contextos como: no hospital, no aeroporto, no avião, no supermercado, no restaurante, no Abastecimento de Água da cidade, nas lojas.

[...] a intolerância se tornou uma epidemia que tem afetado a saúde do povo de santo. De fato, é uma luta desigual. As religiões afro-brasileiras encontram dificuldades de serem legitimadas perante o Estado e pela sociedade, que não reconhece a diversidade religiosa do país e os sujeitos/vitimizados tem que estabelecer, por vezes, lutas solitárias ou criarem estratégias de sobrevivência (Pesq.-C, p.141).

Algumas das consequências desse contexto na vida das pessoas, segundo Pesq.-B (p.76) entrevistando Lid.-1,

[..] não se circunscreve às repercussões diretas sobre a saúde “física” dos indivíduos, mas se estende, inclusive, sobre as dimensões “imateriais” de sua existência. Isso sugere que a desigualdade social não deve ser vista apenas em termos de seus resultados materiais, mas também em relação às suas repercussões sobre o modo como os indivíduos se percebem (“autoestima”) e sobre a possibilidade de construir subjetividades ou modos de ser em que

²⁶ Uma discussão nesse ponto, foi realizada por Nogueira (2015, p.45). A partir de uma pesquisa etnográfica, esse autor fala sobre a adesão ao Candomblé “[...] por parte de sujeitos das camadas médias e altas da sociedade”. Para esse autor essa é uma tendência recente, necessitando de estudos a respeito. Entretanto essa adesão “Contrapõe-se ao pertencimento tradicional nas religiosidades afro, por parte da população negra das camadas populares, que vêm declinando com o avanço do neopentecostalismo, segundo os dados do censo (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2012)”.

os indivíduos possam buscar, em sua diferença e com autonomia, suas próprias formas de equilíbrio.

Somente na década passada é que o Governo Federal instituiu a Política Nacional da Saúde Integral da População Negra (2007). Quando olhamos para dados como os apresentados por Cavas e D'ávila (2013, p.02) referindo-se a desigualdade social em nosso país, os índices da população negra em situação de pobreza absoluta são os maiores, considerando que essa parcela da população em nosso país é maioria.

Para Santos (2015)²⁷ da área da política anti-desigualdade racial do Ministério da Saúde, existe uma hedionda quantidade de mortes (na maioria por causas externas, como as violências) de jovens negros no Brasil, pondo em risco a existência do negro enquanto raça no futuro se essa situação não se reverter rapidamente. É uma situação perdurando desde a época escravagista até os dias de hoje. Ou seja, existe pouca mudança quando se fala em direitos básicos da população negra. E se existem mecanismos contribuindo para resistência da população frente a essas graves adversidades, acreditamos que Candomblé é certamente um dos principais. “[...] uma prática de “resistência” que se define pela crença nessa ecologia em meio a um contexto em que prevalece a intolerância” (Pesq.-A, p.59).

Portanto, no Candomblé para a Lid.-1 (p.66) desde a sua formação ocorre um “[...] processo de resistência, porque eles tinham de resistir, né, ao holocausto, ao horror que foi o processo de escravidão [...]”. Todo esse processo produzindo um

[...] “modo civilizatório”, “modo de desenvolver a vida”: “Nós temos uma visão de mundo africana, um modo civilizatório de desenvolver nossa vida que nos foi tirado, foi-nos tirada a identidade, e nós tivemos que nos segurar numa tabuinha, num fiozinho, que é o sincretismo, pra poder sobreviver (Lid.-1, p.67).

Percebemos a resistência dos terreiros não apenas a uma condição que o outro, a sociedade, colocou e coloca a liderança, mas sim, resistência como capacidades que foram se desenvolvendo e se constituindo a parte dos espaços instituídos da nossa sociedade. “A resistência representa, também e, portanto, a uma afirmação dos próprios saberes e um esforço em alçá-los a um nível de igualdade aos demais” (Pesq.-A, p.59). Lid.-2 complementa: “A minha fé é autêntica e verdadeira, mas eu não tenho que depreciar a sua. Se eu tiver que depreciar a sua fé, isso não é resistência, isso é [ser] proselitista”(Lid.-2, p.59). Ainda para Lid.-2 (p.59)

A água está em todo lugar. Eu prefiro cultivar a água de acordo com a minha tradição.... Porque se está lá, está aqui também pleno. Eu ter o domínio de

²⁷ Lia Maria dos Santos (Informação verbal). Mesa: Discriminação e Intolerância. In: Seminário Internacional: Mães, Pais e Saúde: a experiência do cuidado em comunidades de Terreiros. Campinas: FMC, 2015.

um conhecimento é muito melhor para eu dominar e preservar o meu conhecimento. Aí a resistência [é mais] preservar o meu conhecimento dentro da minha tradição do que achar que essa força dessa divindade em outro lugar é mais eficaz.

É um processo civilizatório que parece “correr” paralelo ao nosso modo de viver ocidental. Porém, diferentemente, através da história de algumas lideranças, encontramos uma posição de militância na sociedade junto às causas envolvendo os candomblecistas. Um relato nesse aspecto foi dado pela Lid-4.

[...] [Lid.-4] demonstrou uma retórica eloquente e apaixonada, resultado, também, de sua intensa militância em movimentos sociais desde o ano de 2002, sendo considerada uma das Mães de Santo mais influentes politicamente [...]. Com sua atuação e militância nas causas da população negra e do povo de Terreiro recebeu alguns convites para ocupar cargos políticos profissionais nacionais e municipais, mas recusou todos eles por entender que o exercício profissional poderia retirar-lhe a “liberdade política” de expressar suas inquietações relacionadas às iniquidades da população negra, racismo institucional e a intolerância religiosa, que vivenciou e observou ao longo de sua experiência de vida. Essas temáticas permearam toda nossa conversa entrelaçada com a questão do cuidado à saúde. Um dos pontos que chamou minha atenção em relação à forma como conduz sua narrativa, foi sem dúvida a militância na causa dos povos tradicionais e de terreiro (Pesq.-C, p.119).

Dessa maneira, o Candomblé considerando o sujeito em sua pluralidade, vivenciando processos de afirmação para preservar a sua história e a própria vida, “[...] alcançariam, portanto, a todos nós independentemente do ingresso no culto” (Pesq.B, p.155). Pensamos que o modo civilizatório do terreiro com seu “[...] sistema de representações e crenças que arrasta determinados valores éticos, infundindo gestos, atitudes e modos de ação no cotidiano” ressoam na vida da sociedade como um todo” (Pesq.-B, 163). Todos nós, independente de sermos ou não do terreiro compartilhamos e vivemos na mesma sociedade.

Dessa maneira, é um modo de ser que não está resistente ao nosso, no sentido de um “embate” de diferenças, mas se desenvolve paralelamente podendo ser assim uma oportunidade de aprendizado para nós enquanto “de fora”.

Citamos também outra passagem na entrevista com Lid.-4 ressaltando o terreiro como um espaço aberto onde podem ocorrer trocas culturais com toda a comunidade.

Neste espaço funciona também o “Ponto de Leitura”, que possui um arquivo com obras raras sobre a religião afro-brasileira, servindo de fonte de pesquisa para religiosos e pesquisadores. Este ponto de leitura é resultado de um dos projetos culturais desenvolvidos no Terreiro, isto porque, além de espaço religioso é também um Centro cultural [...], tendo como objetivo promover a manutenção e preservação dos instrumentos de culto e seu patrimônio religioso, atuando na região com palestras, interagindo com

outros terreiros de vários segmentos, distribuindo cestas básicas pelo Programa Fome Zero para as comunidades de vários terreiros e prestando serviços de assistência social e religiosa para as comunidades próxima ao Ilê (Pesq.-C, p.123).

Além disso, algumas das cerimônias são abertas para a população circunvizinha.

Prandi (1991)²⁸ citado por Cavas e D'ávila (2013, p.04)

[...] compara essas festas ao teatro, cinema, concertos e a ópera em outras culturas quando fala da importância social do candomblé. Os deuses são chamados à terra pela percussão dos atabaques sagrados, se apropriam dos corpos dos fiéis, os “cavalos de santo” para dançar ao som dos cânticos, com vestimentas suntuosas, paramentos e performance própria, assim, fazem a festa que termina invariavelmente com um banquete aberto ao público, quando então os alimentos tornam-se profanos e são servidos a todos.

Apesar de todas as dificuldades atreladas à vivência do Candomblé, as lideranças desenvolvem sua existência construindo valores e cultura. Possibilitando não só mudanças no âmbito social, como também, mudanças em nós como sujeitos, sendo ou não dos terreiros.

²⁸ PRANDI, R. Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova. São Paulo: Hucitec, 1991

5 – CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta pesquisa, pensando o processo saúde-doença encontramos um cenário possivelmente nocivo às pessoas. O enfoque apenas nos riscos e estilos de vida, propagandeados e instituídos a partir de uma ideia de bem-estar pode não contribuir com o saudável. Diante a grande quantidade de informações sobre saúde e doença, a pessoa cada vez mais parece ser guiada pelo medo e pela culpa. O sujeito ignorado em nossos saberes e práticas de saúde relaciona-se ao desenvolvimento das enfermidades e àquilo que produz sofrimento nas pessoas.

Considerando os terreiros como um espaço salutogênico, os saberes e manejos que lá acontecem apresentados nos relatórios promovem a saúde. São lugares de acolhimento das diferenças. A singularidade é considerada como potência. Assim, acreditamos que os terreiros não se constituem apenas como um espaço de integração. Integração pensada como convivência e solidariedade proporcionando sensações de bem-estar aos adeptos, por exemplo. Olhando para as particularidades e diversidade dos terreiros e das próprias lideranças, os terreiros sejam também um lugar onde processos subjetivos aconteçam, ou seja, um lugar onde as pessoas constituem suas subjetividades.

Nosso objetivo principal foi apresentar uma noção do sujeito saudável presente nos textos dos relatórios. Touraine (2007) não fala do sujeito em termos de saudável ou não-saudável. A partir de algumas de suas ideias, encontramos referências positivas nas experiências das lideranças. E acreditamos que são saudáveis.

Vendo as análises e discussões na busca por nosso objetivo, percebemos uma trajetória mais ou menos assim: primeiramente abordamos à dimensão experiencial do sujeito, depois a relacional, e por fim, a ambiental.

A experiência das lideranças nos relatórios envolve a dialogicidade no encontro com o outro. O outro como: ancestral, estranho, singular, “mais novo”, livre e nele mesmo (o próprio corpo, seus ritmos). Esse outro sempre respeitado, imprevisível e considerado, em atitudes e concepções das lideranças. Constituindo assim, um jeito único de vivenciar, aprender, conhecer e se relacionar. Ainda, encontramos coragem e autonomia em passagens como aquelas as quais as lideranças foram contrárias ao instituído na tradição dos terreiros. Frente a incontingência e novos desafios do dia a dia, as lideranças são chamadas a se posicionarem.

Percebemos também as lideranças em meio a energias mostrando sua capacidade de agenciar procurando e construindo sua identidade e historicidade singularmente. Nos rituais dos terreiros citados na pesquisa, pensamos na ideia de que eles podem ser uma oportunidade para o sujeito se contextualizar, significar e/ou re-significar passagens e acontecimentos de sua vida, como os problemas de saúde. Por fim, apesar das dificuldades sócio-históricas, as lideranças afirmam suas trajetórias criativamente através de um modo de viver que envolve a diversidade. Produzindo valores próprios, numa vivência que resiste e se desenvolve em nossa sociedade.

Temos a impressão que os elementos dos terreiros, seus símbolos e rituais, foram minimamente citados em nosso trabalho, uma vez que parece existir uma infinidade de detalhes que perfazem os saberes e concepções das lideranças. Cada elemento de cada terreiro, de cada liderança, parece ter seu significado próprio. Acreditamos que muitos desses significados talvez sejam apenas acessíveis para aqueles que vivenciam os terreiros. Contudo, por outro lado, a partir do material estudado, percebemos também uma profundidade das diferenças, quando olhamos para os modos de ser e viver das lideranças, e outros modos de ser e viver em nossa sociedade, inclusive na área da saúde.

Por fim, no livro de Touraine (2010) sobre as mulheres, esse autor fala sobre o sujeito a partir de seu encontro com mulheres francesas. Algumas delas, muçulmanas. Ele diz que atualmente muitas mulheres não se veem mais como vítimas, nem como representadas pelos movimentos feministas, mas sim como mulheres – sujeito, ou seja, com capacidades e valores próprios, iguais e diferentes dos homens, afirmando e construindo suas vidas de forma autônoma e única, por meio da experiência mediada pela sexualidade. Entretanto, Touraine não exclui a injustiça ainda existente na sociedade contra as mulheres, e que lutas políticas das feministas e outros movimentos sociais de tempos passados, foram imprescindíveis para uma situação mais favorável às mulheres atualmente, até para que pudessem se afirmar enquanto mulheres. O que eu pretendo discutir é que existem algumas condições sociais já determinadas há tempos, pois como não falar em aspectos negativos (e não apenas positivos) diante à condição de desrespeito que o povo dos terreiros vivencia diariamente? A intolerância e o preconceito ainda estão presentes em nossa sociedade, diferentemente talvez, da situação das mulheres, que apesar da persistência das injustiças contra elas, já alcançaram certo respaldo.

Infelizmente, existe um déficit em nossa sociedade quando falamos em direitos para com a população negra, desde os mais básicos como o saneamento básico, por exemplo.

Entretanto, contrário a esse quadro encontramos agência e criatividade na experiência das lideranças, portanto, encontramos saúde, apesar da restrição da liberdade e das garantias estabelecidas pelo Estado e sociedade de um modo geral.

Por fim, pessoalmente para mim essa pesquisa foi inspiradora. Deu-me oportunidade de olhar para outros e possíveis modos de ser e viver, diante a percepção de um mundo que parecia “engolir” tudo e a todos.

6 – REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA FILHO, N. de. **O que é saúde**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz. 2012, 116 p.

ÁLVAREZ-DARDET, C.; CANTERO, R.; C.TEREZA, M. Patrimonio de salud ¿Son posibles las políticas salutogénicas? **Revista Española de Salud Pública** [online] 2011, 85 (Marzo-Abril). Disponível em:<<http://redalyc.org/articulo.oa?id=17020112001>> ISSN 1135-5727. Acesso em: 12 de mai. de 2016.

ALVES, M. C.; SEMINOTTI, N. Atenção à saúde em uma comunidade tradicional de terreiro. **Rev. Saúde Pública**, São Paulo, v. 43, supl. 1, p. 85-91, Aug. 2009. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-89102009000800013&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 03 de ago. de 2016.

ALVIM, M. B. Awareness: experiência e saber da experiência. In: FRAZÃO, L. M. e FUKUMITSU, K. O. **Gestalt-Terapia: Conceitos Fundamentais**. São Paulo: Summus, 2014. 223p.

ANTONOVSKY, A. The salutogenic model as a theory to guide health promotion. **Health Promotion International**. Oxford, v.11, p.11–18. 1996. Disponível em: <<http://heapro.oxfordjournals.org>>. Acesso em: 20 de ago. de 2016.

ARBEX, D. **Holocausto Brasileiro**. São Paulo: Geração, 2013. 256 p.

AROUCA, A.S.S. O Dilema Preventivista: contribuição para a compreensão e crítica da Medicina Preventiva. 1975. Tese (Doutorado) - Faculdade de Ciências Médicas, UNICAMP, Campinas, SP, 1975.197p.

AYRES, J. R. C. C. Sujeito, intersubjetividade e práticas de saúde. **Ciência & Saúde Coletiva**, 6 (1): 63-72, 2001.

BARDIN. L. **Análise de conteúdo**. Lisboa: Editora Edições 70, 1997, p.224.

BAUMAN, Z. **Em Busca da Política**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000. 216 p.

BASSI, F. Revisitando os Tabus: As cautelas rituais do povo de santo. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 32 (2): 170-192, 2012.

BEZERRA J. B. C. O normal e o patológico: uma discussão atual. In: SOUZA, A. N.; PITANGUY, Jacqueline. (Org.). **Saúde, corpo e sociedade**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006. 257 p.

BUSS, P. M. Uma Introdução ao Conceito de Promoção da Saúde. In: CZERESNIA D.; FREITAS C. M. (Org.). **Promoção da saúde: conceitos, reflexões, tendências**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2009.176 p. (19 –42).

CALIMAN, L. V. e TAVARES, G. M. O biopoder e a gestão dos riscos nas sociedades contemporâneas. **Psicol. cienc. prof.**, Brasília, v. 33, n. 4, p. 934-945, 2013. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-98932013000400012&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 26 Jan. 2016.

CANGHILHEM, G. (1966) **O normal e o Patológico**. Editora Forense Universitária. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009. 154 p.

CAPONI, Sandra. A saúde como abertura ao risco. In: CZERESNIA, D; FREITAS, C. M. de (orgs.). **Promoção da Saúde: conceitos, reflexões, tendências**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2003, 176 p. (55-77).

CARVALHO, S. R. **Saúde coletiva e promoção à saúde: Uma reflexão sobre o tema do sujeito e da mudança**. 2002. 184 f. Tese (doutorado) - Faculdade de Ciências Médicas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2002.

CASTIEL, L. D; GUILIAM, M. C. R.; FERREIRA, M.S. Correndo o risco: uma introdução aos riscos em saúde. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz; 2010. 134p.

CASTIEL, L. D.; ALVAREZ-DARDET, C. La salud persecutoria. **Rev. Saúde Pública**, São Paulo, v. 41, n. 3, p. 461-466, Junho 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-89102007000300019&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 15 jan. 2016.

CASTRO SANTOS, L. A. de. As Origens da Reforma Sanitária e da Modernização Conservadora na Bahia durante a Primeira República. **Dados**, Rio de Janeiro, v. 41, n. 3, p., 1998. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0011-52581998000300004&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 21 de dez. De 2016.

CAVALCANTE, R. B.; CALIXTO, P.; & PINHEIRO, M. M. K. Análise de Conteúdo: considerações gerais, relações com a pergunta de pesquisa, possibilidades e limitações do método. **Inf. & Soc.:Est.**, 24 (1), 13-18, 2014.

CAVAS, C. de S. T.; D'ÁVILA, M. I. N.; A diáspora negra: como as mulheres recriaram através da religião a África "Imaginada" no Brasil de todos os santos. In: **Seminário Internacional Fazendo Gênero 10** (Anais Eletrônicos), Florianópolis, 2013. Disponível em: <<http://docplayer.com.br/10386566-A-diaspora-negra-como-as-mulheres-recriaram-atraves-da-religiao-a-africa-imaginada-no-brasil-de-todos-os-santos.html>>. Acesso em: 01 de jul. de 2016.

CRESPI, F. **Manual de Sociologia da Cultura**. Lisboa: Editorial Estampa, 1997. p.279

CZERESNIA, D. O Conceito de Saúde e a Diferença entre Prevenção e Promoção. In: _____; FREITAS C. M. (Org.). **Promoção da saúde: conceitos, reflexões, tendências**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2009a. 176 p. (43 –57).

CZERESNIA, Dina; FREITAS, C. M. (Org.). **Promoção da saúde: conceitos, reflexões, tendências**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2009. 176 p.

DUBET, F. **Sociologia da Experiência**. Lisboa: Instituto Piaget, 1994. 284 p.

DUNKER, C. I. L. **Mal estar, sofrimento e sintoma: uma psicopatologia do Brasil entre muros**. São Paulo: Boitempo, 2015. 416 p.

ESMERALDO PAZ, C.; LEMOS, I. C.; MONTEIRO, A. B.; et al. Plantas medicinais no candomblé como elemento de resistência cultural e cuidado à saúde. **Revista Cubana de Plantas Medicinales**, Ciudad de la Habana, v. 20, n. 1, p. 25-37, marzo, 2015. Disponível em: <http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1028-47962015000100003>. Acesso em 13 de jul. de 2016.

FERNANDEZ, J. C. A.; et al. Promoção da saúde: elemento instituinte? **Saúde e Sociedade**, São Paulo, v. 17, n. 1, p. 153-164, Mar. 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-12902008000100014&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 07 mar. 2016.

FERNANDEZ, J. C. A. **Promoção da saúde e dinâmica social: o lugar do sujeito**. 2001. 298 f. Tese (Doutorado) - Faculdade de Saúde Pública, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

FERREIRA, J. Humanismo, biopoder e soberania: elementos para uma discussão das biotecnologias contemporâneas. **Cienc. Cult.**, São Paulo, v. 60, n. 1, 2008. Disponível em: <http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252008000100014&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 27 de jan. de 2016.

FERRETTI, M. Religiões afro-brasileiras: trajetórias, diferenças e resistência. In: **Religiões Afro—Brasileiras e Saúde**. José Marmo da Silva (Org.) Centro de Cultura Negra do Maranhão. 2013.

FEYERBEND, P. Como defender a sociedade contra a ciência. Trad. Paulo Luiz Durigan. Curitiba, 2009. Disponível em: <<http://stoa.usp.br/daros/files/2856/16814/feyerabend.pdf>>. Acesso em: 23 de set de 2016.

FURLIN, Neiva. **A noção de sujeito em Touraine e Foucault: contribuições epistemológicas para o pensamento social**. XV CONGRESSO BRASILEIRO DE SOCIOLOGIA. 26 a 29 de julho de 2011, Curitiba (PR) GT30.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade: O Cuidado de Si**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985, v.3. 246p.

GOLDMAN, M. Formas do Saber e Modos do Ser Observações Sobre Multiplicidade e Ontologia no Candomblé. **Religião e Sociedade**, 25 (2), p. 102-120, 2005.

_____, M. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. **Rev. Antropol.**, São Paulo, v. 46, n. 2, p. 423-444, 2003.

Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77012003000200012&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 03 de Dez. de 2016.

GUERRA, I. C. **Participação e acção colectiva. Interesses, conflitos e consensos.** Estoril: Principia Editora, 2006. 176 p.

HERNÁN., Morgan A.; Mena A. **Formación en salutogénesis y activos para la salud.** Granada: Escuela Andaluza de Salud Pública, 2013. p.183

HOLANDA, A. F. **Fenomenologia e humanismo: reflexões necessárias.** Curitiba: Juruá, 2014. 232p.

KATHLEEN, E. L. V.; SCHMALLER, V. P. V. (Nova) promoção da saúde: configurações no debate do serviço social. **Emancipação**, Ponta Grossa, v.14, n1, p. 129-146, 2014. Disponível em <<http://www.revistas2.uepg.br/index.php/emancipacao>> Acesso em: 14 de jul. 2016.

LAMARCA, G., VETORRE, M. **O aumento do senso de coerência como estratégia para uma melhor saúde bucal** [Internet]. Rio de Janeiro: Portal DSS Brasil; 2013. Disponível em: <http://dssbr.org/site/?p=12237&preview=true>. Acesso em: 02 de jan. de 2016.

MAFFESOLI, M. 1998. **Elogio da razão sensível.** Rio de Janeiro, Vozes, 305 p.

MARTINS, J. C. de O; AQUINO, C. A. B. de; SABOIA, I. B. De e PINHEIRO, A. de A. G. De Kairós a Kronos: metamorfoses do trabalho na linha do tempo. **Cad. psicol. soc. trab.** [online]. 2012, vol.15, n.2, pp. 219-228. Disponível em http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-37172012000200005&lng=pt&nrm=iso>. Acessos em 15 de nov. de 2016.

MARTINS, A. L. B. Biopsiquiatria e bioidentidade: política da subjetividade contemporânea. **Psicol. Soc.**, Florianópolis, v. 20, n. 3, p. 331-339, Dec. 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-71822008000300003&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 24 de Aug. De 2016.

MCKNIGHT, J. Mapa de activos em las comunidades. IN: HERNÁN., Morgan A.; Mena A. **Formación en salutogénesis y activos para la salud.** Granada: Escuela Andaluza de Salud Pública, 2013. p.183

MELLO E SILVA, L. Touraine, Burawoy, Gramsci: do social ao político. **Cad. CRH**, Salvador, v. 22, n. 56, p. 281-296, Aug. 2009. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-49792009000200006&lng=en&nrm=iso. Acesso em 16 de nov. de 2016.

MICHAELIS. **Moderno Dicionário da Língua Portuguesa.** Disponível em: <<http://michaelis.uol.com.br/moderno/portugues/index.php>>. Acesso em: 10 abr. 2009.

MINAYO, M. C. S. **O desafio do conhecimento**. Pesquisa qualitativa em saúde. São Paulo: Hucitec; 2010. 406 p.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. **As Cartas da Promoção da Saúde**. Brasília: MS, 2002

MINISTÉRIO DA SAÚDE. **Política Nacional de Promoção da Saúde**. 2006. <http://portal.saude.gov.br/portal/arquivos/pdf/PNPS2.pdf>> Acesso em: 30 de mai de 2016.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. **Política Nacional de Saúde Integral da População Negra**. Brasília: MS; 2007. Salvador.

MOLESINI, J. A. O. **A reforma sanitária na Bahia: um lugar na história (1987-1989)**. Tese (Doutorado) – Escola de Enfermagem, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2011. 268 f.

MOREIRA, A. B. **Clínica e resistência: a medicina filosófica de Georges Canguilhem**. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013. 222 f.

MOTA, C. S.; TRAD, L. A. B. A gente vive pra cuidar da população: estratégias de cuidado e sentidos para a saúde, doença e cura em terreiros de candomblé. **Saude e Sociedade**, São Paulo, v. 20, n. 2, p. 325-337, Junho, 2011. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-12902011000200006&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 06 de jul. de 2016.

OLIVEIRA, A. G. de. **A educação nos terreiros de Caruaru/Pernambuco: um encontro com a tradição africana através dos Orixás**. Dissertação – Universidade Federal de Pernambuco, Centro Acadêmico do Agreste, Programa de Pós-Graduação em Educação Contemporânea. Caruaru, 2014. 283p.

OLIVEIRA, D. L. A ‘nova’ saúde pública e a promoção da saúde via educação: entre a tradição e a inovação. **Revista Latino-americana de Enfermagem**, Ribeirão Preto, v.13, n.3, p. 423-31, Junho 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-11692005000300018&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 02 de aug. De 2016.

PAIM, J. S. **Reforma sanitária brasileira: contribuição para a compreensão e crítica**. Salvador: EDUFBA; Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2008. 356 p.

RABELO, C. M. M. O presente de Oxum e a Construção da multiplicidade no candomblé. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 35(1): 237-255, 2015. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872015000100237&lng=en&nrm=iso. Acesso em 15 de nov de 2016.

RAMOS, R. de A. **Sujeito e Modernidade na Perpectiva de Alain Touraine**. 2013. 152 f. Dissertação (Mestrado) – Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Paulo, São Paulo. 2013.

RABINOW, P.; ROSE, N. O conceito de biopoder hoje. **Política & Trabalho: Revista de Ciências Sociais**, João Pessoa, n. 24, p. 27-57, abr. 2006.

RENSHAW, J. “A eficácia simbólica” revisitada: cantos de cura ayoreo. **Rev. Antropol.**, São Paulo, v. 49, n. 1, p. 393-427, June 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77012006000100012&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 22 de out. de 2016. <http://dx.doi.org/10.1590/S0034-77012006000100012>.

SACHUK, I.; et al. Tecnologias Sociais, Biopolíticas e Biopoder: Reflexões Críticas. **Cadernos EBAPE.BR** [online] 2015. Disponível em: <<http://redalyc.org/www.redalyc.org/articulo.oa?id=323242132003>>. Acesso em: 27 de jan. de 2016.

SAFATLE, Vladimir. O que é uma normatividade vital? Saúde e doença a partir de Georges Canguilhem. **Sci. stud.**, São Paulo, v. 9, n. 1, p. 11-27, 2011. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1678-31662011000100002&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 09 de mai. de 2016.

SAKAMOTO, L. **Deputado sonha com o dia em que se ‘abortará’ bandidos do útero da mãe. Pragmatismo Político.** 2015. Disponível em: <http://www.pragmatismopolitico.com.br/2015/07/deputado-sonha-com-o-dia-em-que-se-abortara-bandidos-do-utero-da-mae.html>. Acesso em: 12 de out. de 2016.

SAWAIA, B. B. Participação social e subjetividade. In: SORRENTINO, M. **Ambientalismo e participação na contemporaneidade.** São Paulo: EDUC/FAPESP, 2002. p. 115-134.

SILVA, J. M. da. Religiões e Saúde: a experiência da Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde. **Saúde e Sociedade**, São Paulo, v.16, n.2, p.171-177, 2007.

SONTAG, S. A Doença como metáfora; tradução de Márcio Ramalho. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984. 54p.

TEIXEIRA, M. L. L. Bori, prática terapêutica e profilática. In: A. Mandarino e E. Gomberg (orgs.). **Leituras Afro-Brasileiras: territórios, religiosidade e saúdes**, Salvador, Edufba, 2009.

TÓFOLI, L. F. Transtorno afetivo bipolar de difícil controle e “encosto”: um caso da interação entre medidas terapêuticas técnicas e religiosas. **Casos Clínicos Psiquiatria** [online]. v. 6, n. 1-2, Jan-dez 2004. Disponível em: <http://www.academia.edu/7434220/Transtorno_afetivo_bipolar_de_dif%C3%Adcil_controle_e_encosto_um_caso_da_intera%C3%A7%C3%A3o_entre_medidas_terap%C3%Aauticas_t%C3%A9cnicas_e_religiosas_Refractory_bipolar_disorder_and_spirit_obsession_a_case_of_inter-relationship_between_technical_and_religious_therapeutics>. Acesso em: 13 de fev. de 2016.

TOURAINÉ, A. **O mundo das mulheres.** Petrópolis: Vozes, 2010. 208 p.

_____, A. **Um novo paradigma. Para compreender o Mundo de hoje.** Petrópolis: Vozes, 2007. 261 p.

VERONESE, M. V.; LACERDA, L. F. B. O sujeito e o indivíduo na perspectiva de Alain Touraine. **Revista Sociedade e Cultura, Goiânia**, v. 14, n. 02, p. 419-423, jul./dez. 2011.

WESTPHAL, M, F. Promoção da Saúde e prevenção de Doenças. In: **Tratado de Saúde Coletiva/CAMPOS, EWS; MINAYO, MC.; AKERMAN, M. et. al.**. São Paulo: HUCITEC, 2006. p.635 – 667.