

Apresentação

Este número do *Caderno Kàwé* encerra a série de publicação trimestral. A partir do próximo número, por decisão da Plenária do Núcleo de Estudos Afro-Baianos Regionais, o *Caderno* passa a ser uma publicação semestral. Entendemos que assim haverá um tempo maior para a produção do conhecimento, desenvolvimento de pesquisas e contatos que propiciem a geração de novos textos.

Além da publicação de texto poético, inovação no número anterior, trazemos agora a entrevista. Com isso, pretendemos ampliar a área da construção do saber em torno da temática da cultura africana que norteia a publicação do *Caderno*.

As atividades do *Núcleo* tem demonstrado que há muito por pesquisar, tendo em vista que o terreno da africanidade na Região Sul da Bahia carece de incursões. Isso significa que a produção do conhecimento na área do africanismo requer tempo, dedicação e paciência. Mas tudo isso concorre para uma promessa: o *Caderno* deverá ter farto material para publicação resultante dos nossos estudos que se juntará as contribuições de outros pesquisadores. Em vista disso, reiteramos o convite para que outros estudiosos venham juntar-se a nós.

ITAN*

A Casa de Ariwo

Na casa de Ariwo, o povo não conversava; brigava. E a discussão era tanta que terminava na porta da rua. Quando a vizinhança perguntava a eles a causa do arerê, cada um contava um fato e ninguém sabia, na verdade, porque aquela gente brigava tanto assim. Um dia, a vizinhança foi se queixar ao Velho Afaradá, o juiz da aldeia e ele resolveu dar um ensinamento. Bem na hora em que todos estavam falando de vez, no maior alarido, ele mandou que um menino gritasse com todo fôlego, na porta de Ariwo: "Lá vem a onça aí, minha gente!"

O menino foi lá e fez direitinho como Afaradá mandou. Acontece que ninguém lá de dentro se incomodou com o berro do menino e a discussão continuou. Então Afaradá fez diferente: mandou que os caçadores trouxessem uma onça viva, amarrada e soltasse na entrada da porta da casa de Ariwo, bem na hora do arerê e ninguém avisasse nada.

Os caçadores cumpriram as ordens de Afaradá. E quando a onça foi solta, saltou casa a dentro e aí ocorreu um alarido que fazia dó e piedade. Por ordem de Afaradá, ninguém tomou providência alguma, ninguém entrou na casa para acudir os moradores. De repente fez um silêncio mortal lá por dentro. Os moradores ficaram sem saber o que Afaradá queria, comprometendo a vida daquela gente. De repente, a família de Ariwo veio toda para a rua. Uns esfarrapados, outros arranhados, outros mais capengando e outros ainda com ar de assombro. Mas todos muito risonhos, unidos e felizes, exclamando: Pegamos uma onça viva. E dentro de nossa casa!" Então Afaradá explicou: "Vocês viram? Faltava eles aprenderem a conversar: **CONVERSA QUE SURTE EFEITO É COM BOCA E COM OUVIDO!** "

Cabo Verde

Maria Delile Oliveira*

Sou mestiça – filha de meu povo e de Portugal;

Mas sou negra,

Africana no sangue

Crioula nas lutas,

O meu grito, sedento de liberdade

Corta o infinito,

Se espalha na ampliação.

Entre lutas, sangue e dor

O eco de minha voz

Se mistura as tuas bênçãos.

Oh África - Sou livre, na Terra Chão.

MAMA ÁFRICA

*Professora titular de Supervisão Escolar da UESC (aposentada).

Entrevista

Kàwé - Quais são as questões que a universidade discute atualmente?

*Maria de Lourdes*¹ - Vejam bem: a Universidade Brasileira passa por um processo de redefinição, à medida em que a sociedade está buscando novos caminhos para que ela seja mais humana, mais plural, que as pessoas vivam com mais dignidade, que haja condições de cidadania para todo mundo e conseqüentemente que a sociedade seja mais igualitária e plural. Logo, isso tem que se refletir na universidade em resposta ao que vem se chamando crise de paradigma, crises de referências, crise civilizatória. O que significa essa crise civilizatória no âmbito da universidade, para um país como o Brasil e para um estado como a Bahia? 47% da população brasileira e negra, 80% da população da Bahia e descendente de negro africano. Qual é o tipo de conhecimento que deve ser construído numa sociedade como essa? Se esse conhecimento for coerente, se essa universidade estiver preocupada em redefinir as formas de apreensão do real, ela tem que buscar categorias de análise capazes de assegurar que esse conhecimento se construa através de um referencial teórico-metodológico capaz de dar conta da pluralidade da realidade.

Kàwé - E que referenciais são esses?

Maria de Lourdes - Esses referenciais passam sobretudo pelo reconhecimento da realidade múltipla e plural. Reconhecer a realidade significa que se tem que buscar metodologia adequada para se ler apreender cientificamente o real. E ler cientificamente a realidade apontando caminhos, traduzindo códigos, decodificando sistemas, interpretando estruturas, repensando valores, redefinindo conceitos.

Kàwé - E essa releitura metodológica da realidade passa também pelas contribuições tradicionais da cultura africana?

Maria de Lourdes - Exatamente. Essa pergunta é excelente, no sentido em que a revisão de paradigmas com a qual a universidade esta preocupada, passa necessariamente por uma revisão da literatura específica nessa área. Até hoje os referenciais para construção do conhecimento vem sendo sistematizados, trabalhados e oferecidos a partir dos modelos convencionais hegemônicos, ditados de inspiração do século das luzes. E o que isso aponta? Nós temos que partir para nos identificar com correntes teórico-metodológicas que falem de significado, de cotidiano, de tribo, de sentidos, de sentimento, que falem de inteligências. E esta lição está, pra nós, profundamente inscrita nos modelos das tradicionais civilizações africanas, a medida em que essas civilizações tem lições para nos oferecer a nível de organização social e familiar, de respeito ao tempo, a hierarquia, da relação com o sobrenatural, formas de privilegiar a natureza, formas de organizar a sobrevivência. Estas expressões sempre apareceram em diferentes formas de resistência desenvolvidas pelos primeiros africanos, que aqui desembarcaram e seus descendentes, que continuam esse processo no sentido de guardar sua cultura, sua religiosidade e de seus princípios fundamentais.

¹ Maria de Lourdes Siqueira, Doutora em Antropologia Social e Etnologia pela Escola de Altos Estudos em Ciência Sociais de Paris e pós-doutoranda na Escola de Estudos Orientais e Africanos da universidade de Londres.

Kàwé - Que implicações essa releitura das organizações de resistência tem para a construção desse novo conhecimento?

Maria de Lourdes - O sentido mais forte de organização que nos temos no Brasil é quando a gente pensa em cultura afro-brasileira. Precisamos aproveitar o momento para ver que a questão da cultura não é essa questão menor que se pensa. Chega-se ao cumulo de afirmar que pessoas incompetentes para fazer outra coisa se ancoram na cultura. Essa é uma lição equivocada e atrasada porque a cultura e a fonte, a cultura e o berço, a cultura é síntese de civilizações. Então, estudar cultura na Bahia, no Brasil, por parte de segmentos culturais negros, por parte do movimento negro organizado, seja nas organizações fora da academia, seja no interior da academia através de Centros de Pesquisa, de Linhas de Pesquisa, de Núcleos de Pesquisa, de Cadeiras, de Disciplinas vinculadas à área etc, isso tem hoje como inspiração fundamental as organizações de resistência tradicionais que são os Terreiros de Candomblé, as Irmandades Religiosas. Na verdade, os modelos dessas organizações inspiram as formas contemporâneas tão consideradas hoje. Os blocos afro buscam inspiração nos terreiros; as irmandades religiosas, por sua vez, inspiraram os terreiros de candomblé; os terreiros inspiraram os afoxés; os afoxés inspiraram os blocos afro; os blocos afro tem hoje uma série de subdivisões que se passam no interior desses terreiros e de blocos de irmandades; que nós temos grupos culturais organizados, desdobramentos de formas organizativas, isso só para lembrar a questão da organização.

Kàwé - Como estão os estudos sobre a africanidade, hoje, no Brasil e no mundo?

Maria de Lourdes - Eles estão muito bem. Nunca estiveram tão bem. Porque nós temos hoje, além das universidades africanas estarem trabalhando, fazendo suas pesquisas, nos temos hoje no Brasil uma clareza, uma evidencia mais aguda, uma percepção politicamente mais consciente de quanto o racismo perpassa todas as formas de relações sociais aqui estruturadas, no âmbito da sociedade brasileira. Então, se por um lado, no mundo, nos temos as exacerbações de xenofobia, de expressão de fundamentalismo e de expressões explícitas de racismo, nos temos por outro lado uma consciência racial muito mais profunda e muito mais politicamente definida e, em algumas universidades do país, existem núcleos tratando essas questões. Nós temos núcleos de pesquisa sobre relações raciais nas Universidades de São Paulo, Universidade de Brasília, Universidade Federal do Rio de Janeiro e Federal Fluminense, na Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Universidade Federal da Bahia, na Federal do Maranhão, Federal de Alagoas, Federal do Pará, Federal do Mato Grosso, na Federal de Pernambuco, na Universidade Estadual de Santa Cruz e tantas outras. Isto confirma a preocupação de se compreender a realidade a partir da sua diversidade, das suas diferentes manifestações, de que fazem parte os estudos sobre africanidade.

Polissemia e multivocalidade da epilepsia na cultura afro-brasileira²

ANDREA CAPRARA

INTRODUÇÃO

Todas as crises convulsivas são atribuíveis a uma anormalidade biológica³ ou é possível identificar outras causas não diretamente ligadas a uma causa orgânica? Na cultura popular da Bahia nem sempre uma causa orgânica é considerada a origem do evento convulsivo e muitas são as formas epiléticas consideradas como manifestação de um espírito ancestral, um Egun, ou de uma divindade do candomblé, como Omolu⁴.

Neste artigo, tentarei descrever as práticas diagnósticas e terapêuticas, além das representações sociais da doença, explorando temas muito pouco analisados até agora como elementos para esta reflexão⁵. Abordarei o tema dos episódios convulsivos tentando reconstruir as ligações entre a experiência do indivíduo, a natureza orgânica da doença e a biomedicina, a dimensão espiritual e religiosa associada ao contexto social da cultura afro-baiana e, por fim, a multivocalidade e a polissemia de linguagens diversas que se cruzam e se sobrepõem, produzindo múltiplas formas interpretativas. Hannerz (1992) e Clifford (1983) enfatizam a necessidade de sair da uniformidade do texto expressado por vários autores do passado, para tentar mostrar a pluralidade de vozes que se cruzam entre elas.

Muitos estudos etnográficos se baseiam na idéia de que existe uma uniformidade nas várias sociedades, enquanto observa-se uma multiplicidade de vozes em todos os grupos culturais (BIBEAU, 1992).

Os dados apresentados representam uma parte dos resultados de uma pesquisa etnográfica iniciada na cidade de Salvador, Bahia, em agosto de 1995, e ainda hoje em curso⁶. A pesquisa está sendo realizada em três áreas de interesse do campo da antropologia médica.

O primeiro importante contexto de estudo é constituído das práticas de cura que se realizam nos terreiros de candomblé e que preservaram os elementos da cultura afro-brasileira, resguardando-se do sincretismo com outros elementos religiosos e rituais. Profundamente ligado as tradições do passado, o terreiro Axé Opo

² Este artigo é dedicado a memória de Giro Caprara. Constitue um resumo do trabalho apresentado no V Congresso Afro-Brasileiro, Salvador, Bahia, 17 a 20 de agosto, 1997.

³ Por anormalidade biológica eu entendo uma alteração das reações neuronais produzida por fatores genéticos, mas também traumáticos, infecciosos, metabólicos, etc. (Robb, 1985).

⁴ Omolu é uma importante divindade do candomblé ligada ao processo saúde-doença. Existem diversas publicações que falam deste Orixá (Santos e Santos, 1968; Silva 1987; Carneiro, 1937 (1991); Teixeira, 1994). Eu gostaria de citar também uma minha precedente publicação dedicada a Omolu (Caprara, 1996).

⁵ Indicam-se alguns autores que analisaram a epilepsia considerando também os fatores sócio-culturais. Entre eles, recordamos Good e Good (1993; 1994), Awaritefe (1989), Nkwi e Ndonko (1989) e Kirchgassler (1990).

⁶ *Experiência e Subjetividade, a construção narrativa da doença em famílias urbanas de Fortaleza e Salvador* é uma pesquisa realizada em colaboração com a Escola de Saúde Pública do Ceará e financiada pelo Projeto Nordeste 2/Banco Mundial, Ministério da Saúde. Os dados aqui apresentados referem-se a uma parte da pesquisa realizada na cidade de Salvador, Bahia.

Afonjá constitui um excelente espaço de encontro e reflexão.

A segunda importante área de estudo é constituída dos terreiros de candomblé de caboclo. Após uma série de entrevistas preliminares com diferentes mães, pais-de-Santo e yaôs de diversas comunidades religiosas, foram estudados, principalmente, dois terreiros, o primeiro no bairro da Federação e o segundo, na Ribeira.

O terceiro contexto de análise constitui-se dos espaços sincréticos em que elementos do culto afro-brasileiro combinam-se com elementos católicos. Pudemos identificar este aspecto de sincretismo na igreja de São Lázaro, lugar de grande afluência de doentes, em busca da proteção dos santos a ela dedicados, São Lázaro e São Roque, identificados com as divindades do candomblé *Omolú* e *Obaluaiê*.

O presente trabalho constitui o aprofundamento de um aspecto, a experiência do ataque convulsivo, emblemático tanto no que se refere à relação entre a biomedicina e as formas de medicina popular, quanto pela variedade de significados entre ética, espiritualidade, dinâmicas sociais e comunicacionais que esta doença produz. Os episódios convulsivos tornam-se formas emblemáticas à medida que impõem uma reflexão ao pensamento biomédico dominante sobre uma série de questões fundamentais. Santos (1986) cita os graves erros diagnósticos cometidos há alguns anos por psiquiatras que consideravam os fenômenos de possessão como formas epilépticas. Se certamente foram dados passos importantes para superar esses grosseiros erros diagnósticos, uma série de interrogações fundamentais resta ainda não resolvida. Como se podem combinar a experiência do indivíduo e a natureza orgânica da doença num contexto em que é invocada uma dimensão espiritual e religiosa? Como se podem combinar as múltiplas formas interpretativas da doença, a multivocalidade, a polissemia de linguagens diversas que se cruzam e se sobrepõem entre elas? Como se comportam os médicos e psiquiatras que atuam na Bahia diante destes casos? Como melhorar o processo anamnésico e diagnóstico diante da presença de formas e de interpretações culturais tão diferentes?

O INCIPIT DA DOENÇA

Um acontecimento inicial dramático, espetacular, caracteriza a manifestação do episódio convulsivo. Este *incipit* interessou a sensibilidade popular desde a antiguidade⁷. Vejamos como o descrevem, de modo diverso, a mãe e o pai-de-santo, bem como muitas outras pessoas ligadas ao candomblé:

*A pessoa com essa doença se entorta toda, baba muito.
Ele entorta igualzinho o Velho, espuma, depois não sabe o que aconteceu.*

A perda de consciência, as contrações, a queda e a salivação caracterizam este evento repentino e dramático, assim como descrito pelas pessoas entrevistadas. As pessoas presentes no momento do acontecimento, além de fortes reações

⁷Deve-se certamente salientar que, na história da cultura ocidental, a doença era denominada o mal sagrado, devido à relação direta que se estabelecia entre a divindade e o desaparecimento da doença. Basta mencionar o pequeno tratado de Hipócrates, *O mal sagrado*, onde estão delineadas as duas teses centrais de interpretação da doença que tanto influenciaram o pensamento ocidental: 1) a doença como consequência da direta intervenção divina; 2) a análise do cérebro como órgão do sistema nervoso responsável por este mal. Para Hipócrates, na verdade, a doença não parecia mais divina do que tantas outras, sua intenção era ressaltar as suas bases naturais (Vegetti, 1976). No século II de nossa era, Galeno enfatiza a analogia entre convulsões e ato sexual (Foucault, 1985: 110).

emotivas, manifestam diversas formas de comportamento. Na Bahia, é difusa a convicção de que a doença seja transmissível, idéia corrente também na África Ocidental e bem documentada por diversos autores, a exemplo de Awaritefe (1989) e Beiser (1985). Assim, muitas pessoas, ao invés de enfrentar, fogem, subtraem-se ao acontecimento por medo de contágio. Em outros casos, pudemos registrar manifestações de ajuda e de grande solidariedade, como no caso a seguir. Trata-se de uma pessoa que manifesta o episódio convulsivo enquanto está conduzindo o automóvel. O veículo derrapa, e somente graças a prontidão da intervenção de um passante a tragédia é evitada, conforme me contou um informante que assistiu ao acontecimento:

Outro dia, pegou um homem dentro de um carro, o carro ia na direção de uma ladeira e um rapaz teve que pular pela janela, pra salva e/e. O rapaz pulou, abriu a porta do carro e botou o motorista no chão. Ele começou a se bater, babar, bater a cabeça, quebrou a boca, ninguém queria encostar nele, com medo da baba, pensando que era epilepsia. Se entortou todo. O rapaz abriu a boca dele, para afastar a língua que estava enrolada. Depois de 20 minutos, ele voltou a si.

Duas mães-de-santo que pertencem ao candomblé de caboclo me disseram que, nestes casos, elas não temem a contaminação, enfrentam o episódio convulsivo, colocando um pano embaixo da cabeça da pessoa para evitar, ou pelo menos reduzir, as possíveis contusões.

A GÊNESE DO EPISÓDIO CONVULSIVO

Partindo da experiência desses casos, podemos salientar as múltiplas ligações que a doença manifesta em vários níveis. Há principalmente um evento inicial: uma queda, uma doença; mas também, uma situação social grave: alcoolismo, desnutrição e miséria, que constituem o possível evento que desencadeia o episódio epiléptico. A estes elementos, pertencentes a categorias etiológicas bem definidas pela biomedicina, mas que não são ignoradas pela cultura popular, a qual fundamenta em muitos casos a própria interpretação na observação empírica dos casos, é preciso introduzir, porém, outros elementos. No candomblé de caboclo, a epilepsia é considerada uma doença de origem ancestral, ligada a origem do mundo dos Orixás:

A doença começou no início do mundo; desde quando o Velho é Velho que existe a doença do Tempo.

Fala-se, por exemplo, sobre a possibilidade de que o episódio convulsivo seja a consequência de uma punição divina, produzida pela transgressão das regras por parte do indivíduo, mas também dos membros da sua família. O episódio, nesse caso, seria o resultado de erros cometidos pelos avós, pelos pais que, no caso, determinariam a doença do filho ou do neto desde a primeira infância. A punição de Omolu seria, nesse caso, inevitável. Existe, pois, no evento inicial, uma razão ética, uma transgressão moral que provocariam a origem da doença e que, portanto, não é considerada, nesse caso, como o produto de uma patologia orgânica. É nesse sentido que deve ser interpretado o episódio, ou seja, não necessariamente uma doença, mas um epifenômeno de uma transgressão, conforme as afirmações seguintes de algumas mães-de-santo:

Bom, até ontem uma menina mesmo, ela caiu assim, dizendo que era aquela doença que chamam epilepsia, e

não era; era Obaluaiê.

No candomblé de caboclo, o episódio é muitas vezes interpretado como a manifestação de um Egun, um espírito ancestral que intervém na qualidade de intermediário do próprio Omolu, como claramente expresso por uma mãe-de-santo, quando perguntei a ela "Como Omolu entra nisso?" Ao que ela respondeu:

*Ele manda o escravo, que esse Egun é escravo do Velho,
e ele castiga as pessoas que blasfemam dele.*

É central, nesta forma de interpretação, o fato de que a convulsão seja o resultado de uma infração as regras não necessariamente produzidas pelo indivíduo. Pode ter sido um ato descrente, realizado por um antepassado seu, um avô ou uma avó que infringiram as regras e que determinaram o aparecimento do episódio convulsivo no neto. Nesta interpretação, emerge claramente a ligação genealógica necessária para instaurar, com os Orixás, um pacto que transcende os atos do indivíduo por si próprio e que envolve toda a estirpe.

No contínuo jogo de polissemia e multivocalidade presente na cultura afro-brasileira, e no candomblé em particular, a idéia de que a doença seja o produto de uma punição divina não é aceita por todos. Mãe Stella, ialorixá do Ilê Opo *Afonjá*, considera que os Orixás não punem os próprios filhos. No caso de infração às regras, provoca-se uma espécie de distanciamento da divindade e o infrator perderia, nesse sentido, as próprias defesas. A presença de um Egun, que realiza o desejo de Omolu, na condição de escravo, central na interpretação da manifestação convulsiva nos candomblés de caboclo, e completamente negada nos candomblés de origem jeje-nagô, que negam a presença destes seres sobrenaturais como escravos dos Orixás. No candomblé jeje-nagô, o episódio pode ser considerado como a manifestação direta da divindade. Adverte-se a presença de Omolu através do estado de possessão, com o corpo virado para a frente, com movimentos semelhantes aos espasmos tônico-clônicos rituais. Neste caso, o restabelecimento da saúde do indivíduo se dá através do alcance de um equilíbrio entre o indivíduo enfermo e a divindade. Também a relação exclusiva existente entre epilepsia e Omolu não é aceita por todos, tratando-se, segundo outras interpretações, principalmente de uma relação entre as divindades ligadas à racionalidade e à funcionalidade do cérebro, a exemplo de Oxalá, Oxóssi, Xangô, próprio Omolu e doenças cerebrais como a epilepsia. Vejamos a respeito, as palavras de Detinha, *Obagesi* do Ilê Opo *Afonjá*:

*Epilepsia também, o povo junta uma coisa com outra,
porque se contorce todo, tem aquelas coisas de Omolu,
né? Mas epilepsia não é uma doença de pele. A epilepsia
a gente também pode apelar para os Orixás,
responsáveis pela nossa cabeça. A gente pode apelar
para Oxóssi, que tem grande responsabilidade pela nossa
cabeça, não é só caça, tem muito a ver com nossa
cabeça. Tem Oxalá, responsável pela parte do nosso
cérebro, na área do raciocínio, esse é o próprio Oxalá e
Xangô também. Todos esses Orixás...*

No candomblé jeje-nagô, portanto, a epilepsia não está necessariamente ligada a Omolu, mas pode ser também o epifenômeno ligado a presença de um outro Orixá, a exemplo de Oxóssi ou Oxalá, todas as divindades associadas a partes corpóreas como a cabeça, por sua vez ligadas a presença da doença. Além destas, existem outras possibilidades causais que identificam a transmissão por contágio da doença, através do contato com a saliva do possuído, conforme veremos com maiores detalhes a seguir.

A EXPERIÊNCIA DA DOENÇA, O DIFÍCIL CAMINHO DA CURA

O que surpreende, na coleta dos dados relativos a estes episódios, são os numerosos casos descritos de pessoas que encontram o equilíbrio através de práticas terapêuticas rituais, ligadas ao candomblé, sem o uso de uma terapia farmacológica. Não falo, certamente, da totalidade dos casos. Alguns deles, na verdade, embora sigam um processo ritual, continuam a ter crises epiléticas. Outros ainda conseguem controlá-las somente através de um duplo processo, tanto farmacológico quanto ritual.

No candomblé, estas manifestações requerem uma resposta diagnóstica e terapêutica. No Ilê *Opo Afonjá*, por exemplo, a resposta diagnóstica é sempre dada pelos búzios que são consultados diante de qualquer problema. No caso de doença orgânica, escolhe-se o tratamento farmacológico. No caso, porém, em que o episódio seja resultante da manifestação de um Orixá, a exemplo de Omolu, segue-se um caminho que pode levar o indivíduo a uma série de ofertas à divindade ou, então, a introdução de um verdadeiro e apropriado ritual de iniciação. O processo que se realiza tende, então, a restabelecer o equilíbrio entre o indivíduo, o Orixá e a comunidade do terreiro.

No caso do candomblé de caboclo, o percurso é diferente. Quando a manifestação é considerada o produto de um Egun, e isto muitas vezes é revelado não necessariamente pelos búzios, mas pela *vidência* da mãe-de-santo, começa um processo terapêutico que tende a fazer com que o Egun saia do corpo do indivíduo, através de diversos rituais. No plano terapêutico, é indispensável eliminar a causa, o Egun que possui o corpo do enfermo. Somente depois, no caso de êxito terapêutico, o indivíduo tenta, com uma série de processos rituais, o restabelecimento dos equilíbrios perturbados. De qualquer modo, em todos estes casos, o indivíduo cria um próprio equilíbrio através da constituição da relação com Omolu. Vejamos o caso seguinte, descrito por uma mãe-de-santo:

Eu tenho uma filha que deu epilepsia com oito meses. Isso foi alguma pessoa: ela caiu, ela se entortou toda, revirou os olhos e babava. Aí, eu tirei a roupa dela, fui em três encruzilhadas e na terceira, queimei aquela roupa que ela estava. Depois, peguei a folha da coarana e dei uma surra de folha de coarana, dei um banho da mesma folha e nunca mais ela deu. Tem gente que não acredita em nada e leva pro médico. O médico inventa que é isto, que é aquilo e dá remédio. A pessoa cai em qualquer lugar e não tem remédio que evite, só mesmo dentro da seita.

Em tal caso, trata-se de fazer sair um espírito do corpo do possuído, tirando-lhes as roupas e queimando-as na terceira encruzilhada de uma rua. Em um outro caso similar, também foi constatado que aparece o despojo das roupas. As peças, no entanto, foram jogadas no mar. Num outro caso, descrito por uma mãe-de-santo, o rito terapêutico consistiu num processo de purificação através do uso de diversos elementos, entre os quais um pano limpo que foi passado sobre o corpo do enfermo, levado para longe e jogado num lugar pré-estabelecido.

Estes exemplos demonstram como o ritual terapêutico baseia-se na passagem da desventura do corpo do enfermo para um objeto de transição, a exemplo das próprias roupas, e de como é eliminado definitivamente através da queima ou do lançamento ao mar ou em lugares específicos. O uso de passagens terapêuticas em que se desvia a doença do enfermo para outro objeto é frequente no candomblé. Por

exemplo, num outro caso chamado *sacudimento*, a doença passa da pessoa enferma a alguns animais sacrificiais, que não são sacrificados, mas deixados livres na floresta.

O ritual terapêutico permite a passagem da desventura do corpo do enfermo ao corpo do animal que é libertado, mesmo sobrecarregado de elementos negativos. Numa espécie de contaminação por contiguidade, obtém-se a passagem dos elementos impuros do corpo do enfermo para um objeto, com as roupas possuídas pela pessoa, ou para um animal sacrificial. Estas formas de passagem da doença entre seres humanos, animais, plantas e objetos são bem descritas na literatura etnográfica, tanto nas culturas ocidentais, quanto naquelas não-ocidentais, exemplo dos trabalhos de LÜTZENKIRCHEN (1985), LIRA (1985), CAPRARA (1991).

A TRANSMISSÃO DA DOENÇA E AS SUAS IMPLICAÇÕES SOCIAIS

As consequências da doença podem ser graves, tanto pela deficiência social e pelo estigma que comporta, tanto pela possível perda do trabalho e pelas lesões físicas. Exemplo disso é o depoimento a seguir, dado por uma mãe-de-santo:

*Ele só vivia de boca e cara quebrada. Não podia estudar,
não podia sair, não podia nada.*

Além disso, há uma outra série de considerações sobre a doença, que se refere as consequências para os enfermos dentro de um contexto social. Além de uma série de limitações objetivas e evidentes, o veto de fazer certas coisas, ou certos trabalhos, pelo perigo que eles comportam, a cultura popular baiana interpreta esta doença na categoria de contagiosa, sendo possível a transmissão através do contato com a saliva do enfermo. A exemplo disso, uma das informantes, portadora de epilepsia e que teve suas roupas jogadas ao mar, ela mesma confirmou que a madrinha perguntou explicitamente ao médico se a doença era contagiosa, para dissipar quaisquer dúvidas. Esta possibilidade nem sempre é admitida por todos, pois, como foi afirmado anteriormente, é importante a observação empírica que revela como isto não ocorre em muitos casos. O jogo polissêmico, porém, revela e difunde a possibilidade de contágio e a saliva adquire, neste sentido, um valor simbólico de pureza/impureza, além de transmissor de *axé*, bem descrito por Santos (1986).

O que vale a pena recordar, no entanto, são os significados de estigma e de contágio que a doença evoca através do contato com a saliva, e que produzem possíveis mecanismos de distanciamento social que se referem não somente à prossêmica - não tocar o corpo do possuído, os objetos ou os lugares que ele tocou - mas também assumem possíveis conotações de recusa e abandono, ainda pouco exploradas. Os líquidos corpóreos, sobretudo os impuros, são considerados fonte de doença. É comum, em Salvador, as pessoas evitarem contato imediato com outra pessoa, a exemplo do que acontece no ônibus. Às vezes, é normal encontrar nos ônibus pessoas que não se sentam no lugar imediatamente após uma outra ter-se levantado. Assim, elas acreditam evitar que sejam contaminadas pelos eventuais sinais de impureza que a pessoa precedente, ao levantar-se, possa ter deixado sobre o assento. Deixa-se esfriar o assento, com a intenção de evitar o contágio. Estas concepções de contágio desempenham um papel importante na prossêmica humana, embora estas noções devam ser contextualizadas em termos de espaço-tempo. Durante o Carnaval da Bahia, o contato físico entre as pessoas submete a uma dura prova os limites da resistência humana, pois se forma uma massa humana em que os indivíduos se comprimem uns contra os outros, ao longo das ruas e avenidas por onde os trios elétricos passam com dificuldade. Em outros contextos, há uma tendência para evitar contatos diretos com outras pessoas.

CONCLUSÃO

O que eu faço questão de salientar são alguns elementos que considero importantes e que se referem ao vasto campo das doenças convulsivas. Em relação à experiência da doença num contexto em que se evoca a dimensão religiosa, além da natureza orgânica, parece-me importante distinguir, pelo menos no plano diagnóstico, as formas de natureza orgânica que, sem dúvida podem usufruir positivamente da terapia farmacológica, e porque não também do suporte espiritual, das outras formas consideradas como formas de possessão, que não podem dispensar o uso de formas tradicionais de tratamento ligadas a prática do candomblé.

Tomando por base os referenciais da multivocalidade e da polissemia, eu acredito que sejam os próprios indivíduos, junto com os familiares e as figuras significativas de suas próprias vidas, que identificam aos poucos o próprio diagnóstico que, muitas vezes, é exatamente uma síntese de diversas interpretações.

Bibliografia

- AWARITEFE, A. Epilepsy: the myth of a contagious disease. *Cult. Med. Psychiat* 13:449-456, 1989.
- BEISER, Morton. The grieving witch: a framework for applying principles of cultural psychiatry to clinical practice. *Can. J. Psychiatry* 30:130-141, 1985.
- BIBEAU, Gilles. *¿Hay una enfermedad en la Americas? Otro camino de la antropología médica para nuestro tiempo*. VI Congreso de Antropología en Colombia. Santa Fé de Bogotá, Universidad de los Andes, 1992.
- BRASIL, Ministério da Saúde. *Iniciativa de apoio as pessoas com epilepsia*. Brasília: 1994.
- CAPRARA, Andrea. La contagion. Conceptions et pratiques dans la société alliaian de Côte-d'Ivoire. *Antropologie et Sociétés* 15:2-3, 189-203, 1991.
- . *O médico ferido: Omolu e os labirintos das doenças*. XXª Reunião de Antropologia. Salvador, 14 a 18 abr. 1996.
- CARNEIRO, Edison. O médico dos pobres. In —. *Religiões negras e negros bantos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.
- CLIFFORD, James. On ethnographic authority. *Representations* 2:118-146, 1983.
- DUPIRE, Marguerite. Contagion, contamination, atavisme: trois concepts serer ndut. *L'Ethnographie* 2:123-139, 1985.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 3: o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- GOOD, Byron e GOOD, Mary-jo Del Vecchio. Au mode subjonctif. *La Construcion*

- narrative des crises d'épilepsie en Turquie. *Antropologie et sociétés* 17:1-2;21-42,1993.
- HANNERZ, Ulf. *cultural complexity. Studies in the social organization of meaning*. New York: Columbia University Press, 1992.
- . *Flux, limites et hybrides. Mots clefs dans l'anthropologie transnationale. XX^a Reunião Brasileira de Antropologia*. Salvador, 14 a 18 abr. 1996.
- KIRCHGASSLER, K. U. Change and continuity in patient theories of illness: the Case of epilepsy. *Soc. Sci. Med* 30:1313-1318, 1990.
- LATOURET, Bruno. Non siamo mai stati moderni. Saggio di antropologia simmetrica. (Ed. original *Nous n'avons jamais été modernes*. La Découverte, 1991). Milano: Eléuthera, 1995.
- LIRA, Jorge A. *Medicina andina, farmacopea y rituales*. (Ed. original 1946) Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de Las Casas", 1985.
- LÜTZENKIRCHEN, G et alii. *Mal di luna*. Roma: Newton Compton, 1981.
- NKWI, P. N e NDONKO. F. T. The epileptic among the Bamileke of Maham in the Nde Division, West Province of Cameroon. *Cult. Med. Psychiat* 13:437-448,1989.
- PERRIN, Michel. Les fondements d'une catégorie étiologique (la notion de contamination chez les Guajiro). *L'Ethnographie* 2:103-122, 1985.
- ROBB, P. *Epilepsia: manual para trabalhadores de saúde*. Publicação Científica, 477, PAHO/NIH, 1985.
- SANTOS, Juana Elbein dos e SANTOS, D. M. dos. The *Iko Obaluayê's Possession Rites in Bahia*. Colloque International sur les Cultes de Possession. Paris, 1968.
- SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nagô e a morte*. Petrópolis: Vozes, 1986.
- SARACENO, B et alii. *Manual de Saúde Mental: guia básico para a atenção primária*. São Paulo: HUCITEC, 1994.
- RATIS e SILVA, Pedro. Exu/Obaluaiê e o arquétipo do médico ferido na transferência. In Moura, Carlos Eugênio Marcondes de (org.) *Candomblé: desvendando identidades*. São Paulo: E.M.W. 1987.
- TEIXEIRA, Maria Lina Leão. *A encruzilhada do ser: representações da (Lou)cura em terreiros de candomblé*. Tese de Doutorado, Faculdade de Filosofia, Universidade de São Paulo, 1994.
- VIGETTI, Mario (org.) *Opere di Ippocrate*. Torino: UTET, 1976

Terreiro de candomblé: um espaço ecológico

MARIA CONSUELO OLIVEIRA⁸

Falar de ecologia já foi considerado assunto para românticos, bucólicos e saudosistas. Os mais atentos percebiam que as concepções sobre o mundo estavam sendo revistas, havia uma mudança se processando e a vertente ecológica era uma ponta de uma profunda revisão do modo de ver a vida. Já estamos no tempo em que ecologia é considerada coisa séria. Os meios de comunicação também já absorveram o discurso de preservação da vida e estão frequentemente nos alertando com apelos de proteção ambiental.

O que está por trás da onda ecológica não é um simples modismo. A crise a que estamos submetidos neste final de século e milênio nos impõe um repensar sobre nossas atitudes frente ao mundo. Esse momento nos estimula a questionamentos sobre os fundamentos dos valores sócio-historicamente construídos e nos exige uma postura ética diante do modo de encarar a vida no cosmos. A ciência tradicional, que imbricou-se com a técnica, percebia a natureza como algo a ser instrumentalizado, a ser dominado. A partir da noção de poder sobre as coisas, não havia lugar para a compreensão da interrelação entre os seres.

O que se percebeu daí por diante, chegando até nossos dias, foi a exaltação dos valores que distanciavam o homem da comunhão com o universo. A crença no relacionamento de reciprocidade entre os elementos no cosmos foi relegada em favor dos valores que favoreciam ações de dominação da Terra e de todos os seres pela via de um racionalismo, unidirecional e exclusivista. Na história de vários povos, a Terra foi associada a maternidade, princípio feminino de sabedoria e de vida. Dessa concepção, originou-se o mito da Deusa Mãe — a crença da terra como fonte de vida, a mãe que nutre. No paradigma cientificista, a terra deixa de ser o elo com a vida ou condição essencial para ser elemento de extração de riquezas, de poder e passou a ser para as sociedades ocidentais um elemento de consumo, um bem de acumulação.

A concepção de mundo a partir das disjunções que estabeleciam as clássicas cisões sujeito-objeto, natureza-cultura entrou em saturação, dando início a outro movimento que está concebendo o mundo como sendo formado por elementos que se comunicam em constante dinâmica integrativa. Esse novo desenho da realidade não permite mais ao homem a ilusão de sua supremacia frente ao mundo. Na nova proposta de compreensão do real, o homem não é mais o centro ou a fonte de todos os valores. Ele agora é partícipe, ao lado de todas as existências no universo. Há um reconhecimento do valor da vida não humana e compreensão de que todos são parceiros da dança cósmica da sobrevivência. As mudanças que estão se processando tem penetrado os inúmeros campos do fazer humano, particularmente nos caminhos do fazer científico, e da necessidade de se repensar uma concepção de ciência que não se situe apenas no âmbito da unidimensionalidade. Surge, assim, a

⁸ Mestranda em Educação pela UFBA, Professora do Departamento de Filosofia e Ciências Humanas da UESC.

necessidade de se ouvir outras falas e de aproximação da ciência e da tradição.

Busca-se, nesse momento contemporâneo, a revisão de crenças que foram esquecidas. Maffesoli (1987) nos aponta que o Pós-modernismo não deixa de ser um retorno ao arcaico; as "tribos" urbanas são o exemplo do gregarismo nas sociedades atuais. Esse anseio pela redescoberta de certos posicionamentos pode ser visto como uma busca da *arkhé* (origem). Não se trata, como diz Sodre (1988), de compreendê-lo como um retorno nostálgico ao passado, mas considerar que nesse conceito também se encontra o sentido de dinamicidade e de futuro. Nesse repensar, a emoção e a intuição, que foram tão vilipendiadas como coisas menores, estão sendo olhadas como categorias importantes em muitos âmbitos do fazer humano. Observa-se um desejo crescente para se compreender a vida também pela via da sensibilidade, da paixão e da imaginação. A vertente ecológica, por exemplo, nessa grande discussão de valores é uma tentativa de rever os postulados que estão nos fazendo passar da concepção do mundo dominado para uma concepção de relacionamento do homem com outras existências no planeta.

A Terra Mãe volta a ser compreendida como ser que tem vida e que gera vida. É preciso saber da terra o que fazer para não desequilibrá-la, e necessário ouvir a sua fala. E a Terra tem escrito em seu seio os textos que estão nos alertando para uma futura desertificação, o desaparecimento de espécies e da biodiversidade, da necessidade de se cuidar da qualidade da água que nutre o seu ventre e que nos vivifica. Não há mais espaço para o riso irônico por causa das danças, dos cânticos para o sol, para a lua e para a terra, por serem considerados rituais ingênuos de seres "primitivos". O conceito de primitividade foi abolido, quando se percebeu a riqueza cultural de todos os povos no planeta. O que se evidencia com o desempenho de rituais e o reconhecimento da importância de cuidar da vida a partir da sabedoria de que as coisas, no cosmos, podem conviver interativamente. Os rituais são sinais de respeito à união dos seres no universo e necessitam ser repetidos através dos gestos, de ações, de cânticos para que se realize a reverência, a aprendizagem e o não esquecimento dos princípios fundantes da vida.

Os ecologistas são os novos "ritualizadores" em defesa da Terra, quando fazem trilhas constantes pelas matas, cantam, invocam a beleza e fazem poemas para a mãe Natureza. Esses são alguns dos sinais que evidenciam a premência de se trabalhar com as energias da Terra, da Água, do Fogo e do Ar, em nome do presente e do futuro das gerações. O homem está percebendo que não pode mais se distanciar do valor da interrelação com outros seres no universo, a partir da concepção de que ele é um ser planetário, um dos partícipes da existência.

Mas antes que questões ecológicas penetrassem os lares, a academia, a mídia, de todos os cantos do país e do mundo, uma cultura milenar africana foi reelaborada em solo brasileiro, vivenciando no seu dia-a-dia uma postura profundamente integradora entre o homem e a natureza: o terreiro de candomblé, que compreende o viver ecológico como parte da sua concepção de mundo. Para o povo de santo, a vida só faz sentido a partir da comunhão dos seres vegetais, animais e minerais que trazem em si as forças cósmicas do Fogo, da Água, da Terra e do Ar. Essa noção também está representada em cada orixá que se relaciona a uma dessas quatro energias. A intuição é atributo do Fogo; o sentimento atributo da Água; a sensação, da Terra e a razão, atributo do Ar. A exemplo disso, como diz Póvoas (1997) ser cabeça de Oxum e ser possuidor de uma personalidade que compreende a vida pelo filtro da emoção e da mansidão, como as águas calmas por um lado e, por outro o perigo das águas agitadas. São duas faces da mesma personalidade mítica, num jogo de sombra e luz em constante dinamismo.

Na visão das comunidades de candomblé, o viver é um exercício de equilíbrio entre as energias que se contrapõem, mas não se excluem e são constituidoras dos referenciais míticos. Seguindo esse caminho de interpretação, ser cabeça de Xangô e ser marcado pela intuição, pela rapidez e dinamismo para romper obstáculos decorrentes da energia do fogo, que vai estar presente nos atos em sua existência. Cada referencial mítico tem um dos princípios cósmicos em relevo, mas sua existência só se plenifica na relação com os demais. O fogo necessita da água para emoção; da terra, para sua segurança e do ar, para sua razão. Dessa forma vai se tecendo uma rede intrincada e complexa entre os quatro elementos cósmicos, ou seja, os elementos dinamizadoras da vida. A marca do orixá feminino Nanan é a segurança que a terra lhe proporciona, por ser o elemento em destaque na sua constituição mítica, entretanto, a terra por si só não se faz existência. Assim, o viver na comunidade de terreiros é a capacidade de tecer redes relacionais entre os quatro pontos que simbolizam energias cósmicas que estão presentes em tudo e todos.

O viver comunitário do candomblé também implica em uma interrelação, na qual os elementos da natureza fazem parte do viver cotidiano. O próprio espaço arquitetônico é uma lição de integração homem/orixá/natureza. Chegar ao terreiro de candomblé é conviver com a natureza que está presente nesse espaço territorial. Há árvores, fonte, plantas medicinais, cuidado com a terra. Plantar uma árvore no terreiro pode ser um ritual à união dos seres. A jaqueira é uma árvore que na mitologia nagô pertence à Apaoká, mãe de Oxóssi. Durante o ritual de plantio de uma jaqueira diante do peji de Oxóssi, reconstruído e inaugurado no terreiro Ilê Axé Ijexá, em Itabuna, houve uma celebração de união entre o homem-divindade-natureza. No ritual, todos cantaram e dançaram ao redor da árvore que foi plantada pelas mãos de uma criança. Foi um momento em que se comemorou a união do ser vegetal, do orixá e do homem. Uma comunidade que participa de uma celebração como essa dificilmente olhara a natureza sem a devida reverência, sem o devido respeito. Naquele momento, a função educativa da cultura nagô se explicitou na vivência do ritual do plantar, do cantar, do dançar, do reviver um dos mitos que fundam a cultura nagô.

No panteão afro-brasileiro, Ossáin é o orixá considerado dono das folhas, aquele que trabalha diretamente com a energia dos vegetais. É ele o detentor dos segredos curativos das folhas medicinais. Ir a um terreiro nagô é estar em contato direto com chás, banhos, defumadores de ervas. Conhece-se as peculiaridades de cada planta, bem como os cuidados específicos a cada espécie. Sabe-se a hora de plantar e de colher. O saber de como lidar com as ervas foi preservado pelos terreiros de candomblé como parte do viver diário, em ações preventivas, curativas, de limpeza do corpo e da mente dos que lá chegam à procura da força que vem das plantas. Já é uma máxima nos candomblés dizer-se: "sem folha não há orixá". Mas não há orixá também sem terra, sem fogo, sem água e sem ar. Todos esses elementos contém axé, energia vital que fundamenta as ações do viver nagô. Essa profunda relação das plantas com o ser humano é mostrada por Sodré (1996:65), quando afirma que:

Quando nós estamos praticando a nossa religião, estamos praticando uma relação com o universo, que não se esgota apenas nas plantas, mas se esgota num universo bem mais amplo, em que as relações são de caráter respeitoso. Porque sabemos que se estamos agredindo as plantas de acordo com o princípio de proximidade e semelhança, ou seja, nós somos elas, estamos nos auto-agredindo. (...) Elas não são sagradas porque são utilitárias, elas não são sagradas porque decoram os ambientes. Elas são sagradas porque nós somos sagrados iguais a elas, somos irmãos dessas plantas.

A dimensão ecológica da cultura do povo de santo está no âmago da sua filosofia. Aprende-se ecologia no terreiro de candomblé em todos os atos rotineiros. É uma cultura em que todos os elementos estão em permanente interrelação porque os saberes não são isolados e fragmentados. O conhecer da tradição africana é oriundo da vivência da imbricação dos saberes. A arte, a filosofia, o mito, a ciência e a religião estão em permanente diálogo na construção de um conhecimento que, em território brasileiro foi reelaborado e preservado. O povo de santo não conhece a cisão, a disjunção. Enquanto outras culturas erigiram padrões de conhecimento pela via do modelo fragmentador, aqueles que adotaram as singularidades africanas nunca se distanciaram da crença na dinamicidade das coisas no mundo e da interrelação entre os discursos que formam o constructo desse conhecer.

Saber lidar com a Terra, com a Água, o Fogo e o Ar faz parte do cotidiano dessas comunidades. A natureza/cultura é uma realidade que se expressa nos gestos, na dança, no canto, na arquitetura, nos textos ritualísticos. É uma cultura que concebe o sentido ecológico do viver porque é intrínseco, a *visão* afro-brasileira, o respeito a todas as presenças no mundo. Não foi preciso isolar a emoção da razão, elas fazem parte da construção diária do conhecimento. Os partícipes do terreiro de candomblé sabem ecologia porque vivenciam no seu fazer cotidiano o sentimento de uma cultura que acredita e defende a vida de todos os seres na existência.

Bibliografia

MAFFESOLI, Michel. *O Tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa*. Rio de Janeiro: Forense - Universitária, 1987.

PÓVOAS, Ruy do Carmo. Quarto de consulta: espaço para terapia africana. In: *Takada*, n° 6, set., 1997.

SODRÉ, Jaime. Muito além das propriedades químicas. In: *Encontro das folhas Pierre Fatumbi Verger*. Salvador: Bureau Gráfica Editora, 1996.

SODRE, Muniz. *A verdade seduzida: por um conceito de cultura no Brasil*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988

O significado da velhice em comunidades afro-brasileiras*

RAIMUNDA SILVA D'ALENCAR

A dinâmica que vem alterando o perfil da população brasileira e cada vez mais acelerada e visível. Os números que se apresentam em diferentes estatísticas, refletindo o processo de envelhecimento da população, já não escondem o ritmo com que essas mudanças acontecem. As referências ao segmento conhecido como *idoso*, *velho*, *terceira idade*, *maioridade*, *melhor idade*, *adulto maior* ou até mesmo *quarta idade*, como quer Bobbio (1996), estão presentes no cotidiano de cada um de nós, nas mais diferentes circunstâncias.

Trata-se de um processo relativamente novo na sociedade brasileira, mas irreversível e relevante, que vai além da configuração individual de quem envelhece, alcança outras instâncias da vida social (família, saúde, religião, educação, trabalho), alterando valores e concepções de vida.

Este é o reflexo provocado pela alteração dos índices de fecundidade e mortalidade que estão transformando o "país de jovens" de vinte anos atrás em um país de "cabelos brancos". Esse processo se constitui, assim, em um fato relevante e sem retorno. As repercussões desse processo, ainda não devidamente avaliadas, tem despertado interesse de diferentes áreas do conhecimento, mais intensamente desde final dos anos oitenta. Embora sejam dominantes as análises que privilegiam as mudanças de ordem somáticas do processo de envelhecimento, algumas vêm trazendo como pano de fundo a tentativa de reconstrução da identidade do velho, estabelecida sob padrões que, embora questionados, continuam prevalecendo em nosso meio.

Parte dessas análises tem levado a questão a costumes lugares comuns, a partir da própria conceituação de velhice, tratada de forma homogênea, como um *descontinuum*, um momento marginal, separado do resto da vida. Tem considerado o envelhecimento como um processo capaz de realizar alterações significativas, tanto individual como socialmente, quase sempre adversas e carregadas de preconceitos, amparadas na dimensão funcional do homem — função produtor, função consumidor, função chefe. Além disso, procuram sustentar "mitos" de que a velhice tem idade para começar (60 anos para a Organização Mundial da Saúde), de que o velho não é produtivo, de que o velho tende a isolar-se pela incapacidade de interagir, de que velhice e doença caminham juntos.

A compreensão de um tema desta natureza não é tão simples, principalmente por estar associado a condicionamentos sócio-culturais diversos, inclusive da clássica tipologia velho-novo, tradicional-moderno, útil-inútil. E quando se fala em condicionamentos sócio-culturais, é necessário atentar para a questão de que não há uma "velhice", mas "velhices".

O interesse e preocupação que tem despertado o tema nos últimos dez anos tem raízes no fato de que o envelhecimento está concebido na lógica produtiva, transformando-se em um problema de custo social vultoso. Portanto, é preocupante não apenas porque cresce o número de velhos a cada ano, mas porque aumenta a

expectativa de vida, o número de anos vividos pelos velhos. Isto é significativo, na medida em que a sociedade passa a ter mais velhos e mais anos de velhice.

Os "mitos", portanto, estão ligados a idéia de que o velho já não dispõe da força física necessária para estar no mercado como força de trabalho. Assim, a sua não vinculação ao setor produtivo significa estar declinante, decadente, fragilizado, doente. Transitando na lógica "materialista" (orientada para a produção e consumo de bens), a velhice quase sempre é confundida com a perda da capacidade de pensar e de aprender.

Essa visão, que é socialmente engendrada, acaba sendo socialmente aceita, inclusive pelo próprio idoso, que a internaliza e passa a se sentir, de fato, um elemento incapaz, submetido a "suave violência do silêncio" como afirma Ives Winkin, 1981 (apud Preti, 1991: 24), ou submetido a modelos que a mídia tão bem explora, de pessoas velhas mas belas, cuja beleza é sustentada pelos cremes, cirurgias, ginásticas. Tem predominado a idéia de que, ficar velho é estar marcado por declínios físico, mental e social; e isso, além de ser considerado irreversível, repercute nas maneiras de como o velho é visto e de como ele próprio se vê.

A maneira como a sociedade brasileira percebe e compreende a velhice, caracterizando-a pela diminuição, estigmatização e negatividade, não tem levado em conta potencialidades expressas pelas experiências acumuladas, que proporcionam "o momento de melhor avaliação crítica da vida", "paciência e melhor capacidade de julgamento", aumento da capacidade para "distinguir entre o banal e o fundamental", tranquilidade para redimensionar a questão sexual em direção "ao amor, ao calor humano da partilha, a intimidade do toque" (Guerreiro, apud Jordão Neto, 1997: 214) ou, simplesmente, a satisfação de viver.

Naturalmente que, se analisadas as diferentes comunidades ou grupos sociais existentes ao nosso redor, como as comunidades indígenas e africano-brasileiras, ou mesmo rurais, pode-se perceber que o significado, a importância atribuída ao velho difere da concepção dominante nas sociedades urbanas. Em comunidades indígenas, por exemplo, um dos papéis significativos que o velho assume está nos ritos de iniciação, quando é conferido ao jovem o status de adulto, com todos os direitos e responsabilidades que lhe cabem. São os velhos que se responsabilizam pela condução desses jovens e por esses rituais de iniciação.

Na comunidade de terreiros, a exemplo do Ilê Axé Ijexá, em Itabuna, Bahia, a presença do velho é valorizada e valorizante, na medida em que é ele quem transmite aos mais novos a pluralidade de experiências vivenciadas no terreiro, e também fora dele, traduzidas nos rituais, na dança, nas festas, na alimentação. Os velhos simbolizam sabedoria e são elementos ativos, plenamente integrados à vida da comunidade. Essa integração e participação é potenciada pela própria comunidade, como afirmação da sua existência e continuidade. Por experiência, o idoso sabe o que os outros ainda não sabem mas precisam aprender com ele, seja na esfera dos costumes, da sobrevivência, da ética, da continuidade da vida, individual ou comunitariamente.

Essa valorização, integração, sabedoria não significam uma homogeneidade no ser velho. A definição de velho não está, necessariamente, na cronologia do tempo vivido. No Ijexá, não é esse tempo cronológico que constrói o velho. Essa construção é indicada por outras instâncias: a) pelo *rito da iniciação*, quando o que vai contar não é só a experiência do tempo cronológico, mas a experiência como iniciado; b) pelo seu *referencial mítico de cabeça* (o dono do orí pode ser um orixá "velho"). Aqui também não é a passagem do tempo linear que determina o ser velho; um jovem de dez anos,

se for cabeça de Oxalufan, por exemplo, será muitíssimo velho; c) pela *hierarquia do cargo exercido*, porque na vida do terreiro, exercer o cargo de axogun (especialista em sacrifícios), por exemplo, é atingir a senioridade. É a realidade social apontando uma pluralidade de velhices no interior de uma comunidade.

No terreiro do Ilê Axé Ijexá, portanto, esse "tempo" de ser velho é acrescido de outras dimensões, que marcam a heterogeneidade, tão necessária e desejável no crescimento individual e da comunidade. Essa heterogeneidade se mostra interativamente tecida pelos membros da comunidade, nos encontros, nas vivências, no cotidiano do terreiro. Ali, ser velho não é apenas um evento de cronologia temporal, mas uma experiência de integração, de ori, de orixá, de cargo hierárquico, de saber das coisas do terreiro, e da própria experiência, subjetivamente construída.

A bibliografia existente sobre a questão da velhice tem ignorado essas possibilidades, esse aspecto plural de conceber o envelhecimento, essa heterogeneidade no tornar-se velho, não apenas entre, mas inter comunidades. A compreensão de velhice, tomada de uma única matriz, desvincula as interrelações que se dão no cotidiano, nos sentires, fazeres e falares, na convivência com a família e demais grupos onde se criam laços, naufragam-se esperanças, sobrepõem-se ternuras, raivas, alegrias, tristezas, carinhos, amores, ciúmes. Não se tem considerado que o homem, independente da idade cronológica, está se fazendo no cotidiano, esta experimentando, sentindo, trocando, compartilhando, imprimindo significados, se orientando por valores de um tempo e lugar específicos; não se tem considerado que cada homem constrói, na vivência diária, a sua própria experiência de tempo.

Essa visão sinaliza para a possibilidade de se adotar um novo mapa de valores, de se criar novas referências de análises; sinaliza para a possibilidade de perceber o envelhecimento como um momento da vida que precisa ser reinterpretado para além do corpo e da idade como determinantes das capacidades de ser, pensar, construir, interagir. Como o sujeito é social desde que nasce e se constrói sempre em relação a outros, mediado pela significação social do seu mundo, a velhice precisa ser interpretada a partir do meio de onde procede o velho e a partir da valorização e da sua integração a esse meio de variadas faces e fontes de informação. Não se pode esquecer que o velho do terreiro é também o velho de fora do terreiro. Portanto, precisa ser interpretada num esquema de interação com os outros, com outros espaços, com outros lugares, com a natureza, com a visão de mundo e de vida, até mesmo com a dinâmica interna do próprio organismo.

Isto significa que há necessidade de se redefinir o significado e a compreensão de velhice, entendida socialmente como resultado, apenas, da utilidade do indivíduo e da passagem do tempo linear, do tempo cronológico. Mais que considerar o tempo vivido, importa considerar que o velho é cidadão da mesma sociedade que o enaltece ou o diminui, mas também de outros espaços, de outros grupos sociais; importa considerar as experiências vividas e a forma como cada um encara a vida, a sua própria vida, dentro e fora da comunidade.

Dada a ausência de estudos que caracterizem melhor o envelhecimento da população no sul da Bahia, em diferentes grupos sociais e culturais, esta pesquisa está sendo realizada com o propósito de compreender o significado de velho e velhice em terreiros de candomblé, por compreendê-los como *lugar* onde se definem e se produzem sentidos, tanto simbólicos, quanto afetivos e cognitivos. Trata-se de buscar esse significado a partir do próprio idoso e junto às pessoas com quem partilha o seu cotidiano, os seus interesses, suas tristezas e alegrias, seus desejos e expectativas.

Essa busca está amparada, por exemplo, no conhecimento de como a comunidade identifica o velho, o que significa ser velho, como esse significado é construído, que papéis lhe são atribuídos/conquistados, qual o significado da comunidade para o velho, como o velho é visto e como ele próprio se vê; enfim, que representações são construídas pela comunidade e pelo próprio idoso.

Para alcançar esses propósitos, o trabalho está sendo desenvolvido com a utilização de entrevistas e depoimentos dos idosos e de pessoas que compartilham de suas vidas, atentando para um aspecto fundamental dos idosos que é o recurso a memória, ao significado que imprime às coisas, às relações, aos eventos, sem esquecer que a identificação desses acontecimentos é sempre com o contexto social no qual se insere, estando condicionada, portanto, por valores e referências da comunidade e de outros grupos de convivência, como a família, vizinhos, amigos. Trata-se de uma (re) construção do idoso como pessoa, da definição do seu lugar social e de suas relações, e do significado que se atribui e incorpora.

NOTA

* Esta pesquisa é uma vertente de um projeto mais amplo, está sendo desenvolvida com a colaboração do Kâwé e participação dos professores Ruy Póvoas, Marialda Silveira e Maria Consuelo Oliveira, da UESC.

Bibliografia

- BARRETO, Maria Leticia. *Admirável mundo velho: velhice, fantasia e realidade social*. São Paulo: Ática, 1992.
- BOBBIO, Norberto. *O tempo da memória: de senectute e outros escritos*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.
- CHOPRA, Deepak. *Corpo sem idade, mente sem fronteiras: a alternativa quântica para o envelhecimento*. Rio de Janeiro: Rocco, 1995.
- JORDÃO NETO, Antonio. *Universidade aberta para a terceira idade: uma avaliação crítica*. In: O mundo da saúde. São Paulo, ano 21, v. 21, n. 4: jul-ago,1997.
- PRETI, Dino. *A linguagem dos idosos: um estudo de análise da conversação*. São Paulo: Contexto, 1991.

Quarto de consulta: cura e tratamento

RUY DO CARMO PÓVOAS

As causas que naturalmente movem as pessoas que buscam a cura e o tratamento nos *terreiros* de candomblé são variadas: a fé, a crença, a empatia e, principalmente, a necessidade resultante da via-sacra por muitos outros caminhos que se demonstraram ineficazes. Algumas vezes, aparece também a curiosidade que é recebida com o máximo de ojeriza pelos componentes do *terreiro*. Erro médico, desengano da medicina ortodoxa, fracasso comercial, males do corpo, da mente e do coração também se constituem causas da demanda. No caso específico da Região do Cacau, não raro, buscam-se, por exemplo, respostas de previsão de chuvas e secas para períodos próximos. Tudo isso faz constatar que as pessoas são movidas por um problema e elas sabem que o terreiro sabe como resolver. Estabelece-se, então, a empatia necessária que instaura o diálogo, viabiliza o trânsito de um conhecimento para além da ortodoxia.

Geralmente, quem procura o *terreiro* está *necessitado*. Ainda que esta categoria se refira também aos carentes de recursos materiais, ela se prende mais especificamente aquele que busca solução. E nesse sentido, a clientela passa a ser uniforme: há um mal que precisa ser sanado, um problema que precisa ser resolvido, uma crise que precisa ser superada. Desse modo, entende-se que uma relação binária se estabelece: o *terreiro* sabe que pode curar e tratar; as pessoas sabem que podem ser curadas e tratadas pelo *terreiro*.

Uma fronteira, no entanto, se levanta entre *curar* e *tratar*, pois enquanto a primeira *ação* poderá ser efetuada a qualquer instante (até mesmo numa simples consulta), a segunda exige uma elaboração mais detalhada, uma sequência de procedimentos, ou até um acompanhamento prolongado. E as idiosincrasias demarcam as fronteiras entre um processo e outro. Em primeiro lugar, e a natureza do consulente, do cliente, que vai estabelecer certas linhas divisórias. Tudo começa na compreensão primeira dessa natureza. Assim, o *terreiro* entende que toda e qualquer pessoa é portadora de axé, a força responsável pelo ser e o devir. E a sede desta força é o *ori*, isto é a cabeça, em seu sentido concreto e abstrato, particular e cósmico. Assim, impõe-se, em primeiro lugar, uma leitura da cabeça, isto é, do *ori*. Ler um *ori* e reconhecer as forças cósmicas que o compõem. Em outras palavras: identificar o axé de sua composição. Quatro elementos, isto é, quatro tipos de axé, então, se constituem paradigmas: Fogo, Ar, Água e Terra.

Cada um desses elementos pode se compor com os outros em gradação, oposição, quantidade, volume e intensidade. E porque no *terreiro* se compreende que nada é absolutamente bom e nada é absolutamente mau, cada um desses paradigmas apresenta uma face oculta e outra revelada, num eterno jogo de sombra e luz que impulsiona para frente ou para trás, cujo movimento produz energia e vitalidade. E na interface do que se oculta e do que se revela nesse vaivém de energia, configura-se um conjunto de informações específicas daquele *ori*: o *odu*. Ele é o *caminho* revelador, o destino específico daquela pessoa. O *terreiro* compreende que

as pessoas podem ter, na vida, muitas estradas, mas certamente só devem percorrer um único *caminho*: aquele configurado no seu *odu*. A pessoa que se envereda por um *caminho* contrário ao seu compromete tudo: projeto de vida e realização. Não se nasce Fogo para transformar-se em Terra. A busca de Terra, no entanto, constitui-se a eterna saga de quem é Fogo. Ele é a pressa, a carreira, a necessidade constante de mudança, a sofreguidão, a agonia, a intuição, a "sacação" rápida, a criatividade. Seu outro lado, porém, é carregado de orgulho, prepotência, arrogância e narcisismo. Os filhos do Fogo travam uma eterna luta em busca do brilho de si próprios. A independência é um imperativo. Precisar pedir é um castigo. Donos do mundo e dos outros, carregam uma espada incandescente com a qual retalham os inimigos e ai das vítimas de sua ira. Porque são acelerados, para eles, uma questão de vida ou morte hoje poderá não ter a menor importância amanhã.

Disciplinar o exagero é o tratamento recomendado aos filhos do Fogo. Normalmente isso se constitui num programa para a vida toda. Descobrir que tem um corpo é a sua cura. De um lado, um certo comedimento; do outro, o reconhecimento do próprio corpo. Eis o *destino*, o *odu* mais amplo e mais genérico de quem é cabeça do Fogo.

É necessário entender, porém, que o axé do Fogo não é o paradigma de um único Orixá. Assim, Xangô e Yansan (Oyá) se constituem os principais orixás do Fogo. Se bem que Exu, pela sua natureza de equilibrador de forças, e Omolu, considerado o Pai de Quentura, também manifestem expressões do axé Fogo, neles, esse elemento é secundário. Também é necessário entender que um orixá pode apresentar inúmeras variações de sua *qualidade*. Desse modo, é possível encontrar onze *qualidades* de Yansan e nove *qualidades* de Xangô. Isso significa que curar ou tratar uma cabeça que pertença a um desses orixás exige compreender especificidades adequadas a cada uma dessas manifestações do axé do Fogo. É possível curar, num instante, uma cabeça agoniada de um filho de Yansan, mas tratar a sua agonia exige paciência e obstinação do curando e do curador. Tirar a agonia dessas pessoas é o mesmo que consertar um avião em pleno vôo. Se o avião parar, cai. Se continuar voando, não chegará a seu destino.

O processo de leitura de um *ori* do axé do Fogo se instaura com o jogo-dos-búzios. Um conjunto de sinais configuram um sinal maior, a marca do Fogo. Uma outra jogada identificara se o princípio da energia daquele fogo é expansivo (masculino) ou receptivo (feminino). Uma outra jogada mais e se identificará a *qualidade* do orixá. As jogadas vão se sucedendo e através delas vão se configurando os sinais dos problemas a resolver, situações a esclarecer, as forças que impulsionam o *ori* para frente e para trás, para o alto e para baixo, os caminhos mais adequados para a cura e para o tratamento. Também pode-se chegar aos elementos naturais (folhas, flores, raízes, sementes, metais, etc.), poções, cuja manipulação adequada pode favorecer os procedimentos terapêuticos. E mais particularmente ainda, a clareza de certos rituais necessários a cura ou ao tratamento.

Tudo isso, no entanto, exige habilidade, prática e conhecimento do *olhador*, isto é, de quem maneja o oráculo. De outra sorte, a leitura e interpretação do jogo também se prende a natureza do consulente. Há cabeças que são verdadeiros livros abertos. O simples fato de certas pessoas sentarem-se diante de quem joga os búzios já propicia antevisão dos sinais. Em outras pessoas, porém, a cabeça se constitui um poço de mistério, cuja leitura exige esforço, atenção redobrada e muita habilidade de interpretação. Há cabeças, inclusive, em que seu elemento fundante não se expressa, pois ele pode estar recolhido na Sombra. Nesse caso, é preciso um processo muito aprofundado no qual quem cura e quem quer ser curado deverão investir doses extraordinárias de boa vontade, persistência e ordenamento. Em qualquer caso, nada

poderá ser feito sem o consentimento explícito da cabeça, isto é do *ori*, pois conforme se diz no *terreiro*, "não se pode dar a quem não quer receber". A receptividade, portanto, é o primeiro passo para a cura ou para o tratamento.

O *terreiro* afirma: "Cada cabeça é um mundo e é um mundo bem diferente." Não há, portanto, uma receita a seguir. *Fazer a cabeça*, para o povo-de-santo, significa iniciar-se religiosamente, assentar o santo. Extensivamente, também, pode significar aprumar-se na vida, tornar posse de si mesmo, saber das suas próprias coisas, a partir da compreensão do seu *odu*. Há cabeças que precisam ser feitas. Enquanto outras dificilmente se farão... Umas tantas são repletas de proibições. Tantas outras transbordam permissividade. Mesmo, há cabeças que se negam ou não podem falar: precisam ser adivinhadas. E para cada tipo, há um *odu*, isto é, um *caminho*, que engloba e concentra um conjunto de dados fundantes, cuja configuração é explicada por alguns *itan*, histórias do sistema oracular do povo nagô. O conhecimento do *itan* é de máxima importância porque explicita, explica e interpreta os grandes questionamentos do *ori*, assim como o *odu* revela um *caminho* fora do qual não se cogita cura nem tratamento.

É comum um cliente, que foi ao *terreiro* apenas para saber de um detalhe de sua vida cotidiana, por lá permanecer adepto ou fiel pelo resto de sua existência. Nesse caso, o seu *ori*, isto é, a cabeça revelou-se ao grupo, identificada através de um parentesco de *axé*. Isso porque o que era a princípio apenas uma pergunta boba obteve uma resposta profunda, a ponto de desvendar identidades reveladoras de parentesco ancestral e de *axé*, por parte das forças da Natureza.