

ARTIGOS DO FLUXO CONTÍNUO

P

ARA LEVAR A SÉRIO O QUE OS TERREIROS
TÊM A NOS DIZER SOBRE SAÚDE

Rafael Afonso da Silva

Universidade Estadual de Campinas

Campinas – SP – Brasil

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4701-3565>

Juan Carlos Aneiros Fernandez

Universidade Estadual de Campinas

Campinas – SP – Brasil

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8598-646X>

Mercês de Fátima dos Santos Silva

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Santa Cruz – RN – Brasil

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8124-6832>

Daniele Pompei Sacardo

Universidade Estadual de Campinas

Campinas – SP – Brasil

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2688-1905>

Introdução

Este texto consiste em uma retomada de pesquisas realizadas entre 2014 e 2015, dentro do projeto “Práticas populares de cuidado à saúde em comunidades

de terreiros”, financiado pelo Ministério da Saúde em parceria com a Organização Pan-Americana da Saúde (OPAS) e o Centro de Estudos, Pesquisa e Documentação em Cidades e Municípios Saudáveis (Carta Acordo nº BR/LOA/1300019.001). O projeto abrangia múltiplos territórios de investigação, envolvendo a realização de estudos de casos em comunidades de terreiro, estudos de casos em unidades do Sistema Único de Saúde (SUS), uma “epidemiologia de fatores protetores” em comunidades de terreiro e a produção de um “guia para trabalho em saúde em contextos de diversidade cultural”. Este artigo concentra-se na experiência apresentada nos estudos de caso em comunidades de terreiro.

Distribuídos entre seis pesquisadores, foram realizados doze estudos de caso em comunidades de terreiro¹. Cada estudo foi desenvolvido com a realização de dois campos, focados em entrevistas com lideranças de comunidades de terreiro e membros dessas comunidades indicados por essas lideranças, compreendendo também participações eventuais em atividades escolhidas pelas comunidades. Quando possível, foi realizado um terceiro campo, para leitura dos estudos de caso com os sujeitos entrevistados, introduzindo uma oportunidade de eles se verem (ou não) no material produzido pelo estudo e intervirem diretamente na própria redação.

O artigo não propõe a realização de uma síntese da multiplicidade que emerge nesses estudos de caso. Por outro lado, não pretende desenvolver um exercício comparativo, na identificação de diferenças e semelhanças, de convergências e divergências, dentro desse multiverso. Com base em uma discussão sobre o que pode significar levar a sério uma cultura ou vida outra, uma prática de sentido outra, e seus sujeitos, o artigo visa a produzir um discurso orientado para sujeitos não pertencentes a comunidades de terreiro e mobilizado para a instauração (no sentido latouriano) de razões para levar a sério o que os terreiros têm a nos dizer sobre saúde, no interesse de disparar movimentos de circulação e ecologização entre diferentes “economias ontológicas” (Viveiros de Castro 2012) na produção de saúde.

Levar a sério

Goldman (2008:5) recorda que, quando foi estudar política no mesmo contexto etnográfico em que havia estudado o Candomblé, levantou para si mesmo uma incômoda questão: “serei capaz de levar a sério o que meus amigos têm a dizer não apenas sobre os orixás, mas também sobre a democracia?”. Essa pergunta impôs outra: por que nos parece mais fácil ouvir o que eles nos “têm a dizer sobre os orixás do que sobre política”? A resposta de Goldman desloca qualquer impressão de ingenuidade ou demagogia na proposição desses questionamentos. A razão, segundo ele, reside na oposição entre algo estabelecido como “irreal” (“orixás não existem”) e, assim, neutralizado em sua capacidade de “confrontar nosso saber”, e algo estabelecido como “real” (“a democracia existe”), de modo que o que se diz sobre ele em certos contextos, como os terreiros, tem “a perigosa capacidade de nos chocar”.

Essas indagações de Goldman nos conduzem, em primeiro lugar, a confrontar certa política do real, uma vontade de mediação em contextos interculturais que compreende o próprio exercício de mediação como exterior aos termos que media, como não situado. É o que Castro-Gomez (2004) denomina de “hybris do ponto zero”. Trata-se aqui da possibilidade de converter determinada clausura cosmológica ou ontológica, os parâmetros situados de uma experiência social de mundo, no “ponto zero” (pretensamente neutro, objetivo, universal) a partir do qual é possível delimitar o campo do que existe (por exemplo, a democracia) e, portanto, do que não existe (por exemplo, os orixás). Deste modo, é possível reduzir à noção de crença os “possíveis expressos por outrem” não assimiláveis aos parâmetros impostos por determinada experiência social de mundo, “desrealizando-os [esses possíveis] como fantasias” (Viveiros de Castro 2002:132), que não têm outra efetividade ou eficácia no mundo “real” do que aquela decorrente do fato de alguém agir mobilizado por elas.

A noção de crença é um dispositivo privilegiado do arsenal da intolerância moderna, uma tecnologia de uma economia de regulação das relações com os outros que participa da instituição dos fundamentos colonialistas da modernidade. Como assinala Latour (2002:15, 23), “é moderno aquele que acredita que os outros acreditam. [...] Os modernos acreditam na crença para compreender os outros”. A noção de crença, como dispositivo conceitual para “compreender os outros”, é uma peça acionada em jogos mais complexos de “produção de não-existência” (Santos 2002), de desqualificação, invisibilização e neutralização das diferenças. Ela autoriza a resolução do problema da compreensão pela projeção de um “fora da experiência vivida”: “Algo que está fora quer dizer: algo que, sem ser alheio ao mundo cognitivo do nativo, deve pertencer a outra ordem fatural que a ação a ser interpretada, precisamente para gozar de valor interpretativo” (Segato 2016:33). “Acreditar que os outros acreditam” possibilita uma estratégia de tradução intercultural em que o sentido “real” do que as pessoas fazem quando creem, creem que fazem ou simplesmente fazem pode ser sempre localizado em outro lugar, em algo que está fora da própria prática de sentido que se deseja compreender.

O que essa estratégia oculta é que entre o discurso acionado para “compreender os outros” e a prática de sentido desses “outros” é introduzida uma *descontinuidade ou desigualdade epistêmica*. Com Viveiros de Castro (2002:115), podemos dizer que o que tal discurso estabelece “depende do sentido nativo, mas é ele quem detém o sentido desse sentido [...] O discurso do nativo não detém o sentido de seu próprio sentido”. Essa assimetria é, assim, o veículo de uma *expropriação/violência epistêmica*.

Mas há algo mais na provocação de Goldman. Com efeito, se, em relação aos orixás, há o risco de não levar a sério *o que se diz* e, por tabela, *quem fala* (o ponto de partida é a desqualificação do discurso nativo), em relação à política, o risco é de não levar a sério *quem fala* e, por conseguinte, *o que se diz* (o ponto de partida é a desqualificação do sujeito nativo).

O que a desconcertante questão de Goldman nos leva a perceber é que quem “acredita” em orixás pode ser desautorizado a falar ou pode ser visto como um sujeito

menos credível para falar sobre política, pelo menos enquanto sujeito que “acredita” em orixás. E, se tal sucede, é porque quem “acredita” em orixás é encarado como alguém incapaz (ou que pretende falar a partir de um lugar de enunciação que o torna incapaz) de aceder a um posicionamento adequado sobre esse elemento do mundo “real”.

Latour (2002:23) observa que a noção de crença “permite aos modernos ver em todos os outros povos, crentes ingênuos, hábeis manipuladores ou cínicos que iludem a si próprios”. Como ingênuo (capaz de enganar a si mesmo) ou como manipulador ou cínico (capaz de enganar os outros), o “crente” é sempre colocado sob suspeição. Se ele parece ter “a perigosa capacidade de nos chocar”, quando fala sobre “algo que existe”, como a política ou a democracia, é porque, dentro das regras do jogo metonímico inerente à estereotipagem², ele é visto como apto a introduzir na discussão a mesma irracionalidade que o converte em autoiludido ou ilusor. Nesse caso, como se trata de intervenções/enunciações sobre o mundo “real” e não sobre o universo “fabuloso” da crença, a essa irracionalidade é acoplado um adjetivo: “perigosa”.

Mas nem todas as “crenças” (o que é designado em certa política do real), mesmo as classificadas como religiosas, são vistas do mesmo modo, no que diz respeito ao estatuto de sua periculosidade como agente de irracionalidade. De fato, há uma distribuição desigual do estatuto da irracionalidade perigosa, em um contexto de hierarquias globais moderno-coloniais, cristianocêntricas e racistas enredadas entre si. Como sublinha Grosfoguel (2014:88-89), “nos novos discursos racistas culturais³, a religião tem um papel dominante”, de modo que “os tropos contemporâneos sobre os ‘povos inferiores’, ‘incivilizados’, ‘selvagens’, ‘primitivos’, ‘subdesenvolvidos’, ‘autoritários’ e ‘terroristas’ se fundem hoje nas práticas e crenças religiosas do *outro*”, quer dizer, “os ‘suspeitos de sempre’”.

As indagações de Goldman se referem, no que concerne ao contexto brasileiro, a um grupo de “suspeitos de sempre”, sujeitos de comunidades de terreiro, de “territórios negros”⁴ (Goldman 2006). Por isso, elas são tão desconcertantes, quando dirigidas a “nós”, que preferimos não nos pensar como possíveis agentes de uma violência epistêmica ou simbólica (que se inscreve também em corpos e produz efeitos materiais sobre vidas e trajetos), atravessada pela circulação global de sentidos que produz os “suspeitos de sempre”, e preferimos esquecer o fato de que ocupamos o poder de um lugar de enunciação capaz de produzir não lugares ou reduzir “os outros” a não sujeitos.

Além disso, tais indagações são desconcertantes também porque demandam uma reflexão sobre o que pode significar levar a sério, e é justamente esse o exercício visado por Goldman com elas.

Pela reflexão conduzida, já deve ser evidente que a recusa a tratar os “possíveis expressos por outrem” em termos de crença ou a neutralizá-los pelos dispositivos de expropriação conhecidos como explicação, interpretação ou contextualização (que sempre introduzem um “fora da experiência vivida” como seu sentido “real”) é uma precondição crucial do levar a sério. A dificuldade é pensar em alternativas a esses modos estabelecidos de operação.

Ao criticar nosso afã de interpretar, alinhado à “obsessão moderna por substituir toda forma por significado [atribuído por nós]”, Segato (2016:36, 58, 59) propõe um exercício de autocontenção, que convida a “permanecer no não resolvido, no nível literal”, como modo de garantir a persistência do que é irreduzível à “nossa mirada”, do que é incomensurável com nossa experiência social de mundo. Seu convite a voltar à literalidade nas descrições é um apelo a que somos, os autores deste texto, particularmente sensíveis, uma vez que, desde o início do projeto (quando não conhecíamos esse texto de Segato), nos tocava o desafio de Maffesoli (1998:20, 116, 120) de “não tanto demonstrar as coisas, quanto contá-las”, visando a produzir uma cartografia sensível que “se contenta em deixar ser aquilo que é”, “se contenta em ser acariciante, em mais acompanhar do que subjugar uma realidade complexa e aberta”.

Aqui, no entanto, é crucial atentar para o sentido que essa literalidade nas descrições pode ter. Como entendemos, ela não exclui o exercício de tradução. Concordamos com Goldman (2008), quando diz que parte do problema se relaciona justamente à necessidade de “traduzir” a diferença (o que dizem e fazem nossos interlocutores) a uma forma que permita trazer os componentes de sua experiência que são irreduzíveis à “nossa mirada” para dentro da “circulação cosmopolítica global” (Viveiros de Castro 2012), sem perder o seu efeito desestabilizador sobre as nossas formas dominantes de pensamento, sentimento e prática de vida.

Conforme entendemos, a literalidade nas descrições – talvez mais bem conduzida no sentido que Viveiros de Castro (2002) extrai de certas páginas deleuzianas, ou seja, como um exercício de compreensão que procura capturar “o exprimido por outrem” não fora, mas dentro de suas “formas de expressão” – e a necessidade de “traduzir” só podem ser conjugadas quando compreendidas como as duas faces de uma mesma moeda: a *simetriação*.

A simetriação parte do postulado da continuidade, ou seja, da “pressuposição fundamental de que os procedimentos que caracterizam a investigação são *conceitualmente* da mesma ordem que os procedimentos investigados” (Viveiros de Castro 2002:116-117), recusando, assim, atribuir qualquer privilégio epistemológico ao discurso do pesquisador e, por conseguinte, às clausuras cosmológicas ou ontológicas de que este participa. Com base nesse postulado, a aposta se dirige para uma “complicação” (deleuziana), uma co-implicação (Zourabichvili 2004): o discurso (práticas de sentido) do nativo é implicado no discurso do pesquisador, apenas na medida em que ambos se encontram em estado “complicado” (co-implicado), em um dobramento (transformação recíproca) de suas diferenças/disparidades. Assim, “cada um dos discursos”, escreve Viveiros de Castro (2012:165), “passa a ser visto estritamente como uma versão – transformação – do outro, estando assim ambos em relação de pressuposição recíproca”. Nesse sentido, Goldman (2008:5) escreve que: “É bem possível mesmo que a verdadeira medida da nossa capacidade de simetriação sejam as transformações simétricas que essa operação suscita ou não, ou seja, o fato de que nossos

conceitos e nosso pensamento devem se transformar simetricamente aos conceitos e pensamentos que transformam quando a eles se aplicam”.

O que está em jogo é a nossa capacidade de *ex-posição* (o prefixo *ex-* indica uma ação de tirar, de sair), de sair de nossa posição por uma relação de afetos com outrem, com suas práticas de sentido/vida, em um exercício de imaginação conceitual que se produz em uma “dupla captura” (transcultural). Em uma decisiva passagem do texto com que iniciamos este tópico, Goldman (2008:6) escreve: “Os discursos e práticas nativos devem servir, fundamentalmente, para desestabilizar nosso pensamento (e, eventualmente, também nossos sentimentos). Desestabilização que incide sobre nossas formas dominantes de pensar, permitindo, ao mesmo tempo, novas conexões com as forças minoritárias que pululam em nós mesmos”.

Para tal desestabilização, a literalidade nas descrições, se compreendida como não tradução, pode ser pouco efetiva, como em uma tentativa de misturar água e óleo, sem nenhum agente emulsificante – o óleo é hidrofóbico, do mesmo modo que “nossas formas dominantes de pensar” costumam ser outrofóbicas. É preciso traduzir, mas fazê-lo, como propõe Viveiros de Castro (2002:115), decidindo “trair sua própria língua”, experimentando outra gramática de pensamento e de vida, outra intensidade de afetos, em um exercício de pensar *com* “os outros”, não *como* e nem *sobre* eles, para estender ou multiplicar o nosso próprio mundo com imaginação social. Nessa “traição”, a expectativa é a de “trair” igualmente as relações de poder de que participa o investigador e que produzem os “suspeitos de sempre”. Ao propor-se levá-los a sério, o investigador já deve ter começado na prática essa “traição”, ainda que tropeçando, por vezes, como nós em nossa pesquisa, nas próprias pernas.

Levar a sério o que os terreiros têm a nos dizer sobre saúde

As questões incômodas que Goldman se coloca no contexto específico de sua pesquisa se recolocaram para nós, autores deste texto, quando nos propusemos a estudar o que o “povo de santo” tem a nos dizer sobre saúde. Ao convidar sujeitos de comunidades de terreiro para uma conversa sobre saúde, tratava-se de conduzir um experimento em que, desde o início, se concebe *quem fala* como sujeitos de um “mundo possível” (Viveiros de castro 2002) – sujeitos que não apenas *concebem* a saúde de um modo singular, mas que *produzem* saúde de um modo singular – para que, assim, seja possível ouvir (= levar a sério) *o que se diz* – que a saúde está conectada a certos elementos ou a certos elementos mais do que a outros e que, nos terreiros, se produzem eficácias, agenciamentos eficazes em saúde, de determinadas maneiras e não de outras.

Certa literatura já nos conduzia (antes do projeto) a reconhecer a existência de uma diversidade de modos de conceber e produzir saúde. E os pontos de vista que ocupamos no campo da saúde coletiva não nos predispunham a aceitar os dispositivos medicocêntricos de produção das figuras do “qualificado” e do “não qualificado a falar”

em saúde. Em geral, ainda que por diferentes percursos e de diferentes modos, convergíamos para a necessidade de “provincianização” das ciências médicas – de reconhecimento de seu caráter situado e de crítica do empreendimento (moderno-colonial) de autorrepresentação das ciências médicas como “situante não-situado” (Laplantine 1991) – e de revalidação da saúde como um “conceito vulgar” (Canguilhem 2005), acessível a todos, e indissociável dos modos de ser e viver em constante devir.

Mas isso evidentemente não nos preparava para os desafios das diferenças e disparidades específicas entre “nós” e “eles”, para “o que não percebo como perceptível para outrem” (Deleuze 1974:315), para o que só poderia emergir no próprio movimento da nossa interação/itinerância com “os outros” da pesquisa.

Como a discussão anterior permite antecipar, em tal experimento só podemos manejar termos “complicados” (co-implicados). De fato, é indispensável levar em conta os efeitos limitantes e as violências associadas ao uso de conceitos não “complicados” que passam a circunscrever os “possíveis expressos por outrem”. Como alerta Sibai (2016:65, 66), sem tal cuidado, podemos operar com termos e significantes que, produzidos na intersecção entre “quem pode falar”, “sobre o que se pode falar” e “em que termos se pode falar”, “se convertem na medida de toda realidade” ou “colonizam a realidade”. Alguns exemplos de nossa pesquisa podem contribuir para ilustrar o que isso pode significar:

- “Nós não somos religião”. Nós nos deparamos com essa frase em uma das entrevistas com Iyá Vera de Oyá Laja⁵. A Iyalorixá apontava possíveis efeitos coloniais de estender o termo “religião” ao multiverso dos terreiros, denunciando: a incomensurabilidade entre a malha semiótica (e cosmológica) de que o termo deriva e aquela da “matriz africana” – a própria etimologia da palavra remeteria ao “religar” cristão, ao passo que, na “matriz africana”, “nós não religamos nada, [porque] nós somos Natureza”, plano ontológico (podemos dizer) de que participam todos os seres, inclusive as “divindades” –; e o fato de que o termo pode participar de um agenciamento colonial, quando, na forma limitada em que costuma ser empregado, é veículo conceitual de uma redução (temporal e espacial) da “matriz africana” a suas práticas culturais e rituais e à “casa de religião”, desativando seus outros múltiplos e potentes territórios existenciais, enquanto “modo civilizatório”, “modo de desenvolver a vida”. A questão colocada para nós não era simples, visto que não se tratava de simplesmente excluir o termo “religião”. Mesmo no estudo de caso com Iyá Vera, o uso alternativo do termo “matriz africana” (que ela mesma sugere) deveria ser apresentado em sua “complicação” com a crítica de Iyá Vera ao termo “religião” (dentro de uma agenda descolonial que ela vincula ao movimento de “dessincretização”) e com a maneira como tal crítica se relaciona com seu modo de conceber e viver a “matriz africana”, além de ser necessário considerar as circunstâncias em que a Iyalorixá considera

que o termo deve ser usado, como, por exemplo, na articulação de um território comum para a solidarização de movimentos em torno da luta pela liberdade religiosa e contra a intolerância religiosa. Além disso, não poderíamos nos recusar a usar o termo “religião” no caso de outros sujeitos da pesquisa que o reivindicavam. Nesses casos, porém, a discussão de Iyá Vera nos alertava para a necessidade de usar o termo de forma “complicada”, incorporando os deslocamentos e proliferações de significados por meio dos quais a palavra “religião” é agenciada em cada discurso (vida ou campo existencial).

- “Aqui não é Candomblé, tá? É Batuque”. Foi assim que Iyá Vera corrigiu o pesquisador, desorientando os “mapas de identidade” (Gauthier 1999) que este conduzia ao campo. Para nós, teve o efeito de mais um alerta para a possibilidade de colonizar a realidade por meio da fusão homogeneizadora da pluralidade, apressadamente alojada dentro de determinado termo ou significante. Considerar o Batuque como uma variante do Candomblé exprimia uma ignorância em relação aos espaços de intersecção em que cada coletivo constrói sua alteridade, relacionando-se com as alteridades de outros coletivos. Há uma reivindicação de contemporaneidade do Batuque em relação ao Candomblé, mas, sobretudo, a reivindicação de uma história que, em seu fazer e refazer contínuos e com todas as suas pluralizações de rota, se traduz e se reconhece no nome “Batuque”. Assim, não importava a motivação teórica ou pragmática que se pudesse sustentar (pelas costas dos “nativos”) para não o fazer, só poderíamos denominar aquela tradição (plural) de Batuque.
- “O Ngunzo, dizem que é o Axé”, comentou o pesquisador, tentando certificar-se de que havia compreendido sobre o que se estava falando. A isso respondeu o Tata: “É o Ngunzo. É a energia vital, que é a energia que transpassa todos os seres”. Esse diálogo, extraído do segundo campo do projeto de pesquisa, foi fundamental para informar todos aqueles que se seguiram acerca de uma necessária atenção a diferenças que as intercambialidades ou comensurabilidades de sentido pressupostas (impingidas ao outro) podem ocultar. No estudo de caso, o pesquisador o localiza em um tópico intitulado “(Des)Encontros de identidades”, em que narra alguns encabuladores desacertos em seus encontros com Tata Ngunz’tala⁶. Esses desacertos referiam-se, nas palavras do pesquisador, aos “campos das línguas que falariam sobre nós mesmos e o que somos”, depondo sobre um risco de colonização que o Tata, desde logo, tratou de identificar como uma tendência a fazer a diversidade do Candomblé falar por meio de vernáculos das tradições de língua yorubana. Logo no início da entrevista, diante da dificuldade do pesquisador em nomear na língua banta a “divindade” regente da Roça, disse o Tata: “Isso é importante porque vai registrar a diversidade e não tratar uniformemente as origens das nações, a origem étnica de cada povo que nos fez essas contribuições. Então, Nkisi”.

Nenhuma dessas questões poderia ser considerada marginal à nossa discussão, focada no assunto “saúde”. Tais questões eram percebidas pelos nossos interlocutores como muito pertinentes para uma pesquisa que deveria ocupar-se em “registrar a diversidade” dos modos de conceber e produzir saúde nos terreiros e a diversidade de suas práticas de cuidado, visto que esses modos e práticas estão “complicados” nos modos de ser e (re)fazer-se das tradições. E, como bem notou outra liderança entrevistada, Baba Tonican Mário de Ogum⁷, estávamos (os pesquisadores) todos “fora de contexto”, de modo que seriam os Babalorixás, as Iyalorixás, as Mam’etus e os Tatas aqueles que nos poderiam “alinhar” com nossa intenção de simetrizar.

Um dos desafios era, assim, de aceitar que os próprios termos com que começávamos o diálogo (saúde, doença, cuidado, religião etc.) deveriam ser encarados e manobrados como links para sites ainda não criados, emergentes na própria *linkage*, e que poderiam ser descartados ou desdobrar-se em outros, na construção de outras formas de *linkage*, mas que, de qualquer modo, deveriam ser “complicados”. Nossos cuidados, nesse sentido, deveriam ser redobrados, uma vez que é fácil ser “ignorante ignorante” (Santos 2008), quando o assunto que nos mobiliza, saúde, é facilmente cercado pelo “já sabido” de um contexto de circulação cosmopolítica marcado pelo desejo difuso de tornar a saúde um objeto de gestão preemptiva de riscos, expurgando aleatoriedades e complexidades para fazer emergir uma saúde concebida como algo administrável, em um cosmo ordenado pela política das ciências da vida e, para além delas, dos biomercados (Castiel, Vasconcellos-Silva e Moraes 2017).

Após esse conjunto de considerações, deslocamos a pergunta sobre a capacidade de levar a sério para outra: *por que levar a sério?* Essa pergunta é proposta não para os sujeitos pertencentes a comunidades de terreiro (que não precisam de razões para levar-se a sério), mas para aqueles que ignoram e sabem que ignoram – como “doutos ignorantes” no sentido de Santos (2008) – as potencialidades dos saberes, experiências, práticas e relações constituídos nas comunidades de terreiro para a produção de saúde de indivíduos e comunidades e, portanto, ignoram igualmente suas potencialidades para pensar nossas preocupações em torno do assunto “saúde”.

O que vamos expor a seguir são três razões para levar a sério o que sujeitos das comunidades de terreiro têm a nos dizer sobre saúde, no sentido especificado na introdução.

Primeira razão

A primeira razão demanda o reconhecimento de uma presença multissecular: das comunidades de terreiro, que cuidam da saúde de populações, acionando dispositivos terapêuticos diversos, com diferentes formas de eficácia, produzindo subjetividades e corporalidades resistentes (com sentidos de/para viver), formas de cuidar de si e de cuidar de outros, de cuidar das energias e das relações, modos de ser e estar no mundo, que permitem a indivíduos e comunidades produzir ou recuperar a saúde,

respondendo a eventos ou a acontecimentos emergentes em diversos territórios da existência individual e coletiva.

Reconhecer a presença das comunidades de terreiro na atenção à saúde implica reconhecer a vitalidade dos terreiros e sua extraordinária capacidade de resistência e recomposição criativa. Não é redundante recordar aqui a catástrofe que foi a diáspora africana e a escravização de populações negras na colonização das “Américas” e como, na articulação de agenciamentos resistentes, emergiram esses espaços em “uma recomposição, em novas bases, de territórios existenciais aparentemente perdidos” (Goldman 2005:104). E talvez valha ainda enfatizar que a esse “criativo processo de reterritorialização” (Goldman 2005:104) se sucederam outros em resposta às circunstâncias produzidas pelo racismo, pela intolerância religiosa e pelas dinâmicas de uma cosmopolítica global capitalocêntrica e moderno-colonial. Isso apenas para mencionar as formas mais óbvias de violência a que os terreiros e seus sujeitos são expostos.

O reconhecimento dessa vitalidade/resistência nos convida a afastar aquelas formas sutis de desqualificação ou neutralização da presença das comunidades de terreiro na atenção à saúde de populações. Referimo-nos àquelas abordagens (acadêmicas e não acadêmicas) que reconduzem essa presença a algum tipo de ausência ou insuficiência: insuficiência material (pobreza); insuficiência cultural (“atraso cultural”, baixa escolaridade, desinformação); ausência ou insuficiência de oferta de serviços de saúde. Em alguns discursos, essas ausências ou insuficiências são relacionadas ainda a uma ação orientada para a manipulação de indivíduos crédulos ou fragilizados e promovida por lideranças de terreiro com finalidade proselitista ou mercadológica, ou seja, de má fé, o que reitera o que foi dito acima, seguindo Latour, acerca do manejo colonial-moderno da noção de crença.

Tais discursos, independentemente das intenções de seus enunciadores, configuram dispositivos de “produção de não-existência” (Santos 2002), na medida em que:

- negam a capacidade de agência dos sujeitos que pertencem ou recorrem a comunidades de terreiro e não levam a sério as razões de seu engajamento ou participação, reduzidos a efeitos da “hipossuficiência” (Fernandez e Westphal 2012) desses sujeitos;
- tornam invisíveis as presenças, as suficiências, as eficácias dessas comunidades na solução de problemas de saúde e na produção de saúde, na oferta de alternativas prática e culturalmente viáveis e potentes à medicina institucionalizada, ao que existe e não somente ao que não existe.

Dito isso, podemos anunciar, enfim, a primeira razão para levar a sério o que os terreiros têm a dizer sobre saúde: é o fato de eles produzirem agenciamentos e experiências (de produção ou recuperação da saúde) constituídos em territórios existenciais reais, cuja diferença, como espaços sociais, culturais, estéticos, afetivos e cognitivos distintos daqueles em que se desenvolvem os agenciamentos e experiên-

cias de “nossos” sistemas hegemônicos de cuidado, nos permite sustentar a aposta de que seus sujeitos possam ter algo a mais ou de diferente a nos dizer sobre saúde.

Segunda razão

A segunda razão relaciona-se com o fato de que as fronteiras que estabelecemos anteriormente na forma do “nós” e do “eles”, da “nossa” medicina, sejam menos nítidas ou mais arbitrárias do que se imagina. Aqui, apelamos àquelas advertências de Geertz (2000) para abordagens culturais baseadas no “nós-somos-nós” e “eles-são-eles”, advertências relacionadas tanto aos perigos do autocentrismo cultural em um mundo de múltiplos contextos de “sensibilidades conflitantes em contato inevitável”, quanto à dificuldade de delimitar onde termina o “nós” e começa o “eles”, em um mundo em que a imagem lévi-straussiana de culturas se desenvolvendo em “vagões de trem separados”, cada qual seguindo em seus próprios trilhos, ficou ainda mais difícil de sustentar. Mas queremos ainda dizer mais ou algo mais específico, dado o tema que nos mobiliza.

Primeiro: aqueles aqui designados como “eles”, sujeitos de comunidades de terreiro, também convivem com e/ou usam (de modo alternado ou combinado com os recursos dos terreiros) a “nossa” medicina, que também é “deles”. Em suma, “eles” estão onde “nós” estamos, “eles” são “nós”, no âmbito de certo agenciamento ou contexto de participação. Ao mesmo tempo, “nós” é uma multiplicidade de que “eles” participam sem deixar de ser “eles”, sujeitos de comunidades de terreiro, espaços de cuidado e de produção de saúde diferentes daqueles de que “eles” participam como “nós”.

Segundo: “nós”, imaginando sujeitos que conhecem e contam quase que exclusivamente com a medicina institucionalizada quando se fala de saúde e cuidados, “nós” não somos, assim, tão semelhantes em nossa adesão, agenciamento e discurso dentro dos limites desse “nós”. Há do lado de cá, dentro das fronteiras desse “nós”, “minorias” ou “devires minoritários”, em sentido deleuziano (Deleuze & Parnet 1998), singularidades (não necessariamente sujeitos, mas fluxos de pensamentos, de agenciamentos ou de efeitos/afetos) mal acomodadas à “maioria” (não um número, mas o poder de uma situação ou ainda sua impotência), “minorias” talvez mais numerosas do que a “maioria”, mas ainda incapazes de produzir uma redistribuição de possíveis, de transformar a situação. Pensamos, sobretudo, naquelas “minorias” que apenas são tangenciadas pelos diagnósticos acadêmicos de uma crise de legitimação que afeta as práticas de saúde contemporâneas (Ayres 2004) ou pelas críticas à heteronomia imposta pela medicalização (Illich 1975), ou ainda às variadas e variáveis estratégias de governamentalidade por meio das quais a medicalização (movimento plural) incide sobre o campo da produção de formas de vida e o campo da produção de sentidos para a experiência humana, constituindo “quem realmente somos” (Rose 2007:702), ou “majoritariamente” somos. Esses diagnósticos e críticas (como tantos outros) indiciam a presença de “minorias” que também participam de “quem realmente somos”.

A aposta deste artigo é que, na ecologização de economias ontológicas de produção de saúde entre “nós” e “eles”, sejam deflagrados movimentos de desestabilização da “maioria” que “realmente somos”, permitindo, como diz Goldman, em um trecho já citado, “novas conexões com as forças minoritárias que pululam em nós”, com aquelas “minorias” que também participam de “quem realmente somos”. Essa ecologização (que deve ser compreendida no plural) pode ser o fundamento de novas formas de solidariedade entre “nós” e “eles”, possibilitando uma redistribuição de possíveis onde “nós” – “nós” + “eles” – estamos. Sem esquecer que, se “eles” também estão onde “nós” estamos, esses espaços (se pretendemos efetivamente os descolonizar) não podem refletir apenas as ressonâncias “deles” em “nós” e “nossas” resistências ao que esses diálogos nos impõem, mas a diversidade das afetações, em um movimento orientado para multiplicar os “mundos possíveis” dentro desses espaços e, assim, os possíveis sujeitos e modos de ser saudáveis. Essa aposta é a segunda razão para levar a sério o que os terreiros têm a nos dizer sobre saúde.

Terceira razão

O que se propõe aqui é uma mostraçã de possibilidades presentes dentro da economia ontológica das comunidades de terreiro, possibilidades captadas (“instauradas”) no contexto da circulação conceitual-afecional dos estudos de caso.

A preparação dessa mostraçã nos levou a uma aproximaçã das bases da “antropologia ecológica” de Ingold (2012), que propõe, alternativamente à noçã de objeto, a ideia de coisa como: “um certo agregado de fios vitais”; “um lugar onde vários aconteces se entrelaçam”; “um parlamento de fios”; “um nó cujos fios constituintes, longe de estarem neles contidos, deixam rastros e são capturados por outros fios outros nós”; “uma malha de linhas entrelaçadas de crescimento e movimento” e cuja vida se inscreve não “na contençã”, mas “na descarga e no vazamento”, pois, como ele insiste, “as coisas *vazam*, sempre transbordando das superfícies que se formam temporariamente em torno delas” (Ingold 2012:29-30, 35). Essa concepçã de coisa pareceu-nos muito útil para nos ajudar a pensar em uma economia ontológica em que:

- o corpo/pessoa é uma “complicaçã” de dinamismos enredados, não um espaço fechado, definindo um fora para além de suas fronteiras, mas um espaço aberto, co-implicando territórios por meio de seus limiares, um espaço constituído e atravessado de energias, um espaço de intensidades e interaçõs, em variaçã contínua;
- o cuidar (de si ou de outrem) envolve sempre cuidar do que é tecido junto, em “nós” ou “enredos”, que se constituem de maneira mais persistente, essencial (e, para os terreiros, essências também estão em contínuo devir), ou circunstancial (em “ciclos” ou “trânsitos”, como diz Tata Alassinaguê Akinjolê⁸), envolvendo, ainda, aquilo que emerge em “encruzilhadas”, em

encontros e desencontros, em trocas de energias que compreendem todos os tipos de seres.

Vejamos isso com mais vagar.

Podemos começar registrando que os pares de termos “equilíbrio” e “desequilíbrio”, “harmonia” e “desarmonia”, “alinhamento” e “desalinhamento”, “arranjo” e “desarranjo” aparecem com frequência e em todos os estudos de caso que realizamos. Pensamos que isso não é casual. Com efeito, esses termos exprimem uma lógica ecológica na conceituação (e na etiologia) de saúde e de doença, uma lógica que, em vez de tratar o corpo/pessoa como uma entidade separada da multiplicidade de “fios vitais” de que ele participa, quando (re)instaura sua vida em diferentes contextos, demanda a apreensão de como, nessa (re)instauração singular, se conectam e se constituem territórios existenciais, na redistribuição de intensidades e densidades, gerando uma situação mais ou menos harmoniosa – o que poderíamos chamar de “saúde” –, ou mais ou menos em desalinho – o que poderíamos chamar de “doença”.

Mas talvez os termos “saúde” e “doença” sejam demasiado comprometidos (onde “nós” estamos) para apresentar os sentidos dessa economia ontológica. Quando “nós” falamos de “saúde” e “doença”, saturamos seu significado com as categorias e os sentidos dos circuitos de operações de “nosso” próprio sistema hegemônico de cuidados e sua economia ontológica. Em geral, estamos ocupados com os desfechos e com as conexões causais de um percurso que, retroativamente, nos leva de um resultado a uma agência (que se traduz em verbos como “intervir”, “curar”, “suprimir”, “corrigir”, “aliviar”) e seu objeto (concebido, de ordinário, em termos médico-fisicalistas).

Nas entrevistas, aconteceu de um ou outro pesquisador perguntar se o Candomblé ou o Batuque cura isso ou aquilo, pensando em possíveis repartições de eficácias atribuídas no contexto de uma pregnante colonialidade médica. Mas, para os sujeitos entrevistados, parecia difícil pensar nesses termos, uma vez que os efeitos e eficácias se repartem entre múltiplos fluxos e agências na “complicação” que é a vida.

Assim, por exemplo, depois de Mam’etu Odé Beloges⁹ dizer que não iria afirmar que “o Candomblé cura um câncer”, o pesquisador perguntou: “Não cura?”. “Eu acredito que não”, respondeu Mam’etu. “E a medicina cura?”, provocou o pesquisador. Ao que ela respondeu: “A sua cabeça cura, o seu coração cura, o seu estar bem com você mesmo cura”. A resposta de Mam’etu é bonita, como, em geral, tudo mais que ela disse ao pesquisador. No entanto, visto isoladamente, esse recorte de seu discurso pode, em sua aparente simplicidade, confundir, sobretudo se for lido em termos psicologizantes. Pois esse “estar bem com você mesmo” é justamente o que nos conduz a pensar naquela “complicação” que é o corpo/pessoa.

Como disse Tata Ngunz’tala, para o Candomblé (e o mesmo vale para o Batuque), “o corpo está no centro”. Mas o corpo que está no centro não é aquele da biomedicina (embora este também possa ser “complicado” nele), mas “o corpo que dança”, “o corpo que manifesta Nkisi”, o corpo que “dá movimento”, que “dá voz”. É o corpo como pessoa, ser cuja vida não é contida pelos limites da pele, mas se desdobra

em múltiplas linhas de ação, de experiência, de sentido e de conectividade. É o corpo/pessoa como centro de múltiplos “enredos” através dos quais “as coisas vazam”, trocam energias, se abastecem e desabastecem, se conservam, se dissolvem ou metamorfoseiam. Por isso, diz o Tata, se “a gente mexe com gente”, não mexe “só com gente, mas com o vento, com o fogo”, com “a natureza viva”, com as circulações e trocas de substâncias, de afetos, de sentidos, em suma, de energias, que possibilitam e compõem a vida da pessoa. É a graça, a dificuldade e o risco desse “mexer com gente” (dos cuidados que se realizam nos terreiros) é que “a vida não tem uma regra que vai ser sempre $1+1=2$ ”, porque “a vida pode tomar caminhos diferentes” e mesmo “o relacionamento consagrado” (o relacionamento de uma pessoa com seu Nkisi quando “feito” ou “confirmado” por meio de práticas ritualísticas), conclui o Tata, “também é dinâmico”.

Para compreender o discurso do Tata, vale insistir na complexidade do conceito de pessoa mobilizado na economia ontológica das comunidades de terreiro. A literatura registra que, na “ontologia” do Candomblé (e o mesmo pode ser dito sobre o Batuque), “a pessoa é múltipla” (Goldman 2005:110), em razão de “pertencimentos” a ou “participações” em uma multiplicidade limitada de “energias-divindades”. Segundo Tata Alassinaguê Akinjolê, a pessoa é um composto de múltiplas linhas de relações cósmicas, é um “doble” (duplo) de “energias cósmicas” ou um composto de ramificações de determinada extensão das ondas dessas energias. Com intenção didática, ele representou graficamente a diversidade de Mikisi (plural de Nkisi) como uma diversidade de frequência de ondas ou de modulações de energia e a relação dessas energias com a pessoa como um corte, definindo um segmento de onda, o qual se ramifica e se diversifica (difere de si mesmo) na composição com outras energias constitutivas da pessoa. Nas palavras do Tata, “cada energia pode se ramificar de acordo com a segunda energia, a terceira, a quarta, a quinta até a oitava energia que a pessoa carrega, o que a gente chama de enredo de santo”. Além dessas “energias-divinas” (Mikisi, Voduns ou Orixás, de acordo com a tradição), há outras que compõem a pessoa e que algumas tradições denominam de Odus, energias que, segundo o Tata, “possibilitam ou rascunham o seu destino”, regendo diferentes territórios existenciais da pessoa (regência que intervém em um espaço de composição de vontades, agências e aconteceres dentro de linhas biográficas não dadas ou prontas, mas apenas rascunhadas ou possibilitadas, ou seja, em devir). Essa trama de energias e agências constitui algo tão único e irrepetível quanto uma “impressão digital”, sublinha o Tata.

Aqui, em relação a esse “enredo”, podemos falar, de maneira ainda mais literal do que em Ingold, de “um parlamento de fios”, na medida em que esse arranjo envolve efetivamente agências e negociações, produzindo aconteceres que se entrelaçam na composição da vida da pessoa. É o que Tata Alassinaguê sugere, quando diz que uma energia se ramifica, na formação da pessoa, “de acordo com” outras. Além disso, como em um “parlamento”, nesse “enredo”, as coisas nunca estão decididas ou prontas, de uma vez por todas; estão sempre em processo de se fazer, em contínuo devir, e em negociação.

Como é possível apreender de certos momentos de algumas das entrevistas, as energias “de essência” geram situações transitórias, alteram temporariamente o gradiente e a intensidade de sua influência, invertem sua valência (positiva ou negativa) na regência de certos contextos existenciais em sua “área de ação”, experimentam, dentro de certos limites de modularidade, sucessivas atualizações e redistribuições de intensidade e densidade. Ademais, a pessoa está sempre “em trânsito”, em situações de “troca de energias” que se desenrolam nas interações que os itinerários existenciais fazem surgir, o que estende a “complicação” para além do terreno das linhas vitais “de essência”, elas mesmas, em variação.

Como aprendemos de nossos interlocutores, a pessoa se move em territórios atravessados por muitos fluxos e agências, por muitas “descargas” de substâncias. Ela se relaciona com seres sensíveis, humanos e não humanos (plantas, animais, minerais e outras formas/eventos naturais, como o vento e o fogo do exemplo de Tata Nguz'tala), e com seres extrassensíveis, humanos (“espíritos” ou Eguns, como são chamados em algumas tradições) e não humanos (“divindades”), e com os territórios (“nós” mais persistentes, mas também em variação contínua) emergentes de sua “sociabilidade” (incluindo os fluxos e relações organizados e as intensidades e densidades modularizadas em “cultura”, “modo civilizatório” ou “tradição”). Todos esses seres e formas emergentes de agregados energéticos (em que se movem seres e materiais) provocam acontecimentos, todos eles movimentam materiais e substâncias, todos eles projetam energias, energias moduladas. Todos eles “vazam”. Nessas “encruzilhadas”, a pessoa pode ser o alvo não só de uma bala perdida, mas de uma descarga energética, ou participar dela simplesmente por estar em certo lugar, por estar “em trânsito” com esses fluxos, experimentando diferentes efeitos, afetos, positivos ou negativos.

Ao caminhar, ao viver, a pessoa atende a coisas e pessoas, a “energias-fluxos” e a “energias-agentes”, a situações e territórios que se sobrepõem, “encruzilhando” linhas históricas de intensidade variada, múltiplas agências que podem ou não se condensar em nódulos mais persistentes de interação, quer dizer, que, ao invés de se dissolverem com o evento que os fez emergir, se abrem como novos centros de malhas ramificantes. A pessoa (e isso é muito importante para a condução dos cuidados realizados pelos terreiros e suas pedagogias subjacentes) atende ao que aparece ou acontece, ainda que não esteja atenta, responde ao e cuida do que emerge, ainda que não de maneira cuidadosa, e, assim, modifica todos os elementos envolvidos, de acordo com seu investimento, ou seja, com sua forma de cuidar de si, de se fazer, cuidando de outrem, do que emerge, mas ainda não está dado, porque está sempre ainda por se dar, por se fazer, porque tudo é interação, agenciamentos cruzados, enredamentos de fluxos.

Equilíbrio e desequilíbrio são estados relativos e dinâmicos implicados na atualização (composição e recomposição, emergência e dissolução) dessas malhas de relações e agenciamentos, de fluxos e afecções, de “trânsitos” e “encruzilhadas”. Era essa “complicação” que os nossos interlocutores invocavam, quando dialogavam conosco com base nas palavras “saúde”, “doença” e “cuidado”.

Depois dessa apresentação, talvez possamos compreender o que Tata Nguz'tala queria nos dizer quando sustentava que o que está em jogo, fundamentalmente, no conceito de saúde dos terreiros não é “como está funcionando determinada parte do corpo” ou a presença ou não de determinada doença, mas “um modo de se sentir, de estar no mundo”. E que, se desejarmos estabelecer uma escala de graus de ser saudável, o que importa, nessa escala, é se a pessoa é capaz de achar “lugar para ela no mundo”.

Só que o mundo expresso pela “economia ontológica” dos terreiros é mais povoado que o “nosso”, mais ramificado que o “nosso”, mais poroso que o “nosso”, e se declina em muitos casos (modos). Achar um lugar para si no mundo é juntar-se a essa “complicação”, é participar de sua formação e transformação. É o exercício de um contínuo auto(re)fazimento, porque os modos do mundo variam, e o sentido do que possa constituir esse “achar” varia, como a própria pessoa. Vale repetir: “a vida não tem uma regra que vai ser sempre $1 + 1 = 2$ ”, porque “a vida pode tomar caminhos diferentes”.

As comunidades de terreiro, com suas técnicas e recursos, não podem, evidentemente, conduzir a pessoa ao seu lugar no mundo, mas podem fazer muitas coisas. Nas comunidades de terreiro, as pessoas cuidam de si, cuidam umas das outras, cuidam das energias instauradas ali (“divindades” ou ancestrais), cuidam da tradição e cuidam também de quem, em seu “trânsito” pelo mundo, vai bater à sua porta. E cuidar significa cuidar das malhas, das “complicações”, cuidando de seus “fios vitais”, segundo prioridades que só podem ser definidas de acordo com a singularidade (da pessoa e de sua situação, da energia e de suas formas emergentes, da comunidade e da tradição) em questão em cada caso.

De modo geral, o que certas práticas rituais de cuidado dos terreiros, como banhos, sacudimentos, rezas etc. fazem é aquilo que Ingold (2012:36) identifica como o que é comum ao cozinheiro, ao alquimista e ao pintor: “reunir materiais diversos e redirecionar seu fluxo tentando antecipar aquilo que irá emergir”. O que diferencia cada um são os materiais que se reúnem e os fluxos que se pretendem, com essa reunião, redirecionar.

De acordo com a tradição de cada casa, com seu repertório de técnicas e panteão de energias, muita coisa pode ser reunida ou ativada na “alquimia” das práticas de cuidado. E tudo que participa do ritual é uma malha, uma “complicação”, que varia, difere de si mesma, ou é “despertada” pela “complicação” instaurada pelo próprio ritual. Como observa Tata Nguz'tala, cada coisa, uma folha, por exemplo, contém “um princípio ativo químico, um princípio energético, um princípio sagrado”; e, se uma folha é prescrita para um cuidado ritual, o efeito que se pretende produzir depende de um “despertar ela [a folha] no campo espiritual, no campo energético”.

Uma prática ritual de cuidado redireciona muitos fluxos, visando a redirecionar um fluxo específico (um Odu negativado que precisa ser positivado, um território de relação com um Nkisi ou um Orixá que precisa ser harmonizado, uma “energia-fluxo” negativa que precisa ser extraída ou amortecida, uma energia vital que precisa

ser reabastecida, um “espírito” “em trânsito com” a pessoa que precisa ser cuidado ou reencaminhado para outro plano de existência etc.), fluxo que se encontra entrelaçado com outros fluxos vitais (com um fluxo fisiológico em desarranjo, com um contexto de vida, como o trabalho ou o estudo, em desalinho, com a potência ou a vontade de viver desabastecida etc.). Os cuidados (como o mundo) se declinam, assim, em muitas formas, casos. Como se trata de mobilizar, ativar ou negociar com energias para trabalhar sobre energias, os elementos naturais que serão usados, as ações e os gestos, as palavras e os cantos, as temporalidades e o ordenamento das coisas e do que é feito, os lugares e espacialidades apropriadas ou criadas, as “energias-agentes” invocadas e o modo de invocá-las e de cuidar delas no curso do ritual etc. são singularizados de acordo com a pessoa, as energias e a situação que se pretende alinhar. Por isso, diz Tata Alassinanguê Akinjolê, o ponto de partida de cada cuidado ritual é sempre um processo de “revelar determinado contexto”, o que se dá por meio de conversas, do estudo das “informações de essência de cada um”, do perscrutar atentamente a situação e muito possivelmente de consultas oraculares (como o jogo de búzios).

Quem já viu um ebó, um sanzumuna ou kusaká (e os nomes, como as práticas, variam) sabe como tudo é muito bem arranjado, desde um prato, em que vai isso, aquilo e, por uma condição específica da pessoa, não pode ir aquilo, e em que tudo deve ser “alinhado” artisticamente, até o modo como cada prato entra no ritual, com que gestos, com que cantiga, com que atitude. E quem já viu alguns (seria sorte presenciar isso de saída) pode ter percebido que a tentativa de antecipar o que irá emergir, amparada no *savoir-faire*, nas diferentes técnicas transmitidas e refeitas pelas tradições, não garante o resultado, e que o próprio fazer do ritual pode demandar agregar ou refazer coisas – como testemunhou um pesquisador no curso de um ebó em que, após três tentativas, a pólvora não acendeu, conduzindo o oficiante a uma consulta oracular, que deveria ser feita (o que demanda experiência) com as perguntas certas.

Como reporta Rabelo (2016:120), a técnica do Candomblé (e do Batuque, acrescentamos) exige cautela, porque inclui incertezas, pois “nossos investimentos podem falhar, as técnicas que empregamos podem não produzir o resultado esperado, novas investidas podem ser necessárias”. Em razão disso, seu emprego, sempre “orientado pela situação sobre a qual se quer intervir”, é um “exercício de criatividade”, que demanda usar as possibilidades oferecidas pela situação e que requer ainda atenção constante ao desenrolar dos eventos no próprio ritual e ao que ele desencadeia na sequência. A improvisação é um componente inerente à própria concepção de técnica no Candomblé e no Batuque, pois técnica aqui não é tanto algo que se aplica, quanto algo que se recria, quando se constitui a “complicação” de energias e fluxos que dá forma ao ritual. E seu uso sempre “fomenta a responsabilidade” (Rabelo 2016:120).

Além das rezas, banhos e sacudimentos, uma prática ritualística de cuidado bastante destacada por nossos interlocutores foi a iniciação. Mam’etu Odé Belogesi define a iniciação como “a magia de trazer o Nkisi na mutuê [“cabeça”]”. “Cabeça” designa aqui o território corporal que compreendemos como tal, porém, é mais que

isso. Como a folha do exemplo de Tata Nguz'tala, a cabeça é um multiverso composto de camadas, e cada camada se desdobra em linhas e se enreda em malhas, misturando-se com o corpo e com o mundo. É dentro desse multiverso “vazado” que se constitui o “nó” de entrelaçamento (ou canal privilegiado de comunicação) com o Orixá, Nkisi ou Vodun principal na composição do “enredo de santo” da pessoa. Esse “nó”, como “o princípio sagrado” da folha, precisa ser “despertado” no campo espiritual por meio de procedimentos ritualísticos. É o que se chama iniciação.

Nas entrevistas, esse ritual (que abrange um conjunto complexo e variável de operações) foi destacado como prática de saúde não somente por ser, em alguns casos, o recurso recomendado para um adoecimento físico ou mental (e nas entrevistas aparecem diversos relatos que envolvem esses casos), mas porque, por intermédio dele, “você está preparando alguém para uma outra vida, para uma nova vida”, como sublinha Tata Alassinanguê. A iniciação consiste em uma feitura, aliás, uma dupla feitura, a feitura da cabeça, da pessoa, e a feitura do santo, a que a pessoa “pertence”, uma produção ritual, mas, simultaneamente, existencial da pessoa e do santo, em um processo em que a pessoa investe a energia não somente por meio de agenciamentos rituais, mas também por estratégias que dependem da criação de novos dispositivos atencionais e de novas formas de interação/itinerância em sua vida cotidiana (Bastide 1978; Goldman 1987). A iniciação produz, assim, efeitos ramificantes na “malha de linhas entrelaçadas” que a pessoa é, incidindo em diversas dinâmicas de equilíbrio e desequilíbrio. Como diz Tata Alassinanguê, a partir dela, “a vida vai ser outra coisa, tem que ser outra coisa”.

Mas nem tudo que se usa para redirecionar fluxos dentro de uma situação depende de ritualísticas. Pensamos aqui em um conjunto de saberes que envolve o uso de recursos naturais, sobretudo de plantas, mobilizando “camadas” ou “princípios” que não precisam ser “despertados” ritualmente, embora, como os materiais usados nos rituais, devam ser manejados levando em conta associações sinérgicas ou antagonísticas com os enredos “de essência” de cada pessoa – porque, como destaca Iyá Lúcia Omidewá¹⁰, “a erva que me cura pode lhe matar”, ao entrar em “choque” com o seu Orixá.

Para além desse repertório de saberes, pensamos aqui também em “energias-fluxos” que são ativadas pelo próprio modo de cuidar nos terreiros. Mam'etu Odé Belogesi enfatiza, como prática de cuidado que ela mais preza, o “você tratar bem, você dar carinho, você mostrar que ele é amado, mostrar que ele é querido, que ele faz falta, que você precisa daquela pessoa”, enfim, “esse modo de amor”. Tata Nguz'tala não deixa igualmente de registrar que são essenciais cuidados para a pessoa “se sentir segura, se sentir acolhida”, pois “um ato amoroso, o ato amoroso, desperta o ser”.

“Tratar bem”, “dar carinho”, o “ato amoroso” não são componentes exteriores, mas interiores às tecnologias de cuidado dos terreiros. São fluxos que participam da reunião de “materiais diversos” em suas práticas de cuidado. E não é casual que Tata Nguz'tala, para falar do efeito do “ato amoroso” sobre “o ser”, se valha da mesma palavra que ele usa para falar do que acontece com uma folha em um ritual: *despertar*. O que

está em jogo no “tratar bem” e “amorosamente”, para além de uma intenção “humanizadora” na condução dos cuidados, são também eficácias e suas condições pragmáticas.

Para encerrar esta mostração, vale dizer ainda que os cuidados em comunidades de terreiro se desenvolvem em uma intersec o complexa entre “saber”, “sabor” e “sabedoria”. Falamos aqui de “saber”, “sabor” e “sabedoria” mais ou menos como Gauthier (1999:22): “sabor: a diversidade da experiência, antes que esta seja nomeada, recoberta por no es universais; saber: produto de um conjunto de opera es, nas quais os diferentes processos de abstrac o desempenham um papel central; sabedoria: união singular, em um ser humano, de sabores e saberes, que permite relacioná-lo com a Natureza inteira”.

Os cuidados em terreiros de Candomblé e Batuque, como vimos descrevendo, são de natureza *eco-corpo-biogrfica*. Centrados nos modos “de se sentir, de estar no mundo”, reinstauram *seus saberes* (nem todos dependentes de “processos de abstrac o”, visto que inscritos em modalidades práticas de aten o, em estilos de ver e perceber ou de participar, em habilidades diversas, não “exportáveis” na forma da abstrac o¹¹) *em diálogo com os sabores de cada situa o* (com a malha de “aconteceres entrelacados” refratada pela experiência de cada pessoa de ser afetada por eles). *Sabedoria*   a capacidade de conduzir essa *reinstaura o*, possibilitando que o cartograma emergente dos sabores e as cartografias (epistemologias pluralizantes) transmitidas e refeitas pela tradi o se dobrem um dentro do outro, precipitando formas *singularizadas* de cuidado.

E aqui devemos pensar também nas aprendizagens que não apenas atravessam, mas compõem esses cuidados, participando das eficácias visadas. Aprendizagens que, nas conversac es que acompanham o processo de “revelar determinado contexto”, convidam a pessoa a “ser cuidadosa”, a desenvolver dispositivos atencionais para, por exemplo, perceber em si mesma, no campo de suas intera es ecológicas, os efeitos de compatibilidades e incompatibilidades energéticas, e desenvolver formas de cuidar de si, sendo cuidadoso com o que aparece, cuidando das rela es, considerando aquelas que potencializam e aquelas que despotencializam sua vitalidade e disposi o para ser e agir no mundo¹². Aprendizagens que acompanham a vibra o dos tambores, que não somente permitem acessar as “energias” (as “divindades” ou, em algumas tradi es e contextos rituais especficos, também “ancestrais”, os caboclos, pretos-velhos etc.), mas também comunicar (e transformar) repertórios de experiências e saberes não representacionais, que são acessíveis apenas como “gramática” rítmico-performativo-dançante, na linguagem dos sabores. Aprendizagens que se desenvolvem como uma “educa o da aten o”, que gradativamente transforma os participantes em membros experientes”, e que se d  “de muitas formas e em situa es diversas: festas, consultas, conversas, atividades práticas como cozinhar, tratar bichos, arrumar o barracão, preparar oferendas” (Rabelo e Santos 2011:189). Processos em que cada um aprende a cuidar de si, cuidando de outrem (seres, fluxos, “fios vitais”), e, assim, a “achar um lugar para si”, dentro da “complica o” que   viver. “E isso”, parece que ouvimos a voz de Iy  Lúcia, quando a citamos aqui, “  prática de saúde”.

Embora tentados a desenvolver, a partir daqui, um diálogo entre as possibilidades dessa economia ontológica e aquelas de “nosso” sistema hegemônico de cuidados em torno dos desafios da integralidade e da singularidade, com que os princípios do SUS nos interpelam, deixamos para os possíveis leitores do texto, esse exercício de imaginação social (como outros que talvez jamais nos ocorreram ao redigir essas linhas). A possibilidade desse exercício é a terceira razão que gostaríamos de apresentar neste texto.

Referências Bibliográficas

- AYRES, José Ricardo de Carvalho Mesquita. (2004), “O cuidado, os modos de ser (do) humano e as práticas de saúde”. *Saúde & Sociedade*, vol. 13, nº 3: 16-29.
- BASSI, Francesca. (2012), “Revisitando os tabus: as cautelas rituais do povo santo”. *Religião & Sociedade*, vol. 32, nº 2: 170-192.
- BASTIDE, Roger. (1978), *O Candomblé da Bahia. Rito Nagô*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- CANGUILHEM, Georges. (2005), *Escritos sobre a Medicina*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- CASTIEL, Luis David; VASCONCELLOS-SILVA, Paulo Roberto; MORAES, Danielle Ribeiro de. (2017), “Micromortevida Severina? A comunicação preemptiva dos riscos”. *Cadernos de Saúde Pública*, vol. 33, nº 8: 1-13.
- CASTRO-GOMEZ, Santiago. (2004), *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- DELEUZE, Gilles. (1974), *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva.
- DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. (1998), *Diálogos*. São Paulo: Escuta.
- FERNANDEZ, Juan C. A.; WESTPHAL, Márcia F. (2012), “O lugar dos sujeitos e a questão da hipossuficiência na promoção da saúde”. *Interface: comunicação, saúde, educação*, vol. 16, nº 42: 595-608.
- GEERTZ, Clifford. (2000), *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Zahar.
- GOLDMAN, Marcio. (1987), “A construção ritual da pessoa: a possessão no candomblé”. In: C. E. M. Moura (org.). *Candomblé: desvendando identidades*. São Paulo: EMW.
- GOLDMAN, Marcio. (2005), “Formas do saber e modos do ser: multiplicidade e ontologia no candomblé”. *Religião & Sociedade*, vol. 25, nº 2: 102-120.
- GOLDMAN, Marcio. (2006), “Tradição, Criatividade e Resistência em Territórios Negros”. Conferência de abertura do *I Encontro da Tradição Angola-Congo em Ilhéus*, promovido por Associação Beneficente Cultural Matamba Tombenci Neto, Organização Gongombira de Cultura e Cidadania e Grupo Cultural Dilazenze, 17 nov. 2006, Ilhéus, Bahia. Disponível em: https://www.academia.edu/12999689/Tradi%C3%A7%C3%A3o_Criatividade_e_Resist%C3%A2ncia_em_Territ%C3%B3rios_Negros. Acesso em: 17/04/2016.
- GOLDMAN, Marcio. (2008), “Os tambores do antropólogo: antropologia pós-social e etnografia”. *Ponto Urbe*, nº 3: 1-11. Disponível em: <http://pontourbe.revues.org/1750>. Acesso em: 17/04/2016.
- GROSFUGUEL, Ramon. (2014), “Las múltiples caras de la islamofobia”. *De raíz diversa*, vol. 1, nº 1: 83-114.
- HALL, Stuart. (2016), *Cultura e representação*. Rio de Janeiro: Apicuri.
- GAUTHIER, Jacke. (1999), “O que é pesquisar – Entre Deleuze-Guattari e o candomblé, pensando mito, ciência, arte e culturas de resistência”. *Educação & Sociedade*, nº 69: 13-33.
- ILLICH, Ivan. (1975), *A expropriação da saúde: nêmesis da medicina*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- INGOLD, Tim. (2012), “Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais”. *Horizontes Antropológicos*, nº 37: 25-44.

- LAPLANTINE, François. (1991), *Antropologia da doença*. São Paulo: Martins Fontes.
- LATOURE, Bruno. (2002), *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(it)iches*. Bauru, SP: EDUSC.
- MAFFESOLI, Michel. (1998), *Elogio da razão sensível*. Petrópolis: Vozes.
- RABELO, Miriam. (2015), “Aprender a ver no Candomblé”. *Horizontes Antropológicos*, nº 44: 229-251.
- RABELO, Miriam. (2016), “Considerações sobre a ética no Candomblé”. *Revista de Antropologia*, vol. 59, nº 2: 109-130.
- RABELO, Miriam; SANTOS, Rita. M. B. (2011), “Notas sobre o aprendizado no Candomblé”. *Revista da FAEBA – Educação e contemporaneidade*, vol. 20, nº 35: 187-200.
- ROSE, Nicolas. (2007), “Beyond medicalisation”. *Lancet*, nº 369: 700-701.
- SANTOS, Boaventura S. (2002), “Para uma Sociologia das Ausências e uma Sociologia das Emergências”. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, nº 63: 237-280.
- SANTOS, Boaventura S. (2008), “A filosofia à venda, a douta ignorância e a aposta de Pascal”. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, nº 80: 11-43.
- SEGATO, Rita L. (2016), “Una paradoja del relativismo. El discurso racional de la antropología frente a lo sagrado”. In: M. Rufer, F. Gorbach (ed.). *(In)disciplinar la investigación. Archivo, trabajo de campo y escritura*. México: Siglo XXI-UAM.
- SIBAI, Sirin A. (2016), “La cárcel del feminismo: hacía un pensamiento islámico decolonial. In: R. Grosfoguel (org.). *Feminismos islâmicos*. Caracas: El perro y la rana.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (2002), “O nativo relativo”. *Mana*, vol. 8, nº 1: 113-148.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (2012), “‘Transformação’ na Antropologia, transformação da ‘Antropologia’”. *Mana*, vol. 18, nº 1: 151-171.
- ZOURABICHVILI, François. (2004), *O vocabulário de Deleuze*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

Entrevistas

- Entrevistas com Baba Tonican **Mário de Ogum**, Ilê Axé Ifé Ogum Oraminan (Campinas - SP), comunidade de Candomblé da nação Ketu, 29 de setembro de 2014 e 14 de janeiro de 2015.
- Entrevistas com Mam’etu Odé Belogesi, Nzo Dia Ngunz Mutakalambo Yamatamba (Monte Mor - SP), comunidade de Candomblé da nação Angola, 10 de setembro de 2014 e 1 de dezembro de 2014.
- Entrevistas com Tata Alassinaguê Akinjolê, Nzo Moyo Ti Akinjolê Ni Dandalunda (Campinas - SP), comunidade de Candomblé da nação Angola, 8 de março de 2015 e 21 de março de 2015.
- Entrevistas com Tata Ngunz’tala, Nzo Jimona Dia Nzambi (**Águas Lindas de Goiás - GO**), comunidade de Candomblé da nação Angola, 7 de junho de 2014 e 31 de agosto de 2014.
- Entrevistas com Iyá **Lúcia** Omidewá, Ilê Asé Omidewá (João Pessoa - PB), comunidade de Candomblé da nação Ketu, 7 de julho de 2014 e 16 de julho de 2014.
- Entrevistas com Iyá Vera de Oyá Laja, Ilê Centro Memorial de Matriz Africana 13 de Agosto (Porto Alegre - RS), comunidade de Batuque da nação Oyó, 6 de julho de 2014 e 21 de setembro de 2014.

Notas

- 1 Participaram do projeto nove casas de Candomblé, de diferentes nações, uma casa de Batuque, da nação Oyó, e duas casas de Umbanda, localizadas em diferentes estados brasileiros. Este artigo abrange apenas estudos relativos às casas de Candomblé e Batuque.
- 2 A estereotipagem “reduz as pessoas a algumas características simples e essenciais, que são representadas como fixas por natureza” (Hall 2016:190) e supostas como reguladoras das diferentes possibilidades das pessoas, como em um sistema estático e coerente de disposições transferíveis.
- 3 Segundo Grosfoguel (2014), racismo cultural é aquele tipo de racismo em que “não se menciona a palavra raça”, embora lance mão de recursos semelhantes ao do racismo biológico, ao naturalizar/essencializar “a cultura dos povos racializados/inferiorizados”, ao homogeneizá-la, coerentizá-la e separá-la de sua capacidade de alteração.

- 4 Goldman (2006) fala de “territórios negros” não no sentido de que neles haja apenas pessoas negras, mas pela presença neles da experiência da negritude.
- 5 Entrevistas com Iyá Vera de Oyá Laja, 06/07/2014 e 21/09/2014.
- 6 Entrevistas com Tata Nguz’tala, 07/07/2014 e 31/08/2014.
- 7 Entrevistas com Baba Tonican Mário de Ogum, 29/09/2014 e 14/01/2015.
- 8 Entrevistas com Tata Alassinaguê Akinjolê, 08/03/2015 e 21/03/2015.
- 9 Entrevistas com Mam’etu Odé Belogesi, 10/09/2014 e 01/12/2014.
- 10 Entrevistas com Iyá Lúcia Omidewá, 07/07/2014 e 16/07/2014.
- 11 Vejam o interessante estudo de Rabelo (2015) sobre o aprendizado de práticas visuais no Candomblé.
- 12 Como observa Bassi (2012), os agenciamentos em torno das quizilas (interdições de contato com certas substâncias, cores, situações etc.) produzem práticas de “atenção somática” (na forma de investigações indiciárias dos indivíduos no campo de suas “sensibilidades corporais negativas” na interação com elementos do mundo) e, com base nelas, formas de cuidado de si na vida cotidiana. Aqui, para além das quizilas (da atenção a interações antagonísticas), pensamos no campo mais amplo da dietética dos terreiros (que inclui também atenção a interações sinérgicas), uma arte de ser cuidadoso para bem viver. Infelizmente, não há espaço para explorar aqui essa dietética.

Recebido em: 21/02/2018

Aprovado em: 02/12/2020

Rafael Afonso da Silva* (rafonso@fcm.unicamp.br)

* Profissional de Apoio a Ensino, Pesquisa e Extensão em Sociologia na Faculdade de Ciências Médicas da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Campinas, SP, Brasil; Doutor em Sociologia pela Unicamp.

Juan Carlos Aneiros Fernandez** (aneirosfernandez@gmail.com)

** Professor do Departamento de Saúde Coletiva e do Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva da Faculdade de Ciências Médicas da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Campinas, SP, Brasil; Colaborador do Centro de Estudos, Pesquisa e Documentação em Cidades e Municípios Saudáveis (CEPEDOC Cidades Saudáveis – WHO Collaborating Centre), Brasil; Doutor em Saúde Pública pela Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, SP, Brasil.

Mercês de Fátima dos Santos Silva*** (merces.santos30@gmail.com)

*** Professora Adjunta da Faculdade de Ciências da Saúde do Trairi e do Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), Santa Cruz, RN, Brasil; Líder do Grupo de Estudos e Pesquisa Equidade Racial em Saúde (GEERS), UFRN; Doutora em Saúde Coletiva pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Campinas, SP, Brasil.

Daniele Pompei Sacardo**** (dsacardo@fcm.unicamp.br)

**** Professora do Departamento de Saúde Coletiva e do Mestrado Profissional Saúde Coletiva: Políticas e Gestão em Saúde, da Faculdade de Ciências Médicas da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Campinas, SP, Brasil; Membro da Unidade de Campinas da Cátedra Internacional de Bioética da Unesco (Haifa), do Centro Interdisciplinar de Bioética (CIB/Unicamp) e do Grupo de Apoio Pós-Óbito (GAPO/Unicamp); Doutora em Saúde Pública pela Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, SP, Brasil.

Resumo:

Para levar a sério o que os terreiros têm a nos dizer sobre saúde

Este artigo é resultado de um processo de pesquisa coletivo em torno da produção de saúde e das práticas de cuidado à saúde em comunidades de Candomblé e Batuque. A pesquisa desenvolveu-se com base em entrevistas com lideranças de algumas comunidades e em participações em atividades escolhidas por elas. Partindo de uma discussão sobre o que pode significar “levar a sério” o que emergiu desses diálogos e de algumas importantes razões para fazê-lo, este trabalho mobiliza os materiais produzidos nessa pesquisa em uma apresentação de possibilidades da “economia ontológica” de cuidados à saúde em comunidades de terreiro.

Palavras-chave: Candomblé; Batuque; Saúde; Práticas de cuidado; Simetriação

Abstract:

To take seriously what the terreiros have to say about health

This article is the result of a collective research process around the production of health and health care practices in communities of *Candomblé* and *Batuque*. The research was developed from interviews with leaders of some communities and participation in activities chosen by them. Starting from a discussion about what it means to “take seriously” what emerged from these dialogues and some important reasons for doing so, this article mobilizes the materials produced in this research in a presentation of possibilities of the “ontological economy” of health care in *terreiro* communities.

Keywords: Candomblé; Batuque; Health; Care practices; Symmetrization