

\* Artigo Original

## Mercado: uma imersão no universo sacro afro-brasileiro<sup>1</sup>

### Ana Cristina de Souza Mandarino

Professora Visitante da Universidade Estadual de Santa Cruz e Professora Colaboradora no Programa de Pós-Graduação de Estudos, Pesquisas e Formação em Políticas e Gestão de Segurança Pública, Universidade Federal da Bahia, Brasil  
anamandarino@gmail.com

### Alexnaldo Neves de Jesus

Graduando em Ciências Sociais, Universidade Federal da Bahia, Brasil  
nevesalexnaldo@yahoo.com

### Sandra Regina Passy

Especialista em Gestão da Saúde, Universidade Federal da Bahia e Administradora Hospitalar da Secretaria do Estado de Saúde da Bahia, Brasil  
sandrapassy@hotmail.com

### Estélio Gomberg

Pós-Doutor em Ciências Sociais, Bolsista Fapesb Pós-Doc I, Professor Colaborador no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e no Programa de Estudos, Pesquisas e Formação em Políticas e Gestão de Segurança Pública, Universidade Federal da Bahia, Brasil  
estelio68@gmail.com

DOI:10.3395/receis.v5i4.558pt

### Resumo

Os Terreiros de Candomblé são constituídos como espaço de manutenção das tradições religiosas africanas na diáspora brasileira, mas igualmente como espaços multifuncionais para além destas, buscando fazer parte da pauta de ações sociais que visam, autonomamente ou com parcerias governamentais e internacionais, a propor o desenvolvimento de um modelo de atenção à saúde, estruturado em valores e normas e que, conjuntamente, possam dialogar de forma racional com o sistema biomédico no país, estabelecendo um cenário de oportunidades de ofertas de saúde baseados em modelos culturais diferenciados. Associa-se este modelo à compreensão destas práticas e saberes concebidos e executados pelo Candomblé como um sistema terapêutico que pode ter uma função colaborativa com os sistemas locais de saúde e suas especificidades, visto especialmente pelo uso significativo, em seu interior, de vegetais com fins terapêuticos. Diante disto, é atentar para estas práticas religiosas terapêuticas como um mecanismo que tece canais de comunicações com espaços sociais, especialmente, Mercado Público, local por excelência de consumo sacro afrobrasileiro e um assunto de políticas públicas coadunadas na agenda de políticas e programas de medicinas naturais e complementares e/ou plantas medicinais e fitoterápicos

**Palavras-chave:** Candomblé; Mercado Público; fitoterapia; processo saúde-doença

O Candomblé pode ser definido, de acordo com Bastide (2001), Costa e Silva (1992), Dos Santos (1988) e Verger (1981) como uma manifestação religiosa resultante da reelaboração das várias visões de mundo provenientes das múltiplas etnias africanas que, a partir do século XVI, foram trazidas para o Brasil. Será somente no século XVIII que esta designação vai ser encontrada aplicada aos grupos organizados e espacialmente localizados. Verger (1981), porém, indica as primeiras menções às religiões africanas no Brasil como existentes nas anotações feitas pela Inquisição em 1760.

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

Pierre Verger (1987, 1980, p. 67) afirma, sobre a preeminência dos ritos nagôs nos Candomblés de Salvador, que

*[...] as razões desta predominância espiritual podem ser explicadas pelas guerras entre Daomé e Yorubá, e o conseqüente enfraquecimento deste último no princípio do século XIX. A cidade de Ketu, mais exposta a incursão do Daomé, tocada e assolada por guerras seguidas, viu seus habitantes vendidos aos negreiros da Costa. Numerosos sacerdotes de orixás foram, assim, levados dessa região para a Bahia, ainda no fim do tráfico de escravos. Elementos das diversas nações iroubanas e daomeanas vizinhas de Ketu, e representadas em minoria na Bahia, juntaram-se aos recém-chegados que tinham conhecimentos mais profundos do ritual de sua religião. É por isso que a palavra ketu ganhou na Bahia entre os descendentes de africanos, o sentido de reunião, acordo, grupo.*

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

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

Considerado como matriz do Candomblé baiano, este também deu origem a dois outros *Terreiros* referenciais e que, portanto, dividem com ele a supremacia do culto jeje-nagô: o *Yιά Omi Axé Yiamasé*, fundado por Maria Júlia da Conceição, em 1849, ficando mais conhecido como *Candomblé do Gantois*, e o *Ilê Axé Opô Afonjá*, fundado por Eugênia Ana dos Santos, Mãe Aninha, em 1910, ambos oriundos de rupturas ocasionadas por disputas sucessórias.

Embora não figure entre os estudos mais recentes, mas de significativa importância na constituição dos Terreiros tradicionais, o *Ilê Maro Iyaláji* – ou *Alaketu*, em Matatu de Brotas, não possui vínculo com as Casas apontadas anteriormente, tendo sido fundado, segundo os documentos encontrados em seu nome, no ano de 1867. No entanto, os estudos de Lima (1977), apontavam para uma tradição oral que o datava com "mais de duzentos anos" - fato que foi, posteriormente, corroborado por Silveira (2006), que aponta para uma data próxima à virada do século XVIII como sendo de fato aquela de sua criação, sendo de 1867 os registros da escritura do terreno.

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

As formas que assumem as religiosidades africanas, no caso brasileiro, podem ser consideradas fatores fundamentais para a formação de reagrupamentos institucionalizados de africanos e seus descendentes, escravos, foragidos e libertos. Ao lado de associações religiosas propriamente ditas, como Terreiros e Irmandades de Igrejas Católicas - e, mais tarde, Federações - desenvolveram-se durante a escravidão, geralmente associadas às práticas religiosas africanas, formas de resistência política — os quilombos. (MANDARINO, 2003; CONCONE, 1987; TRINDADE, 1982)

As associações religiosas foram um importante ingrediente no tocante à organização de grupos especialmente formados com o intuito de, uma vez organizados, promoverem mecanismos que mantiveram vivos traços culturais e religiosos. Também possibilitaram que estes promovessem expedientes que garantiriam a liberdade de vários escravos, cujos parentes mais próximos encontravam-se ligados a estas associações. O fato de crioulos libertos proeminentes estarem afiliados a tais associações garantia a estas a legitimidade necessária para que agissem mais ou menos com certa liberdade, não despertando suspeitas e, assim, promovendo suas ações.

Neste sentido, duas associações foram de extrema importância na posterior implantação e manutenção do Candomblé na Bahia. A primeira delas, associada aos daomeanos ou jejês, era

*[...] a Ordem de Nosso Senhor do Bom Jesus das Necessidades e Redenção dos Homens Pretos, na Capela do Corpo Santo (na Cidade Baixa). Os nagôs formavam duas irmandades: uma, masculina, denominada Nosso Senhor dos Martírios, e outra feminina, a de Nossa Senhora da Boa Morte, da Igreja da Barroquinha.* (VERGER, 1981, p. 28)

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

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

Assim, será registrado, ao longo dos períodos históricos, em diversas regiões do Brasil, a disseminação dos cultos de origem africana, que agora tomariam o nome genérico de religião afro-brasileira ou, em tempos atuais, religiões de matrizes africanas.

A experiência na diáspora na ótica de Gilroy (2001) é um processo dinâmico de (re)invenção de práticas e de saberes que proporcionam ratificações de laços e de alianças, em que são acionados vários mecanismos sociais para expressar identidades - inclusive a religiosa - com a matriz africana, mesclando níveis locais e globais.

Assim, o Candomblé enquanto religião foi / é um sistema cujos processos de (re) invenções, ao longo de diversos períodos históricos e em diversas regiões do país, evocam uma África Mítica (SODRÉ, 1998) como um elemento fundante e uniforme das diversas nações que se referem como oriundas deste complexo cultural. Concebe-se o Terreiro como espaço potencializador de sentimento de pertencimento, passando a manifestar suas particularidades, sua visão de mundo, concebendo contornos como “espaço qualitativo” e contendo uma “grande carga afetiva e emocional e uma força imaginária e simbólica excepcional.” (ELHAJJI, 2010)

Como apontado por DA MATTA (1987, p. 117), uma das marcas da sociedade brasileira pode ser traduzida no aspecto de se relacionar com instâncias similares no cotidiano:

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

Assim é que a formação do corpus religioso das divindades, rituais litúrgicos, as datas festivas, os processos linguísticos e objetos delineiam esta prerrogativa das religiões africanas em território brasileiro, onde estas despontam como um exemplo desta “mistura” entre os demais sistemas religiosos presentes, cuja situação pode ser definida como amálgama de um imaginário religioso popular que apresenta características ora de escamotear origens míticas, ora de valorizar suas naturezas religiosas. Um exemplo notório das práticas desta modalidade religiosa é o uso popular da planta *Dieffenbachia sp. (comigo ninguém pode)* em algumas residências e locais de trabalho. O uso indiscriminado por uma grande parcela da sociedade deste “amuleto” é uma prova da crença em maus espíritos e malefícios. O uso desta planta nos locais de trabalho e residências tem, segundo o imaginário popular, a finalidade específica de “espantar o mau olhado”, não importando a afiliação religiosa de quem a utiliza.

Em suma, esta África mítica é (re)elaborada na flora, na fauna, nos elementos materiais, imagens e valores cristalizados, na síntese de ritos e cultos religiosos pelos diversos grupos aportados em solo brasileiro. Desta forma, ao longo da história da implantação das cidades no país, os *Terreiros* de Candomblé e demais espaços de religiões de matrizes africanas não ficaram alheios a estas manifestações e práticas socioculturais nas cidades. Na constituição e na solidificação dos diversos segmentos das religiões afro-brasileiras, o que consideramos é uma história marcada, na maior parte dos períodos, por perseguições, discriminações, diferentes mentalidades e “invisibilidades sociais”, assim como solicitações e alianças de diversas ordens sociais (DANTAS, 1984; LÜHNING, 1997; MANDARINO, 2003).

Ampliando o espaço do Terreiro, as esquinas, assim como outros espaços da cidade (cemitério, hospitais, praças, praias) passaram a ser utilizados como “espaços sagrados” e “terapêuticos”. O processo de urbanização e industrialização das cidades, que tornou escassos os locais de culto de várias divindades das religiões afro-brasileiras, fez com que estes espaços nominados acima se tornassem em verdade espaços “rituais” (SILVA, 1996) - ou seja, a própria cidade serve como local de oferenda, tomando o lugar em alguns contextos do espaço mato.

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

Uma forte aliada na terapêutica religiosa e no desvendamento dos estados de desequilíbrios e de doenças é a fitoterapia mágico-religiosa praticada pelos *Terreiros*, pois, para o Candomblé, os vegetais são elementos essenciais tanto nas atividades litúrgicas como nas terapêuticas. Ocupam papel singular e estruturante nas atividades deste, representando um elo de comunicação entre seres os humanos e as divindades. Os cânticos e os usos de determinadas palavras associadas proporcionam o encantamento dos vegetais, transformando-os em elementos sagrados prontos para agirem sobre os indivíduos. (GOMBERG, 2008, BARROS; TEIXEIRA, 1989)

Desta forma, Verger (1995) ressalta a importância do conhecimento dos *ofô*, cânticos evocativos que devem ser pronunciados no momento de coleta, na preparação e aplicação dos vegetais, cujo sentido e significado se tornarão eficazes na medida em que seus desejos se tornarem

realizados. Para a cosmovisão do Candomblé, a importância do vegetal é ampliada em suas qualidades botânicas e farmacológicas, em que o conhecimento do sagrado e a habilidade do oficiante somam-se para que os três elementos, juntos, sejam capazes de acionar os mecanismos que venham a dar início à transmissão do *axé* (energia vital).

Constituindo uma função específica nos *Terreiros de Candomblé*, hoje já não encontramos mais a figura do *babalossaim* – literalmente o “pai das folhas” - figurando entre os cargos hierárquicos e funcionais, visto que, por se tratar de um aprendizado específico, cujo sentido e prática eram por poucos conhecidos, acabou por ser colocado um pouco de lado. Esse conhecimento, além de demandar um tempo considerável, consistia também em uma categoria de poder. Atualmente, as *ialorixás* e *babalorixás* - respectivamente, sacerdotessas femininas e masculinas - acabam por acumular o segredo sobre as folhas, desempenhando, eles próprios o papel atribuído ao *babalossaim*.

Os *Terreiros de Candomblé* possuem uma visão particular na compreensão das categorias sociais de doença e doentes. Assim, para os grupos, o diagnóstico, a percepção da doença e os tratamentos devem partir de uma cosmologia religiosa que, por efeito, deverá marcar suas relações sociais e suas conexões com a sociedade mais ampla. Os diagnósticos apresentam-se, por conseguinte, indissociados da cosmologia e da concepção mágico-religiosa, refletindo o conjunto de relações sociais e os princípios básicos desse universo, devendo, por isso, ser compreendidos na sua complexidade social. (LAPLANTINE, 1989)

Soma-se à discussão colocada anteriormente sobre outros espaços da cidade como “espaços sagrados” e “terapêuticos”, que os Mercados Públicos se inserem nesta prerrogativa social, nas aquisições e indicações terapêuticas de vegetais, que merecem mais estudos específicos, haja vista a significância, apontada em estudos de Gama (2011), do consumo religioso afro-brasileiro neste espaço - “terreno fértil e profundo, tanto com os feirantes vendedores como com os consumidores” (Souza, 2001). Pode-se apreender a diferenciação entre as clientela que comparecem nos boxes e barracas de vegetais e produtos fitoterápicos, como realizado por Maioli-Azevedo, Fonseca-Krue (2007) em mercados e feiras livres no Mercado do Rio de Janeiro e em Aracaju, Sergipe: são, prioritariamente, sujeitos marginalizados pelo sistema local de saúde, que buscam fitoterapia como uma opção terapêutica; os que se dirigem aos boxes de artigos religiosos, geralmente, são acompanhados de suas listas resultantes de uma consulta oracular. (MANDARINO; GOMBERG, 2009)

O mercado público é, assim, um espaço possuidor de um tempo com dinamicidades próprias, plurais e com natureza de polifonia com práticas e identidades que se comunicam, ressignificam e intercambiam sentimentos, ideias, objetos, valores traduzindo a experiência polifônica (Bakhtin 1992). A ida ao mercado representa o primeiro passo para a integração entre a/o neófito/consulente do Candomblé com o mundo afro-brasileiro e suas várias possibilidades, na tentativa de integração do indivíduo a um novo mundo, que se equaciona entre o sagrado e o profano.

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

O Sagrado e o Profano constituem duas possibilidades de tradução da realidade e são com essas duas possibilidades que lidamos, por exemplo, na terapêutica religiosa com vistas a uma intervenção sobre o sujeito e seu processo saúde/doença. As possibilidades mencionadas são, para Eliade (1999), os dois tempos existentes para o homem religioso. Sendo o tempo profano, ausente de significado religioso, com temporalidade ordinária. Por sua vez, o tempo sagrado é possuidor de episódios que, na maioria, são representados pelas festividades e momentos rituais.

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

Assim, a experiência adquirida na ida ao Mercado faz com que o indivíduo perceba a existência de um mundo diferente, onde cheiros, cores, materiais e pessoas se misturam na expectativa cotidiana de fornecer os materiais solicitados que possam conduzir o indivíduo a outro mundo. Pelo menos, cabe a sentença de que o Mercado é a porta para a entrada no mundo das religiões afro-brasileiras, com seus costumes e crenças variados, onde o importante é a valorização do indivíduo a partir da sua relação com o sagrado ou o conhecimento que este adquire sobre si próprio, disperso nos vários ingredientes de sua lista, que conta as várias prescrições terapêuticas a serem realizadas para a retomada da saúde e do equilíbrio. Ou seja: os ingredientes diversos deixam transparecer, para um expectador atencioso e já iniciado nos mistérios das religiões afro-brasileiras, alguns traços da personalidade do indivíduo, que, em contrapartida, e, na medida em que, vai se inteirando de quem seja em verdade, tem a possibilidade de se recompor do ponto de vista da pessoa e suas relações sociais.

A ida ao Mercado Público, para alguns, é um momento de extrema angústia, visto que representa a exposição pública sem disfarces que pode levar a comentários discriminatórios, caso o grupo de pertença do indivíduo seja contrário às manifestações da religiosidade afro-brasileira. Ao acompanharmos alguns indivíduos que iam pela primeira vez ao Mercado com suas listas de prescrições, consideramos o quanto estes se empenhavam não só para a realização das compras em si, mas que, principalmente, seus familiares e amigos continuassem a ignorar sua possível adesão religiosa, mesmo que em termos de clientela. Este é o caso de Nilma de Oxóssi que, durante todo o processo que antecedeu sua ida ao *Terreiro*, assim como sua posterior necessidade de ida ao Mercado para comprar os ingredientes necessários à realização de sua “receita” ou “ebó”, nada revelou para ninguém, nem mesmo a seu cônjuge.

Em seu pavor de ser descoberta, a consulente protagonizou cenas hilárias na tentativa de manter-se oculta neste espaço. Acreditando que um carro estacionado próximo a estava seguindo a mando de seu esposo, optou por pedir a uma *ebomim* do referido espaço religioso, que a acompanhava, que comprasse os itens de sua *lista*. Causou certo desconforto ao grupo, pois esta postura representava nas discussões internas do grupo tratar-se de alguém que seria vista como “problemática” ou “criadora de problemas”. Visto que é massoterapeuta, para não gerar conflitos domésticos havia explicado a seu cônjuge que estaria em um curso de terapias holísticas, pois este segundo ela, ele “já havia sido muito enganado e perdido muito dinheiro no Nagô antes de conhecê-la”.

A exteriorização da visão de mundo de Nilma de Oxóssi nos traz duas principais reflexões. A primeira diz respeito a situações recorrentes causadas pela má conduta de algumas lideranças religiosas nos processos de cura diante da vulnerabilidade de seus clientes, que acabam por se envolver em práticas religiosas de conteúdos nefastos, gerando, desta maneira, insatisfações, desapontamentos e ratificações das imagens sociais cristalizadas das religiões de matrizes africanas como uma “religião do mal” ou da “prática do mal”. Tal situação não é exclusiva destas religiões; podemos considerar que é recorrente em diversas das que atualmente despontam, até mesmo no campo virtual, conforme o estudo de Vasconcellos et alii (2011) sobre uso da Internet como instrumento de propagação fraudulenta de práticas terapêuticas.

Por sua vez, Nilma é uma profissional de massoterapia que, abraçando o Candomblé como uma opção terapêutica, traz à cena as possibilidades e as disponibilidades de escolhas terapêuticas realizadas por indivíduos que, ao perceberem uma situação de enfermidade, acabam por acionar os diversos mecanismos de negociações e suas movimentações presentes entre estas escolhas. Refletem o campo de possibilidades socioculturais com que estes se encontram identificados, mesmo que esta opção não figure entre suas práticas cotidianas. (ALVES & MINAYO, 1994, YOUNG, 1981),

Seguindo as orientações da liderança religiosa, Nilma traz outra muda de roupa de cor clara que usará após o *ebó*, não tendo a preocupação de chegar a casa com outra roupa porque ainda estava dormindo quando ela saiu. Contudo, fica apreensiva quando toma conhecimento de que, para finalizar o *ebó* teria que tomar um *banho de cabeça* - banho que molha da cabeça aos pés com uma combinação de vegetais e outros elementos, o que a levaria a chegar a casa com o cabelo molhado. Na tentativa de evitar conflitos com o marido, inutilmente, tenta dissuadir o *pai de santo*, que responde enfático: “faz parte do *ebó* tomar *banho de cabeça*”. Sua alternativa então é, antes de dirigir à casa, “passar no salão para fazer o cabelo”.

A tentativa de Nilma de modificar as prescrições em razão de conflitos particulares traduz, em primeiro lugar, a consideração de seu cônjuge frente às religiões de matrizes africanas que refletem um imaginário estereotipado, em que estas representam somente uma "religião do mal" e de "exploração", em virtude deste já ter sido extorquido e ter não obtido os resultados desejados em consultas anteriores. Tais reflexões traduzem a tentativa de apreensão das lógicas de atendimento das práticas terapêuticas disponibilizadas pelo Candomblé, em que o processo deverá repercutir na satisfação e, especialmente, na confiança em realizar os procedimentos terapêuticos prescritos em um ambiente cuja primazia cabe ao sobrenatural: ele dita as condutas terapêuticas sem espaço para questionamentos.

Assim, o que apreendemos é o evidenciamento de uma lógica sobrenatural que invade a percepção do indivíduo, colocando-o de sobreaviso para questões que ele próprio identificou como essenciais e motivadoras de sua consulta, atribuindo-lhes um contorno real, livre de questionamentos sobre a verdade do saber terapêutico ao qual se recorre, mesmo que considerado não-científico - o que o colocaria em posição de desqualificação e marginalidade em relação a um saber dominante.

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

Para Foucault (1988) os saberes são compreendidos como materialidade e acontecimentos, possuindo articulações políticas com as distintas formações sociais. Pode-se afirmar, portanto, que não existe saber neutro: todo saber é político. Sendo assim, uma dimensão da análise de poder é necessária ao apreender o saber e suas ações na constituição de novas relações de poder. Considerando, assim, que cada formação social tem seus regimes de verdade em períodos históricos e contextos específicos, Foucault (1988) afirma que os diversos saberes expressos na mesma sociedade não necessariamente estabelecem contatos de afinidades. Registra-se um processo de desqualificação, que postula a liderança da ciência como verdade nos campos dos saberes.

Desta forma, os saberes terapêuticos oriundos das consultas do oracular *jogo de búzios* vão experimentar uma carga de desqualificação do campo científico, sendo classificados de charlatanismo e de oportunismo, associados às formas históricas de discriminação sofrida pelas religiões de matrizes africanas no país. Contudo, a postura de um contingente de indivíduos frente a esta competição de hegemonias de saberes terapêuticos é indiferente, lidando com estes com um sentimento de complementaridade.

Situação distinta de Nilma foi o comportamento de Márcio de Oxossi, estudante de graduação em saúde que se dirigiu ao mercado com um recém *iaô*/neófito para comprar sua *lista* para a realização dos três *ebós* prescritos. Seguindo a orientação do iniciado, adquiriu os produtos do primeiro e do segundo *ebó*. Contudo, ao chegar ao *Terreiro*, a liderança terapêutica lhe informa que, naquele sábado, só poderá ser realizado o primeiro *ebó*, conforme a prescrição da divindade. Márcio questiona sobre a possibilidade da realização do segundo *ebó* já que tinha adquirido também os elementos deste. O *pai de santo* coloca então que

*[...] o ebó é como um medicamento que precisa de um tempo para fazer efeito. E, ele [Márcio], precisaria de pelo menos uma semana para que começasse a sentir os efeitos do ebó, e só assim então poder fazer o segundo e terceiro, já que estes podem ser feitos juntos.*

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

Deve ser ressaltada sua alegria quando soube que suas oferendas haviam sido aceitas e que os *orixás* a partir daquele momento o protegeriam. Informado, de forma sutil, que no futuro necessitaria realizar outros procedimentos, sua postura foi a do não questionamento, como se o próprio já soubesse que, no futuro, esta possibilidade se apresentaria. Observamos que os que são pegos de surpresa pela informação de que, no futuro, necessitariam iniciar-se, geralmente se rebelam, dizendo que aquilo não faz parte da sua vida, falam sobre o que os outros vão pensar, a família, o trabalho, etc. Márcio, ao contrário, reagiu de forma tranquila, levando-nos a crer que se, no futuro, não oporia resistência à necessidade de uma iniciação completa. Diferente das narrativas anteriores, o caso de Márcio não está sujeito a uma questão de saúde propriamente dita, mas sim a um caso de desequilíbrio coletivo. Este exemplo vem reafirmar a importância que as religiões afro-brasileiras conferem ao estado geral do indivíduo, visto que o desequilíbrio também é pensado como um estado de doença e deve ser tratado como tal.

O cuidado em manter o anonimato também esteve registrado no relato de um iniciado, professor universitário, diante da necessidade de realizar um *ebó* em um bambuzal, em um momento em que se encontrava "apertado de dinheiro e com os caminhos fechados". Em razão de sua amizade com erveiros do Mercado Público, conseguiu um adiantamento para "pagar depois as coisas do *ebó*", assim como o custo do táxi, indicado por um erveiro. Como os caminhos encontravam-se "fechados", inicialmente, foi ao Parque da Cidade "para arriar o *ebó* e fazer o sacudimento", sem saber que o local ficava fechado às segundas-feiras para manutenção. A alternativa encontrada foi a de ir até a Universidade, pois lá era o único local em que ele tinha conhecimento da existência de um bambuzal. Sua preocupação maior era não ser visto pelos colegas, já que o horário, 18:15, era um momento de pique de entrada e de saída de veículos e alguém conhecido poderia vê-lo. "[...] *Imagina! Eu passando canjica no corpo e soltando pombo na frente da Reitoria*". Outro problema que se apresentava para ele é que seu círculo de relações na Reitoria era formado na por maioria "crentes, evangélicos, e o que eles pensariam de mim [...], iam achar que eu queria matar alguém!".

Face às dificuldades representadas pela escassez e dificuldade de acesso aos espaços adequados para a realização destes rituais e obrigações religiosas, as esquinas e outros locais da cidade (cemitérios, hospitais, praças, cruzilhadas) passaram a ser utilizadas como "espaços sagrados" e "terapêuticos". O processo de urbanização e industrialização das cidades no país, que resultou na falta de locais naturais para cultuar as várias divindades das religiões afro-brasileiras, tem levado seus praticantes a buscar, definir e ressignificar espaços que são crescentemente utilizados como locais de curas. Contudo, em algumas situações, os "despachos" aí colocados contribuem para reforçar a imagem cristalizada no senso comum sobre estas religiões como "do mal". (SILVA, 1996)

É significativo apreender a rede de solidariedade social que se estabelece entre diversos atores sociais envolvidos, internos e externos de um *Terreiro*, no acompanhamento da aquisição dos itens que compõem a *lista de ingredientes no mercado*. Em sua maioria, *filhos de santos* se oferecem para colaborar com a pessoa que necessita fazer suas compras no mercado, uma vez que estão cientes que a grande maioria teria dificuldades em adquirir os elementos solicitados. É necessário ter uma base de aprendizado para se averiguar a qualidade destes produtos, o que somente é adquirido a partir de uma vivência baseada não só na experiência da iniciação, como também na prática cotidiana dos *Terreiros*.

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

Os casos mal sucedidos servem não só como elemento de chiste, de brincadeira, como também como um instrumento regulador e de aprendizagem. Assim, a anedota em um dos *Terreiros* pesquisados foi da "galinha traqueostomizada" ou "da galinha cortada". Ao comprar uma

galinha para o *ebó* de sua companheira no Mercado Público, um *iaô* foi ludibriado por uma vendedora que, sabendo a finalidade da compra, esconde com sua mão hábil parte do peito do animal. Ao chegar ao *Terreiro*, e após preparem todo o *ebó*, o *ogã* notou que a galinha tinha por baixo das penas do peito um corte de aproximadamente um dedo de espessura, como se houvesse sido furada, impossibilitando o uso no ritual. Este fato os forçou a ir com pressa à feira livre perto do *Terreiro* para comprar outro animal em perfeitas "condições de saúde", que pudesse ser oferecido no trabalho.

O incidente deixou claro que aqueles que necessitam fazer um *ebó* devem ser os próprios responsáveis por suas compras. O processo do *ebó* começa exatamente na intenção de realizá-lo e inclui a aquisição dos materiais. O sacrifício e a oferenda têm início na disposição do indivíduo em fazê-lo, daí a necessidade dele próprio participar de todas as etapas.

Um *filho de santo* capacitado e mais atento perceberá, pelos itens da *lista*, quais os possíveis desequilíbrios ou problemas apresentados pela/o cliente. Porém, sua sensibilidade e respeito às normas do grupo o fará manter a discricão com respeito ao que percebe, preservando a intimidade/vida privada da/o consulente. Conforme a necessidade, a liderança religiosa convoca *filhos de santo* para auxiliá-lo na execução das atividades litúrgicas, obedecendo a determinadas normas estabelecidas pela tradição do grupo levando em conta o gênero, a senioridade e o *eledá* (orixá principal): há atividades estabelecidas pela questão de gênero e outras interditas conforme o *eledá* do *filho de santo*.

## Considerações finais

Simbolicamente, os *Terreiros de Candomblé* têm buscado reproduzir a flora, a fauna, os símbolos e as relações míticas da(s) África(s), com uma lógica alicerçada em mecanismos e processos sociais evocando e cultuando as divindades em rituais privados e públicos. Delimitar este espaço tem sido uma ação estratégica para preservação e reprodução da cosmovisão do grupo com formatos tradicionais e modernos, manifestando e afirmando a primazia do sagrado frente à sociedade mais ampla.

A percepção deste "espaço mato" nos *Terreiros* na atualidade, como reprodutor da África mítica, necessário para as práticas litúrgicas, foi se tornando escasso ao longo do crescimento e do desenvolvimento das cidades e, por efeito, espaços religiosos que conseguiram resistir a esta expansão foram sendo apropriados e ressemantizados com finalidades litúrgicas. Aqueles que, porventura, não conseguiram se manter nos centros urbanos em consequência deste crescimento, com o tempo acabaram por ser empurrados para as periferias dos grandes centros, onde procuravam recriar minimamente um espaço apropriado para a realização dos rituais.

A história da organização dos *Terreiros de Candomblé* e das demais modalidades de religiosidades de matrizes africanas no Brasil fora marcada por episódios de discriminações, perseguições, estigmatizações nos diversos espaços sociais, ao mesmo tempo em que alianças com os poderes públicos e movimentos sociais eram firmadas na tentativa de uma legitimação e visibilidade que lhes garantisse seu funcionamento.

Da mesma forma, para os primeiros olhares, no *Terreiro* existe uma dualidade espacial básica entre espaço profano e espaço sagrado. Porém, todos os espaços são possuídos de axé, de uma funcionalidade religiosa registrada em construções, nos vegetais e na atmosfera. Com a vivência e a paulatina aquisição de um *status* hierárquico, o neófito/iniciado vai apreender as finalidades destes espaços, traduzindo, assim os segredos estruturantes do conhecimento religioso e demonstrando que a aquisição de conhecimentos é vivencial e gradual, conforme as posições sociais que se vai ocupando ao longo da trajetória religiosa.

Na composição das opções terapêuticas, a fitoterapia ocupa uma posição significativa e complementar com as demais. No interior e no exterior do *Terreiro* surge como mais uma opção nas possibilidades de escolha, conforme os interesses e a possibilidade de acesso pelos membros deste espaço. Foi possível apreender, pelo movimento dos consulentes, adeptos ou não de religiosidades afro-brasileiras, que estes buscam nesta modalidade mais uma opção terapêutica, pois oferece explicação acerca das causas das doenças, diagnósticos e ordenamentos de tratamento fundamentadas na esfera do sobrenatural.

A situação não é exclusiva destas religiões, porém consideramos que tal opção decorra da possibilidade das religiões afro-brasileiras se colocarem como um espaço para além do religioso, em que o adepto/usuário encontra no acolhimento praticado uma forma mais duradoura e eficaz de apoio do que aquelas oferecidas pelo "sistema oficial de saúde". Ali se estabelecem laços de irmandade e solidariedade entre os participantes, possivelmente resultando no aumento da eficiência e eficácia dos tratamentos / apoio recebidos. O reconhecimento de que alguém está doente ou em desequilíbrio faz com que sejam acionados mecanismos comunitários de solidariedade e pertença e dialogando com diversos espaços da cidade - entre eles, o Mercado Público, local por excelência de consumir práticas e saberes do universo sacro afro-brasileiro.

O que nos chamou atenção foi que os entrevistados, mesmo aqueles situados em posição social mais elevada, apresentavam em sua trajetória de vida algo que, de alguma forma, os ligasse ao caminho religioso. Ao adentrarem este sistema religioso-terapêutico, experimentam e compartilham uma série de inovações na vida cotidiana: novas condutas, novas sensações, novas maneiras de pensar e de agir e, especialmente, tomarão ciência de que agora uma das causalidades de sua doença tem relação direta com seu *eledá/orixá* principal. Amplia-se a noção de sujeito para além de corpo/mente, pois, a partir de então, será corpo/mente/*orixá*. Em seu novo caminho, o indivíduo aprenderá a conectar-se com o sagrado/sobrenatural no *Terreiro* e nos diversos espaços da cidade com conotações valores litúrgicos e terapêuticos.

Assim, diante da pluralidade religiosa apresentada na modernidade e, especialmente, na sociedade brasileira, o Candomblé ou seus saberes ocupam espaços fragmentados da vida cotidiana ou de escolhas difíceis para os indivíduos. Por fim, outra consideração é compreender estas práticas e saberes concebidos e executados pelo Candomblé como um sistema terapêutico, que pode ter uma função colaborativa com os sistemas locais de saúde e suas especificidades - sobretudo através do uso significativo de vegetais com fins terapêuticos. Trata-se de olhar para estas práticas religiosas-terapêuticas como um assunto afim às políticas públicas, de modo que estejam coadunadas na agenda de políticas e programas de plantas medicinais e fitoterápicos, e outras medicinas complementares.

## Referências bibliográficas

- ALVES, P. C.; MINAYO, M. C. S. (org.). **Doença e Saúde - um Olhar Antropológico**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1994.
- BAKHTIN, M. **Marxismo e Filosofia da Linguagem**. 6. ed. São Paulo: Hucitec, 1992.
- BARROS, J. F. P. *O Segredo das Folhas: sistema de classificação de vegetais no Candomblé jêje-nagô do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 1993.
- BARROS, J. F. P.; TEIXEIRA, M. L. L. O Código do Corpo: Inscrições e marcas dos orixás. In: *Meu Sinal Está no Corpo*. São Paulo: Edicon. 1989.
- BASTIDE, R. *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1983.
- \_\_\_\_\_. *O Candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- CONCONE, M. H. V. B. *Umbanda: uma religião brasileira*. São Paulo: Editora FFLCH/USP-CER, 1987.
- COSTA e SILVA, A. A enxada e a lança: a África antes dos portugueses. São Paulo: Edusp, 1992.
- DA MATTA, R. *A Casa e a Rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*, Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.
- DANTAS, B. G. De feiticeiros a comunistas: acusações sobre o Candomblé. *Revista Dédalo*, São Paulo, n. 23, 1984, p. 35-48. Disponível em: <<http://sites.google.com/site/severodacelino/bancodetextos>>. Acesso em: 11 de novembro de 2009.

- DOS SANTOS, J. E. *Os Nagô e a Morte: pãdê, àsèsê e o culto Égun na Bahia*. Petrópolis. Rio de Janeiro: Vozes, 1988.
- ELHAJJI, M. Culturas em Trânsito: patrimônio imaterial, memória e espaço. In: Revista Museologia e Patrimônio - v.3 n.1 - jan/jun de 2010, p. 01-06.
- ELIADE, M. *O Sagrado e o Profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- GAMA, L. B. O Candomblé vai as Compras: um estudo sobre o consumo religioso afro-brasileiro no Recife – PE. In: Anais...Curitiba: IX Reunião de Antropologia do Mercosul, 2011. Disponível em [http://www.sistemasmart.com.br/ram/arquivos/ram\\_GT34\\_Luciana\\_Gama.pdf](http://www.sistemasmart.com.br/ram/arquivos/ram_GT34_Luciana_Gama.pdf) . Acesso em 24 de novembro de 2011.
- GYLROY, P. *O Atlântico Negro: Modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Ed. 34.; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, 2001.
- GOMBERG, E. Candomblé na Tradição e na Modernidade: preservação e identidades. In: PINHEIRO, A. P., PELEGRINI, S. C. A. (Org.). Tempo, Memória e Patrimônio Cultural. Teresina: Editora da UFPI, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Encontros terapêuticos no Terreiro de Candomblé Ilê Axé Opô Oxogum Ladê, Sergipe/Brasil*, 2008, 246 p. Tese (Doutorado em saúde Pública), Programa de Pós-Graduação em Saúde Pública, Instituto de Saúde Coletiva/Universidade Federal da Bahia.
- LAPLANTINE, F. *Medicinas Paralelas*. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- LIMA, V. da C. A família-de-santo nos Candomblés jeje-nagôs da Bahia: um estudo de relações intra-grupais, 1977, 208 p. Dissertação (Mestrado em de Antropologia). Programa de Pós-Graduação em Ciências Humanas/Universidade Federal da Bahia.
- LÜNHING, A. *Acabe com este santo, Pedrito vem aí... - mito e realidade da perseguição policial ao candomblé baiano entre 1920 e 1942*, 1997. Dissertação (Mestrado de Comunicação). Escola de Comunicação/Universidade de São Paulo.
- MAIOLI-AZEVEDO, V, FONSECA-KRUEL, V. S. da. Plantas medicinais e ritualísticas vendidas em feiras livres no Município do Rio de Janeiro, RJ, Brasil: estudo de caso nas zonas Norte e Sul. *Acta Bot. Bras.* [online]. 2007, vol.21, n.2, pp. 263-275.
- MANDARINO, A. C. de S. *(Não) Deu na Primeira Página: macumba, loucura e criminalidade – representações sobre a cor da pele nas reportagens de jornais nas Cidades de Aracaju e Salvador*. 2003, 216 p. Tese (Doutorado em Comunicação e Cultura), Programa de Pós-Graduação em Comunicação/Escola de Comunicação/Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- MANDARINO, A.C.S.;GOMBERG, E. . Dimensões Sociais e Terapêuticas Contemporâneas da Religião Afro-Brasileira Candomblé. *Religare (UFPB)*, v. 6, p. 07-18, 2009.
- RODRIGUES, R. N. *Os Africanos no Brasil*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1988, 7 ed.
- SILVA, V. G. da. As esquinas sagradas. O candomblé e o uso religioso da cidade. In: MAGNANI, J. G.; TORRES, LILIAN L. (Org.). **Na metrópole**: textos de antropologia urbana. São Paulo: EDUSP, 1996.
- SILVEIRA, R. da *O candomblé da Barroquinha - processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto*. Salvador: Mainga, 2006.
- SODRÉ, M. *O Terreiro e a Cidade. A forma social negro-brasileira*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1988.
- SOUZA, M. N. C. Metamorfoses da Continuidade: Balas, Acarajés e "Banhos" – três Comércios da Feira de São Joaquim, Salvador, Bahia. In: Anais...Salvador: XI Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, 2011. Disponível em: [http://www.xiconlab.eventos.dype.com.br/resources/anais/3/1308342675\\_ARQUIVO\\_METAMORFOSESDACONTINUIDADE\\_ARTIGOCONLAB\\_AGOSTO2011.pdf](http://www.xiconlab.eventos.dype.com.br/resources/anais/3/1308342675_ARQUIVO_METAMORFOSESDACONTINUIDADE_ARTIGOCONLAB_AGOSTO2011.pdf). Acesso em: 18 de novembro de 2011.
- TRINDADE, L. "Exu: reinterpretções individualizadas de um mito". In. *Religião e Sociedade*, 8, 29-36, 1982.
- VASCONCELLOS-SILVA, P. R, CASTIEL, L.D, BAGRICHEVSKY, M, GRIEP, R. H. Panacéias disseminadas pela Internet e pacientes vulneráveis: como conter um mercado de ilusões? In. *Rev Panam Salud Publica*. 2011; 29(6): 469–74.
- VERGER, P. *Ewé: o uso das plantas na sociedade iorubá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Fluxo e Refluxo do Tráfico de Escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos dos Séculos XVII a XIX*. São Paulo: Corrupio, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Orixás*. Salvador: Corrupio, 1981.
- \_\_\_\_\_. Bori: primeira cerimônia da iniciação. In. MOURA, C.E.M. (org) Oloorisa: *escritos sobre a religião dos orixás* . São Paulo: Ed. Agora, 1980.
- VOGEL, A. MELLO, M. A. S & BARROS, J. F. P. *A galinha D'angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Ed. Pallas, 1993.
- YOUNG, A The creation of medical knowledge: some problems in interpretation. In. *Social Science and Medicine*, 15B:379-386, 1981.

## Nota

1 Este artigo é oriundo dos estudos: "Análise de Itinerários Terapêuticos em Candomblé do Estado de Sergipe", aprovada no Edital MCT/CNPq/MS-SCTIE-DECIT n. 026/2006 - Seleção pública de propostas para apoio às atividades de pesquisa direcionadas ao estudo de determinantes sociais da saúde, saúde da pessoa com deficiência, saúde da população negra, saúde da população masculina" e "Encontros Terapêuticos no Terreiro de Candomblé Ilê Axé Opô Oxogum Ladê, Sergipe/Brasil", com recurso de Bolsa de Demanda Social da CAPES, aprovado no Comitê de Ética em Pesquisa do Instituto de Saúde Coletiva, UFBA, em 2006.