

Corpo, Cura e Emoções: Modos de cuidado e a Experiência da doença num terreiro de Candomblé/Jurema¹

Raoni Silva (PPGA/UFPE)

Resumo: O artigo aqui apresentado é resultado de minha monografia em Ciências Sociais, realizada na Universidade Federal de Pernambuco. Consiste num esforço analítico e descritivo acerca dos modos de cuidado em um terreiro onde são cultuadas as entidades do universo cosmológico do candomblé e da Jurema, enquanto religiões e espaços distintos. Partindo de pressupostos de uma antropologia cultural fenomenológica, visou analisar a forma como os membros do Ilé Axé Vodum Oya Alabá e sua clientela lidam com os processos de saúde e doença. Terreiro este, de linha Jejê-Nago, situado na periferia da cidade de Moreno – PE, no qual fui iniciado e hoje faço parte como Yawô, partindo desta vivência, do trabalho de campo no referido terreiro e da literatura antropológica, destaco a influência da hipercognitivização das emoções, em particular da inveja, no referido grupo, para a construção e significação do processo de saúde/doença. Além disso, destaco o grande fluxo ou trânsito nos diferentes sistemas provedores de significado entre os membros e clientes do referido terreiro. Por fim saliento que os estados de saúde e doença são uma construção social, formuladas a partir da experiência corporificada, em um contínuo processo negociação entre as diferentes esferas da vida cotidiana.

Palavras-chave: **Saúde/doença, Emoções, Inveja.**

Contextos, objeto e sujeitos da pesquisa

A matriz disciplinar da antropologia tende a observar o fenômeno da doença e da cura a partir de aspectos socioculturais. Os problemas relacionados à saúde são complexos e não devem ser observados exclusivamente pelo modelo biomédico hegemônico. Ao tentar compreender esses fenômenos relacionados à saúde, à doença e à cura, existe a necessidade de uma interdisciplinaridade, buscando incorporar à análise conhecimentos biológicos, filosóficos, sociopsicológicos e culturais. Temos que considerar esses aspectos quando falamos dos problemas de saúde, do acesso, da eficácia e da prestação dos serviços de saúde à população. A realidade brasileira é extremamente complexa, há uma ampla variedade de crenças e orientações religiosas espalhadas por toda sua população.

1 Trabalho apresentado na 30ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 03 e 06 de agosto de 2016, João Pessoa/PB.

Como aponta Maria Vasconcelos (2006) e Paula Montero (1985), é inegável o avanço tecnológico das últimas décadas, descobertas como o Raio-X, a ultrassonografia etc, que fizeram progredir enormemente as tecnologias de diagnóstico, cura e prevenção. Apesar disto — contrariando o senso comum etnocêntrico, que acredita no contínuo declínio dos sistemas mágico-religiosos perante o avanço da ciência e do capitalismo — os avanços não impediram que os enfermos busquem alívio dentro do campo da medicina alternativa, mesmo aqueles que vivem em regiões urbanas com acesso às mais avançadas técnicas da medicina ocidental.² Nesse sentido, não busco tratar essas práticas, seja empírica ou metodologicamente, como resquícios de sociedades rurais ou de um passado em constante declínio. Muito pelo contrário, pois o fato é que há um surgimento crescente de terapias alternativas dentro das grandes metrópoles, o que afeta diretamente a vida dos cidadãos.

Ao se pensar as práticas de cuidado em relação a saúde vemos que há duas concepções, segunda a teoria parsoniana:

A primeira [*disease*] refere-se usualmente a doença como um processo patológico concebido por um determinado modelo institucionalizado ou profissional da medicina. Enquanto *illness*, doença diz respeito à percepção subjetiva dos indivíduos e, nesse sentido, envolve questões morais, sociais, psicológicas e físicas. (ALVES, 2006, p. 1548. Grifos meus)

Nisso, as práticas religiosas também podem ser enquadradas no âmbito das terapias alternativas. Tendo em vista o sentido que a elas é atribuído por Waleska Aureliano, sistema terapêutico é:

Um conjunto de práticas e discursos, mais ou menos demarcados e diferenciados politicamente e socialmente, dos quais os sujeitos se utilizam como forma de entender, curar, aliviar ou suportar estados de aflição e sofrimento. Deste modo, as religiões também podem ser analisadas como sistemas terapêuticos não em função de práticas, mas a partir do modo como os sujeitos as utilizam na busca por conforto e alívio para o sofrimento. (AURELIANO, 2014, p.61)

Neste trabalho, pretendo observar uma comunidade específica: os membros do terreiro Ilê Axé Vodum Oya Álábá, culto de origem indo-afro-pernambuca³, de linha

2 Quero salientar que já existem estudos biomédicos sobre a eficácia da prática religiosa e de outras terapias alternativas no modelo saúde/doença. Inclusive o SUS, atualmente, adota algumas dessas práticas, a exemplo, a biodança, Reiki etc.

3 Aqui opto pelo uso do termo indo-afro por considerar que seus elementos, e me refiro tanto ao contexto pernambucano atual como ao brasileiro de forma geral, mas não exclusiva, são indissociáveis. Ao exemplo do catimbo-jurema do Recife, que ao requerer para si o status de religião autônoma, toma como base os elementos estruturais da religião dos orixás, a exemplo do uso de

Jeje-Nagô, situado na cidade de Moreno – PE, região metropolitana da cidade do Recife – PE. Discutindo assim as relações que existem entre sistemas terapêuticos dentro do referido grupo, para isso tomo como ponto comum as emoções, colocadas como elemento capaz de produzir arranjos e desarranjos nos estados de saúde/doença.

Na casa de Alábá, há uma articulação de diversas práticas tradicionais de cuidado relativos a saúde que em determinados momentos tentam unir e separar medicina e religião, construindo o que Waleska Aureliano (2014) chama de *retórica terapêutica contemporânea*, na qual o elemento emocional se torna cada vez mais passível de ser discutido tanto no viés “religioso/espiritual” como no “científico/terapêutico”.

O Espaço de Celebração: no barracão, entre o culto aos mortos e a força da vida

Em Pernambuco, os espaços de celebração que têm como base uma matriz indo-afro-brasileira são denominados *casa*, *centro de umbanda*, *roça*, *barracão* ou *terreiro*. Entretanto, o que pude notar em minha pesquisa é que em diálogo, por meio de vínculos oficiais com o Estado, o termo em uso é “centro espírita”. A exemplo, em carta oficial à prefeitura do Moreno, com o intuito de solicitar apoio à realização de um cortejo público denominado *Águas de Oxalá*, o requerimento está em nome do “Centro Espírita *Ilé Axé Vodum Oya Alábá*”. No cotidiano, é mais comum que sejam referenciados de forma mais espontânea, como *xangô*⁴, *macumba*, *catimbó*, *candomblé de macumba* etc, sendo o uso do termo *centro* não corriqueiro. Mas seguindo a lógica dita por Sandro Guimarães Salles, “enquanto os primeiros designam unicamente o espaço onde acontecem os rituais, os segundos mantêm uma relação metonímica, referindo-se aos cultos neles praticados.” (SALLES, 2010. p.159), ou seja, quando digo que na casa de pai “fulano” haverá uma macumba, todos compreendem que naquele momento serão cultuadas as entidades da jurema.

É bastante comum encontrar casas onde se praticam sessões de mesa ou apenas trabalhos simples, com entidades da Jurema, mas estas não receberiam o nome de

assentamentos, a construção hierárquica e o sacrifício de animais.

4 O Xangô de Pernambuco, terminologia que ficou muito conhecida para referenciar o que seria o equivalente ao candomblé da Bahia em Pernambuco, hoje está, entretanto em desuso. Durante minha pesquisa, apenas ouvi essa expressão dos mais velhos, sempre com um tom nostálgico, quando se referiam ao seu tempo jovem dentro da religião.

terreiros. Assim, só teriam essa denominação as casas que praticam sessões de toque abertas ao público em geral.

Como já dito antes, este trabalho tem como foco uma realidade específica, a do terreiro *Ilê Axé Vodum Oya Álábá*, fundado no ano de 1999, coordenado pelo babalorixá Clóvis Figueiroa, também conhecido como Clóvis D'Álába. É uma casa que vem da rama⁵ de Raminho de Oxossi⁶, de linha jeje-nagô, situada na Região Metropolitana do Recife, periferia da cidade do Moreno – PE. A casa possui muitos filhos de santos, dos quais boa parte já cumpriu o período de iniciação (*iaô*), no caso dentro do Candomblé, e se tornaram *Egbomis* (pais e mães de santo), com seus próprios terreiros. Também há os filhos que possuem “Jurema pronta”⁷ e que possuem permissão para realizar trabalhos dentro da Jurema em suas mesas⁸. Isso situa Pai Clóvis dentro de uma rede relativamente ampla de casas que o tem como referência e que se espalha por algumas cidades do Estado, como Vitória de Santo Antão, Moreno, Jaboatão dos Guararapes, Recife e mais recentemente São Paulo – SP. Em todos os casos, os terreiros estão situados em bairros periféricos, o que não impede que as casas atendam a uma gama bastante diversificada de pessoas.

A Casa de *Álába* é um terreiro de Candomblé onde são cultuados os orixás, mas que também se pratica o culto à Jurema. Essas são práticas distintas, “santo” não é a mesma coisa que “mestre”. Dentro da casa, existe uma separação muito nítida, são dois pontos distintos que, embora se relacionem a partir de uma relação hierárquica (os orixás estão acima das entidades da Jurema), nunca usufruem do mesmo espaço, simultaneamente, dentro do barracão. Cabe aos indivíduos se relacionarem com essas duas esferas que para os membros do *Ilê* são áreas complementares, os membros devem

5 Rama ou raiz representa a linha de origem de determinada casa. O pai de santo de Pai Clóvis é Bira de Aganjú, que por sua vez é filho de Raminho de Oxossi, o que faz a casa de Alaba parte de sua Rama.

6 Também conhecido como Tata Raminho, Babalorixá do terreiro Roça *Osùn Oparà Oxossi Ybualama*, localizado em Olinda – PE. Famoso por ser um dos responsáveis por trazer o culto de linha Jeje para Pernambuco e por presidir a Noite dos Tambores Silenciosos na terça-feira de carnaval no Pátio do Terço, centro do Recife.

7 O termo *Jurema pronta* ou dizer que “tal pessoa é preparada” é usado para descrever os filhos de santo que já possuem alguma vivência dentro do universo da Jurema e que são legitimados perante o grupo para atuarem diante de uma clientela, já que, diferente do Candomblé, não existe uma iniciação formal; embora exista o ritual do Tombamento da Jurema, este não marca a iniciação do juremeiro.

8 Aqui é necessário realizar uma distinção entre as duas formas de atuação da Jurema, uma clientelista e a Jurema espetacularizada, são formas distintas de se cultuar os encantados, de maneira geral a jurema de mesa se constitui como um culto singular, reservado a esfera privada de atuação do juremeiro, na sua relação com o sagrado e deste também com sua clientela. A Jurema espetacularizada de outra forma se constitui como a Jurema voltada para uma comunidade de adeptos, marcada pelo som dos Ilús e de grandes festas.

se relacionar para atingir um equilíbrio espiritual.

Salientando que Jurema, embora em outros contextos possa fazer alusão à árvore sagrada, à bebida, entre outras coisas, aqui a referencio como uma religião autônoma, o Catimbó-Jurema do Recife, como foi descrito por Maria do Carmo Brandão e Luiz Felipe Rios (2011), ainda que no Recife esta religião apareça com diversas formas e práticas, existe uma linha central que permite distingui-la de outras religiões, como Umbanda, Candomblé e Kardecismo. O que chamo aqui de Jurema, com base em seus rituais, se caracteriza pela ingestão de bebida alcoólica feita com, entre outras coisas, a casca da árvore Jurema, o uso ritual de um fumo preparado à base de tabaco e erva-doce⁹, o transe de possessão por seres encantados e também a crença em um mundo espiritual dividido em cidades onde esses encantados residem. (BRANDÃO; RIOS. 2011)

No culto aos Orixás, é possível observar um caráter terapêutico, mas a relação se dá muito mais por uma dinâmica de reciprocidade, a tríplice obrigação de dar, receber e retribuir (MAUSS, 2015), entre o filho de santo e seu orixá, os quais, iniciados, devem passar por obrigações de tempos em tempos, visando estabelecer equilíbrio na relação entre o fiel e seu orixá. Uma dinâmica que está ligado ao “dar de comer”, a oferta de alimentos ou o sacrifício de animais como forma de estabelecer um vínculo e/ou confortar a entidade. Acredita-se que apenas dessa forma seja possível garantir saúde e felicidade.

Não quero excluir o caráter terapêutico e clientelista que também pode existir no universo cosmológico do Candomblé; minha afirmação está em que, ao menos dentro do contexto estudado, a relação entre os Orixás e os indivíduos que a eles recorrem é marcada por uma obrigatoriedade e um contínuo processo de troca. O não cumprimento das obrigações resulta em punição. Entretanto, é no culto da Jurema em que o caráter terapêutico e clientelista aparece mais claramente. São aos mestres, às mestras, aos exús e as pombo-giras que se recorre mais frequentemente para resolver questões amorosas, políticas, econômicas e, sobretudo, de saúde. A Jurema e suas entidades de esquerda¹⁰ seriam a defesa mais imediata do terreiro:

9 Brandão e Rios (2011. p.162) salientam que o uso desse preparado não se restringe apenas para o fumo, mas também para banhos, ou ainda mascado e aspergido sobre partes do corpo ou objetos rituais, o que, de fato, pude constatar em meu campo. Entretanto, precisaria me ater melhor a esses usos, pois aparenta existir uma grande variedade de utilidades para o tabaco e outras ervas.

10 São entidades consideradas mais “pesadas”, mais brutas e ambíguas moralmente, é o caso dos exus e pombo-giras.

A minha esquerda acontece em agosto, minha esquerda é muito pesada, a de agosto, por isso só acontece uma vez no ano, eu não gosto muito, mas preciso fazer, não é por vaidade ou amostramento como alguns podem pensar e até dizem por aí. É proteção, é para que eu tenha força e consiga resolver o problema dos meus filhos, não admito perder um filho para a macumba. Se um dia eu não tiver força para desfazer uma macumba, eu prefiro que me levem todos os meus filhos. (Clóvis, depoimento 2015)

Embora que as festas e atividades que envolvem as entidades do candomblé gozem de um maior prestígio frente a boa parte dos adeptos, e inclusive do próprio Pai Clóvis, existe uma obrigatoriedade no culto aos encantados, como podemos constatar no depoimento acima. A atuação da Jurema como prática mais imediata se dá justamente pelo seu rápido tempo de resposta, as entidades estão mais próximas aos humanos e consequentemente o tempo delas seja mais próximo ao nosso, entretanto o tempo dos Orixás é outro, podendo variar bastante de acordo com as demandas e de qual seja o Orixá, a exemplo de *Oxalá Lufan*, considerado um ancião, envolvido com a criação, seu tempo de resposta é bastante lento, então os problemas que se relacionam com ele costumam persistir por um período mais longo.

A adesão às práticas da casa não necessariamente representa uma adesão à religião. Há, além de candomblecistas e juremeiros, pessoas que se denominam umbandistas, espíritas, alguns que se apresentam sem religião definida, mas que se consideram espiritualistas. Há um caráter clientelista muito evidente na Jurema, onde pode haver um engajamento muito forte nas reuniões e trabalhos da casa, bem como ser apenas uma alternativa para os momentos de maior aflição, aproximando-se do que Luiz Duarte (2005) denominou de “*ethos* religioso privado”, ou seja, uma disposição ético/moral vinculada a um universo religioso, mas que é significado pelos indivíduos a partir de suas experiências pessoais, adquirindo, assim, uma certa autonomia em relação à instituição religiosa.

Os membros do terreiro e os seus clientes, em sua maioria, são provenientes da população de baixa renda e classe média baixa, contando com algumas poucas exceções. A distinção entre membros e clientes se dá através reconhecimento dos indivíduos perante a comunidade, os membros são reconhecidos enquanto tal a partir da realização de certas etapas¹¹, a primeira delas seria o jogo de búzios, o primeiro passo

11 A realização das etapas rituais é crucial para o reconhecimento enquanto membro, mas antes disso

onde o enredo espiritual começa a ser traçado, posteriormente há o ritual de lavagem da cabeça, onde o pai ou mãe de santo lava a cabeça do filho com um preparado de ervas, chamado amaci, cuja composição não me é permitida revelar, isto marca, para o contexto estudado, tanto no universo do candomblé como na Jurema, o primeiro passado dentro da trajetória espiritual.

Os clientes por sua vez tem uma relação marcada pela falta de um vínculo mais forte com a comunidade. Sua relação com as entidades pode ter um sentido de troca, entretanto é apenas pontual, não é frisado uma necessária continuidade.

É importante também salientar a existência de uma comunidade básica, que talvez possamos chamar de núcleo sacerdotal, indivíduos que estão presente de forma constante em todas as atividades do terreiro. Além do próprio pai de santo, destaco alguns *ogãs*, *Axogun* e *Alagbê*¹² da casa; sua presença constante em todas as atividades dificulta a fixação em uma atividade remunerada, fazendo valer a transferência de renda, nos termos dito por Roberto Motta. “O Xangô é bom para comer” (MOTTA 1983), este núcleo que constitui uma comunidade base para a casa é de extrema importância, pondo que é através dele que é viabilizada a obtenção de renda através dos serviços mágico-religiosos que a casa oferece, ainda mais sendo esta a única fonte de renda, além da cobrança de mensalidades dos filhos da casa, que o babalorixá do terreiro possui.

Os líderes religiosos possuem o papel de manter a coesão do grupo, controlar comportamentos e manter a harmonia entre o profano e o sagrado dentro e fora do espaço de celebração religiosa. Essas dinâmicas se formam dentro do grupo, entretanto, a atividade clientelista também pode ser exercida pelos sacerdotes e sacerdotisas sem impacto algum em sua legitimação dentro do campo religioso, inclusive certos tipos de manobras são aceitas, tendo em vista que a atividade pode servir para prover o sustento do próprio pai ou mãe de santo e até a manutenção da casa de axé. Contudo, existe uma linha tênue entre o uso da magia e a desconstrução de uma legitimidade, entra aí a figura do “marmoteiro/charlatão”, ou seja, “a magia tem uma espécie de prazer profissional em profanar as coisas sagradas.” (DURKHEIM, 1989, p.27). Pois aí entra a

existe a autoafirmação enquanto tal, que se dá a partir do momento em que se afirma ser filho de santo de tal membro.

12 *Ogã* é um termo genérico dado para diversas funções masculinas dentro de uma casa de Axé. Os *ogãs* não entram em transe, e, portanto, desempenham importante papel ritual. De acordo com suas funções, seu título muda. *Alagbê* são os responsáveis pelo atabaque, *Axogun* é responsável pela execução ritual de animais.

questão da ordem, manutenção da coletividade e dos segredos religiosos não serem levados a um grau de maior importância, tendo em vista que não há uma ligação consistente entre a clientela e o especialista religioso, seus vínculos são fluidos, individuais e com finalidades específicas de acordo com a demanda de cada um.

Mais adiante irei expor dados etnográficos, com o intuito de exemplificar a construção dos itinerários terapêuticos à percepção do grupo sobre os processos de saúde/doença.

Trajetórias e a percepção de um universo religioso¹³

No último domingo do ano de 2014, no *Ilé Axé Vodum O'talabim*, aconteceu a entrega do presente para Yemanjá. Pela manhã, por volta das 10 horas, houve uma “queda de energia”. E mesmo com este imprevisto o toque teve início pontualmente às 15 horas. Tudo ocorreu como de costume. Inicia-se com o *padê*¹⁴ para Exú e segue a sequência corriqueira¹⁵. A noite estava chegando, e todos estavam preocupados com a falta de luz, mas Pai Heriton disse “se minha mãe Yemanjá quer no escuro, então será assim mesmo”. Para tentar amenizar a escuridão, colocamos velas ao redor de todo o salão, e os atabaques prosseguiram noite a dentro.

Os dizeres:

*Obá Omím, Obá Olokum, Obá Olossá!
Odô mioo Ìyemodjá.*¹⁶

Anunciavam que o momento mais esperado daquela noite estava para começar. Pai Clóvis, puxando as toadas, inicia:

*Omo omi èyin dà
Omo omi àwa ré
Omo omi èyin dà
Omo omi àwa ré*

Èrù gègè omo ré o

13 A pedido dos entrevistados, os nomes que uso nessa monografia são pseudônimos, com a exceção dos de Pai Heriton, Pai Clovis e Mãe Luana.

14 Uma comida seca, feita com farinha de mandioca misturada com mel e farinha de milho misturada com azeite de dendê. Oferecida sempre no início das cerimônias com o intuito de agradar Exú, orixá mensageiro.

15 Está sequência é iniciada com o padê para Exu, passando para Ogum, Oxossi, Ossain,

16 A transcrição das toadas e saudações, em Ioruba, utilizadas nessa monografia, foram retiradas do trabalho de José Jorge de Carvalho (1993).

Èrù gègè omo ré o

Pai Heriton pede para que todos os filhos de Yemanjá, rodantes ou não, fizessem um *xirê*¹⁷ na *mina*¹⁸, no centro do salão. Eram seis ao todo, aos quais também me incluo, *ori de Yemanjá*, mas que naquele momento ainda não entrava em transe. A primeira a rodar de santo foi a *yaô* de Yemanjá mais nova, caçula da casa, raspada a pouco mais de um mês. No dia seguinte, Pai Clóvis comentou que o santo fez tudo nos conformes, mas, como ainda era novo, “ainda está aprendendo”. Logo, a Yemanjá de Luana, filha de santo de Clóvis e mãe de Santo da casa de *O'talabim*, saía do *peji*¹⁹. Um orixá de uma mãe de santo, no ano passado havia realizado sua obrigação de 7 anos. A partir desse momento, chegaram muitas Yemanjás, mas a beleza do orixá de Luana impressionava, dançando em extrema sincronia com a sua *ekedi*²⁰.

É difícil descrever a energia que aquele momento passava. Davam-lhes palmas, vivas — *Odô mioo! Èrù Iyà!* — Uma olhada rápida ao redor e podia-se ver a expressão de emoção no rosto de muitas pessoas, muitos chorando aos soluços. Isso parecia alegrar Pai Clóvis, que cantava com cada vez mais vontade. E, de repente, alguém cai no chão, *bolou no santo*²¹, era um rapaz que estava ao meu lado na roda. Já o tinha visto algumas poucas vezes, mas nunca em transe, não sabia muito de sua situação. Pai Heriton me pediu para que fosse rapidamente ao quarto do santo e pegasse um pano branco, grande o suficiente para cobrir o corpo todo do rapaz. Entreguei o pano, e cobriram o rapaz. Feito isso, um grupo de *ogãs* o suspendeu e fez uma pequena procissão pelo barracão. Primeiro, até a porta; depois, a mina, o *pepelé*²², e então foi recolhido ao *peji*. Lá dentro, o *abiã* ainda coberto com um pano é colocada sobre uma esteira. Pai Clóvis faz um jogo para confirmar o desejo de feitura do orixá; primeiro,

17 Xirê, entre outras coisas, é a palavra que designa o ato de tocar e dançar para o orixá, a roda, que sempre gira em sentido anti-horário, que acontece nas cerimônias.

18 A mina é um dos fundamentos da casa, fica em seu centro, facilmente reconhecível por sua diferença em relação ao resto do piso, é um buraco no chão, onde se dar de comer, se faz oferenda para o barracão, lacrado com uma peça de mármore, cujo seu conteúdo interno consiste um dos segredos da casa.

19 Local mais sagrado do barracão, onde ficam os assentamentos dos orixás.

20 Ekedí ou equede, é nome dado para um cargo feminino dentro do candomblé. O cargo das ekedis não possuem distinção, como acontece com os ogãs (Pejigan, Axogun, Alagbê etc). Não entram em transe e por isso são incumbidas de cuidar dos orixás em terra, são suas “zeladoras”.

21 Bolar no santo é o transe que indica o desejo do Orixá de feitura. A intensidade do transe faz com que o noviço caia inconsciente no chão.

22 Pepelé é o nome dado ao local onde estão os atabaques, situado a um nível maior que o resto do salão.

próximo à cabeça do rapaz, e depois nos pés. Em conversa com os que estavam presentes nesse momento, era claro o tom de espanto em que a *alafia*²³ se deu no primeiro jogo, o que representa um desejo muito forte de feitura. Pai Clóvis incumbiu-o um *ogã* de “desaquendar” (ou suspender) o santo e voltou ao salão. Com o rapaz ainda deitado, o *ogã* pronunciou algumas palavras, das quais não me é permitido reproduzir, para que o orixá desvirasse, mas ele parecia não entender. Então, sentaram o rapaz, ainda rodado. A expressão grave no rosto dele era muito forte. Fizeram novamente mais uma tentativa, mas sem resposta. Aquilo estava sendo interpretado como que o orixá do rapaz já quisesse ser recolhido, naquele momento, para feitura. Então, foram consultar Pai Clóvis sobre a situação do rapaz. Este falou “eu não sei as condições dele, se trabalha, se tem como recolher agora e por isso tenho que desvirar o santo, mas vamos cuidar dele”. Falou alto, para que as pessoas que estavam lá e o orixá escutassem. Prontamente, o santo respondeu a sua voz, e aos poucos o rapaz voltava a si.

Como podemos ver, nesse momento do toque foram três orixás em etapas bastante distintos em suas trajetórias dentro do Candomblé. Algumas semanas depois, Raphael, o rapaz que havia bolado no último toque, volta para conversar com Pai Clóvis. Afirmava que já vinha doente há alguns meses, não havia médicos que dessem jeito. Como diz em depoimento:

Faz muito tempo que estou doente. [...] Fui naquele dia pra casa de Vô Clóvis, disse tudo a ele e a pai Heriton. Eu estava com o corpo sujo naquele dia, aí não puderam jogar pra mim, mas já marquei com ele de ir novamente. Não sei se isso tudo que estou passando é coisa feita, tem muita gente invejosa onde trabalho; o meu Mestre já vem me avisando, dizendo pra tomar cuidado. Durante um tempo, eu me afastei e aceitei o evangelho, não sei bem por que, só queria que as coisas melhorassem, mas lá parecia pior, eles falam muito de nós, mas a inveja e a fofoca reina ali dentro. Eu tô doente, vivo me sentindo sem energia, algumas horas me dá uma fraqueza que nem da cama consigo sair. Isso é culpa desse povo invejoso, a gente nunca sabe o que tá no pensamento das pessoas, mas depois a gente que é sensível a isso sente no corpo. Vô disse que muito disso é o santo cobrando minha obrigação, mas tenho certeza disso não. Cresci e fui criado na Jurema, tô entrando no santo agora, não conheço quase nada, mas já que meu santo está pedindo, vou cortar²⁴ pra ele sim, assim fico

23 Feito a partir de um jogo com quatro búzios, a queda com os quatro abertos se chama Alafia e significa sim, um grande sim.

24 A palavra *cortar*, nesse caso, está como sinônimo de *obrigação*, entretanto é mais comumente utilizada para referir ao ritual de oferenda onde são sacrificados animais e a pedra do orixá (*otã*) é banhada por sangue, fonte por excelência de axé, pois “sem sangue não tem orixá” (GAMA, 2009, p.

coberto, vai ser mais difícil essas energias negativas desse povo pegar em mim. (Raphael, Depoimento 20/01/2015)

Em conversa posterior com Pai Clóvis, percebi algum desacordo sobre a interpretação dos estados que acometiam Raphael. Embora este acreditasse que era algo que não se relacionava com o santo, que a culpa era dessas figuras invejosas que pairavam sobre sua vida, Clóvis interpretava de forma um pouco diferente. Segundo ele, muitas coisas estavam interferindo no bem-estar de Raphael: “ele é uma pessoa que gosta muito de sair, beber, não se cuida nada”. Também houve uma “consulta” com Zé dos Anjos, o mestre de Pai Clóvis, e, segundo o que me foi dito em conversa informal, o diagnóstico era de que o problema era mais complexo: havia, sim, o problema da inveja, e era algo sério, mas também havia problemas orgânicos que acometiam o *abiã*, e por isso ele deveria recorrer a tratamento da medicina oficial, além das cobranças do orixá, que ele sempre negligenciou.

Como vimos, Raphael recorreu a uma igreja protestante e também foi orientado que fosse procurar serviços médicos. As terapias religiosas de forma geral não implicam a recusa de tratamento médico. O que acontece é que as terapias alternativas estão num constante processo de afirmação e negociação com as forças da medicina moderna, com o intuito de garantir seu espaço de legitimação:

Invocando a ação de diferentes entidades na causação da doença, terapeutas religiosos colocam-se em uma posição bastante conveniente: não apenas afirmam dividir responsabilidades com a medicina moderna, mas julgam intervir onde esta se revela incapaz. (RABELO, 1993. p 318)

Como nos diz Rabelo (1993, p.318), pacientes e terapeutas populares estão constantemente se referindo às fronteiras entre os problemas espirituais e os médicos, mas não existe uma nosologia classificatória que os distinga precisamente, são questões que estão num contínuo processo de revisão.

Vamos agora a outro relato, o de Thamires, uma senhora de classe média que mora num bairro periférico na cidade de Vitória de Santo Antão. Sua trajetória religiosa é marcada por muitas idas e vindas em diversas religiões. Algo que aparenta ser bastante comum entre os membros das classes populares. Seu primeiro contato foi com a Igreja Católica, onde foi criada; depois, já com seus 18 anos, entrou no universo indo-afro-

45). A palavra *matança* também é muito utilizada em contextos internos, entre os membros da casa ou entre pessoas da religião, mas é evitada em contextos mais públicos, acredito que pelo preconceito e carga negativa que a palavra tem dentro do senso comum.

brasileiro. Aos 25 anos, quando casou pela primeira vez, deixou de frequentar e utilizar tais práticas, passando a ir com seu marido e seus pais a uma pequena igreja evangélica, da qual não recordava o nome, no bairro onde morava. Aos 38 anos, separou-se do marido; aos 40 anos, voltou a frequentar atividades da Jurema/Candomblé. Hoje, aos 58 anos, não tem uma casa de axé fixa, mas frequenta e recorre aos serviços de vários pais de santo, entre eles está Pai Clóvis.

Thamires: Eu não nasci e fui criada nesse meio, mas minha primeira mãe de santo me ensinou muita coisa, eu não tenho uma casa porque não acho nenhuma que chegue perto do que eu acho certo. Hoje em dia, tão fazendo muita coisa errada na Jurema. Esse povo novo num quer saber das tradições, confunde muito. Jurema tem que ter fumo, tem que ter bebida, mas são para as entidades. O povo recebe entidade, bebe tanto que fica bebo ele, a entidade e sai por aí dando recado troncho. Como pode? Se eu fizesse isso com a minha mãe de santo, era colocada para fora aos gritos. Se eu pudesse, ficava só na minha Jurema, aqui em casa mesmo, mas não dá para ser assim, tem coisa que só homem pode fazer.

Raoni: As coisas de Exú, não é?

Thamires: Isso mesmo. Exú só aceita mão de homem, mesmo esses molinhos, mas sendo homem, eles respeitam. Você é filho de seus Clóvis, né? Tem muita gente ali na casa dele que eu não... Mas o branquinho trabalha bem, sabe muito das coisas, não é besta não. Minha Padilha só quer a mão dele, eu não gosto e todo ano, no mês de agosto, eu corto pra ela. Porque esquerda é proteção, é força, esses diabos têm muita força, é a defesa de qualquer terreiro.

Raoni: Certo, mas a senhora tinha me dito que procurou Pai Clóvis por causa de uma moça que estava fazendo trabalhos para prejudicar a sua família. A senhora pode falar mais um pouco disso?

Thamires: Sim, você conhece, eu lembro que você estava lá uma vez que fui cortar pra minha Padilha. As coisas na vida do meu filho estavam indo de mal a pior. Tinha arrumado uma rapariga que estava acabando com o casamento dele, perdeu o emprego e não aparecia nada. Ele nunca acreditou nessas coisas; por mais que eu falasse, ele nunca queria saber, dizia que essas coisas não existiam. A pessoa que fez isso já me ajudou muito, por isso demorei a acreditar e a me afastar dela. [...] O que move tudo isso é a inveja. Tenho um casamento bom, um filho bom, minha casa, com minhas coisas. Ela não tem nada disso. (Depoimento, 2015)

Em ambos os depoimentos, de Raphael e Thamires, podemos ver a forma que a inveja se encontra no grupo, um elemento desarticulador que tanto leva os indivíduos a

fazerem atos contra outros e também produzirem um desarranjo nas energias. As emoções também atuam de diversas maneiras dentro das terapêuticas tradicionais. De maneira geral, elas produzem um forte impacto, e dentre as emoções existem aquelas que apresentam lugar de destaque, como nos diz Mario Vilela:

(...) os símbolos e as categorizações através das quais representamos a nossa experiência e a realidade não provêm apenas da nossa estrutura corporal ou mental, mas constituem convenções e adaptações a uma realidade cultural e social. Uma cultura consiste numa rede de sistemas de significado, concepções e esquemas interpretativos que se geram, apreendem, ativam, constroem e se mobilizam em práticas sociais, normas impostas por instituições [...] As emoções não são apenas sentimentos, mas também disposições episódicas para comportamentos, atuações, respostas ou reações relativamente a uma norma social. **Há emoções que são hipervalorizadas, hipercognitivizadas.** (VILELA, 2003, p.186-187. Grifos meus)

Dentro do quadro dessas emoções hipervalorizadas ou hipercognitivizadas eu destaco a inveja, porque como nos diz Gilles Lipovetsky (2007), nossa época é marcada por um processo de superexposição de si, uma “pornografia da alma”, mas “uma dimensão da vida subjetiva que, ao escapar muito amplamente ao processo de divulgação do eu, confirma uma lógica do inconfessável.” (LIPOVETSKY, 2007, p. 307). Essa dimensão tratada por Lipovetsky não é outra coisa senão a inveja.

Bacon, por exemplo, de forma contundente chegou a afirmar que “A inveja é a ejaculação dos olhos”. Essa definição nos remete à própria etimologia da palavra “inveja”, formada pelos étimos latinos *in* (dentro de) + *videre* (olhar), que indica claramente o quanto esse sentimento alude a um olhar mau que penetra no outro. Essa alusão acabou por se disseminar em diferentes expressões populares, tais como mau olhado, olho grande, olhar que seca pimenteira, entre outras. (FIGUEIREDO; FERREIRA, 2011, p. 181)

A inveja como um sentimento que deve ser temido e rechaçado aparece em diferentes sociedades, seria correto pensar também que nesses diferentes contextos ela não assume igual importância ou relevância. Lipovetsky (2007) nos diz que seria nas sociedades primitivas e comunidades rurais tradicionais que a inveja assumiria seu papel principal, tomando sua forma mais coerente e socialmente estruturada. Para o autor, seria aí onde atuaria como princípio geral para a explicação dos infortúnios.

Tudo que acontece de mau é imputável às disposições malévolas de alguém, aos vizinhos que tem rancor por nós e nos enfeitam. Assim, as sociedades de tradição podem ser consideradas como sociedades “obcecadas” pela inveja. (LIPOVETSKY, 2007, p.310)

Nesse ponto, como não lembrar dos Azandes e a noção de bruxaria como mecanismo de explicação para os infortúnios (EVANS-PRITCHARD, 2005). Entretanto, também devemos ressaltar que embora a inveja seja vista com maus olhos de uma maneira geral, não seria toda inveja que estaria associada aos infortúnios. De certa maneira, algumas são esperadas, aceitas e até reforçadas também. Entre os Azandes, por exemplo, é admissível que os mais jovens tenham inveja dos mais velhos.

Em nossa época, essa paixão tímida e inconfessável pode não aparecer, ao menos enquanto sentimento de si, de forma tão clara no exibicionismo cotidiano. Entretanto, aflora de maneira diferente e mais claramente numa espécie de “capitalização da inveja”, ou seja, as pessoas são invejosas e o marketing tira proveito disto. Em contraste com as ditas sociedades tradicionais, onde acontece um movimento em que a felicidade exacerbada deve ser mantida em segredo, a nossa sociedade afasta-se dessa ideia. Novamente, como nos diz Lipovetsky, “O Universo das mídias de massa oferece uma ilustração eloquente dessa inversão quando não para de exhibir insolentemente e imensamente, tudo que existe de invejável nesse mundo.” (LIPOVETSKY, 2007, p.312).

Dentro do terreiro, as emoções assumem um lugar de destaque dentro da etimologia das doenças, dos males e dos infortúnios. Aparecem tanto no discurso religioso, que, por sua vez, também é legitimado a partir de elementos do senso comum relacionados ao sistema biomédico. Seus integrantes e clientes escolhem dentro de um contexto de pluralismo médico, que envolve várias esferas de atuação que de alguma forma lutam para “reivindicar o monopólio da competência legítima que os define como coisa particular e quanto a lembrar a fronteira que separa os profissionais e os leigos” (BOURDIEU, 2004). Como argumenta Geórgia Silva:

Numa conjuntura em que diversas práticas terapêuticas convivem, um outro conceito que abarca o pluralismo médico é o de intermedialidade proposto por Greene (1998). Ele aponta maiores fontes de compreensão sobre as negociações entre atores sociais numa realidade de assimetria política. (SILVA, 2007, p.22)

Todos os atores são dotados de agência, produzindo um espaço de fricção entre Biomedicina e saberes locais. Silva (2007) também aponta para o processo de resignificação da Biomedicina pelas práticas tradicionais, no qual em vez de haver um declínio há um fortalecimento saberes dos tradicionais.

Dentre as emoções, a inveja, como já disse, aparece com destaque, sendo um fator de risco, um elo importante para pensar o estar doente, também atuando como importante elemento no processo de definição do itinerário terapêutico. Não assume um papel estrutural da mesma forma que nas sociedades ditas tradicionais, mas atua na explicação dos males, dos infortúnios e é um agente capaz de produzir arranjos de desarranjos no estado de saúde e doença.

Também podemos ver como o estado de saúde e doença é relacional, não é algo determinado; precisa ser negociado constantemente, tanto entre o terapeuta religioso e o enfermo (e seus familiares), como também as outras esferas de sua vida cotidiana. Em um sentido mais amplo, o estar doente precisa ser construído e legitimado perante aquele grupo.

Quero destacar aqui o grande fluxo entre religiões que encontrei, o que parece ser uma característica marcante no grupo. Podemos então observar este processo a partir de uma experiência corporificada, nos termos de Thomas Csordas (2008). A vivência religiosa também está num processo contínuo de negociação. O que quero dizer é que a experiência molda a forma como interpretamos o mundo, num processo dialético no qual a interpretação também molda nossa experiência, numa relação de retromodelagem.

Neste momento, o ponto principal que quero salientar a respeito desses depoimentos aqui citados está na construção da percepção a respeito da experiência religiosa. A compreensão dos universos distintos do catolicismo, pentecostalismo e Jurema/Candomblé nos fornece uma chave para compreender a construção do itinerário terapêutico. É preciso salientar que os agentes não submergem nesses universos de forma passiva. Isto é o processo de intermedicalidade descrito por Silva (2007), que compreende a agência dos atores envolvidos que produz um espaço de fricção entre os sistemas terapêuticos, tendo em vista que os adeptos e a clientela da casa escolhem seu itinerário terapêutico a partir de um contexto de intenso pluralismo médico.

A questão do sincretismo e do trânsito religioso é bastante nítida. A escolha por práticas terapêuticas ditas tradicionais — mesmo em contextos urbanos onde há acesso às avançadas técnicas de prevenção, análise e tratamento de saúde — apontam para um aumento da efervescência religiosa, em contraponto à tese de um processo irreversível de secularização, como a defendida por Peter Berger (1985). Este afirmava que uma das

consequências do processo de modernização seria produzir uma contestação das tradições e uma crescente racionalização de todas as esferas da vida social. Por conseguinte, o poder exercido pelas forças religiosas no interior das sociedades entraria num contínuo processo de decadência, sendo substituído por outros sistemas de significados embasados numa lógica racional. Ainda segundo Berger, decorrente desse processo teríamos dois resultados: primeiro, seria o constante individualismo religioso, o que levaria conseqüentemente a uma privatização do sagrado, o segundo seria o pluralismo de significado, o que acarretaria às tradições religiosas um espaço onde teriam que competir com outros sistemas provedores de significado (MATOS, 2008).

Na fala de Raphael, a respeito de suas interpretações de seus males e depois nas concepções de Pai Clóvis a respeito de Raphael, podemos notar o claro desacordo entre as interpretações. Percebe-se assim, a construção de um *ethos* religioso privado, na forma como é descrita por Luiz Duarte (2005). Embora o engajamento nas dinâmicas da casa seja algo aceito por Raphael, ele não incorpora certas disposições ético/morais que estão presentes no universo religioso da casa/grupo, levando uma vida, de certa forma, distante de seus ditames.

De fato, contemporaneamente os indivíduos se deparam com uma grande quantidade de sistemas de significado, contextos plurais. Existe a oclusão de um *ethos* religioso privado. Entretanto, as novas configurações não representam a decadência dos sistemas religiosos de significado. Os contextos plurais são marcados pela fricção entre os diferentes sistemas de significado; por conseguinte, é marcado por uma constante significação e ressignificações desses sistemas. É importante salientar a não passividade dos agentes envolvidos neste processo, tanto que o que vivenciamos no contexto atual é um reavivamento religioso. O próprio Berger, em seu texto “A dessecularização do mundo: uma visão global” (2000), revê sua posição anterior sobre essa irreversível tendência à secularização. Como nos diz Silvana Matos (2008), tais teorias foram dando espaço às de Stark e Innaccone (MATOS *apud* STARK & INNACONE, 1994), pensando que tal pluralismo formula uma maior participação religiosa.

Imagético corporificado da inveja.

Gostaria de retomar, neste ponto, algumas das concepções de Lipovetsky (2007)

em relação ao processo de superexposição de si vivenciado na sociedade contemporânea. Este processo se relaciona com as concepções do grupo relativas à inveja. Nossa sociedade, diferente daquelas ditas tradicionais, não é marcada por uma necessidade de esconder a felicidade. Muito pelo contrário, devemos, principalmente nos espaços públicos, exacerbar a nossa felicidade. Como na fala de Thamires, na qual ela elenca motivos pelos quais sua má feitoria poderia ter inveja de suas conquistas pessoais.

Cláudia Rezende e Maria Coelho (2010), ao fazerem uma revisão do campo da Antropologia das Emoções, identificam a existência uma tensão entre sentir e expressar as emoções. Ainda segundo a revisão das autoras, na etnopsicologia ocidental, o ato de expressar os sentimentos é visto como um domínio sujeito às rédeas sociais que regem quando, como e para quem manifestar as emoções. Logo, existe a distinção entre o sentimento expresso e o sentido. Tal separação nos leva para um outro domínio da experiência das emoções, os indivíduos devem ter um autocontrole sobre suas emoções.

No terreiro, há uma distinção, ao menos moral, entre tipos de inveja. Publicamente, admite-se que alguém expresse ter inveja de alguém quando esta não demonstra um desejo pelas posses do outro, mas sim uma admiração pelo outro, como lá dizem, uma inveja “branca”.

Como eu havia dito antes, a inveja assume lugar de destaque devido a seu importante papel na etimologia das doenças, dos males e dos infortúnios. Como na fala de Suellen, uma senhora que atua como rezadeira e frequenta as macumbas da casa de Pai Clóvis:

A importância da inveja? Veja, tudo é energia. Algumas pessoas são quase como ímãs, puxam o que tá ao redor pra si [...] A inveja é um sentimento muito forte, é por isso que temos que tomar muito cuidado com pessoas invejosas. Essa energia pode impregnar na gente, na carne mesmo, e é difícil se livrar quando chega a esse ponto. É por isso mesmo que não é todo mundo que eu deixo vir aqui na minha casa, a gente não sabe o pensamento de ninguém. [...] Às vezes você não tem praticamente nada, mas, mesmo assim, tem quem inveje, pense num sentimento miserável. (Depoimento 15/09/2015)

A inveja é uma das muitas clivagens da experiência humana e recebe um sem fim de configurações distintas. Como disse Maria Figueiredo e Luiz Ferreira (2011), a inveja é um “sentimento que alude a um olhar mau que penetra no outro”. Isso se cristaliza em muitas concepções populares, como, por exemplo, a do mau olhado. Na

fala de Suellen, percebemos sua preocupação com essa energia que pode penetrar no corpo e se impregnar na carne. Da mesma forma que nas falas de Thamires e Rapahel. A inveja como o cerne da explicação para as doenças, males e infortúnios; uma energia que penetra no corpo e produz desarranjos, alterando o estado de saúde.

A objetificação enquanto construção de uma narrativa.

No contexto estudado, que envolve cosmologias tanto do universo afro-brasileiro bem como do indo-brasileiro, ao interpretar se reconstrói a trajetória do enfermo. Tudo e todos, humanos e não humanos, exercem papel fundamental enquanto fios condutores desse processo (saúde/doença).

Um ponto importante para a legitimação dos pais ou mães de santo enquanto agentes terapêuticos está na adivinhação (RABELO, 1993). Eles seriam possuidores do poder da adivinhação, poder de descobrir as causas ocultas das aflições de seus filhos e clientes. Raphael, ao consultar o pai de santo, esperava que, dizendo o mínimo de informação possível sobre seu caso, conseguisse sair de lá com as explicações, como ele mesmo falava: “sou o pior tipo de cliente, não tenho que falar nada, o pai de santo sim”. O especialista religioso deveria construir o quadro de relações (materiais e espirituais) que compõem o contexto do estar doente.

Essa reconstrução não é mais do que o processo que Csordas chama de *objetificação cultural* e o curador um especialista em conduzir esse processo. Trabalhando exatamente com a desconstrução da distinção sujeito-objeto e corpo e mente, a proposta de Csordas visa abordar os fenômenos subjetivos e objetivos no âmbito de um paradigma que pergunta, em primeiro plano, a forma como se chega às objetificações culturais e do sujeito.

As falas já trazidas aqui então situam-se tardiamente no processo de objetificação cultural. As pessoas que são infligidas pelos problemas relativos à inveja, em geral, não se autodiagnosticam como tal. Elas não percebem a inveja dentro de si, elas sentem um pensamento, uma emoção especial, um sofrer corporificado que está fora de seu controle. Essas são as pessoas que buscam o terreiro como uma forma de compreender o que as aflige, e “o que é expressado é a transgressão ou a ultrapassagem de um limiar de tolerância definido pela intensidade, generalização, duração ou

frequência das aflições.” (CSORDAS, 2008, p.116). Entretanto, a autopercepção dessa transgressão pode já ter acontecido, e a auto-objetificação construída pela adoção do idioma do grupo. O porquê disso é compreensível, basta lembrar que o pré-objetivo não é pré-cultural.

O processo de objetificação cultural, aqui situado na reconstrução da trajetória do enfermo, permite que esse compreenda as dinâmicas associadas à causação de seus males. Muito embora isso também passe por um processo de negociação ao que diz respeito ao seu significado. A objetificação cultural atua no sentido de ajudar ao enfermo a compreender os processos associados à causação de seus males e suas enfermidades, inserindo-o em seu contexto sócio-cultural.

Considerações Finais

Nasci e cresci numa cidade do interior. Meus primeiros 12 anos de vida passei em área rural. Desde muito cedo me incomodava a hegemonia sobre os saberes da saúde que todos depositavam nos médicos e outros profissionais da biomedicina. Até hoje, é algo muito comum o prestígio que médicos e advogados possuem nas cidades interioranas. A minha vivência religiosa demonstrava que eles nem sempre detinham todas as respostas. Deparando-me com as teorias antropológicas sobre o processo de cura, pude ver que os estados de saúde e doença são bastante complexos e que apenas um olhar biomédico tradicional não é capaz de esclarecer todas as suas nuances.

Esse trabalho se pretendia a fornecer considerações a respeito da relação entre emoções e processo terapêutico, tendo como campo um terreiro de Candomblé/Jurema. Para tanto, fiz um percurso pelas teorias que pensam o processo de cura, me atendo à antropologia cultural fenomenológica de Thomas Csordas, deslocando o foco do ritual, dos símbolos para a experiência corporificada, sua proposta que abre caminho para uma ideia de processo, no qual a cultura constitui e é constituída pela experiência corporificada, num processo de retromodelagem.

Rabelo (1993), ao citar um trecho do clássico trabalho de Clifford Geertz (1978),

Um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens, através da formulação de uma ordem de existência geral, e vestindo

essas concepções com tal aura de factualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas (GEERTZ, 1978, p. 104 – 105)

Argumenta que, diferente do que Geertz pensava, a relação entre símbolos e vida social não é definida *a priori*. Analisando a trajetória dos sujeitos descritos no trabalho em tela, vemos que nesse aspecto a pesquisa de campo reafirma as concepções de uma antropologia cultural fenomenológica, Rabelo (1988, 1993, 1999, 2014). Percebemos que essa relação é construída no curso dos eventos cotidianos, onde os indivíduos se apropriam do significado, o confrontam e o ressignificam a partir de suas experiências, radicadas numa vivência corporificada.

Tratasse fundamentalmente, de abordar a religião sob a perspectiva da experiência religiosa, isto é, das formas pelas quais seus símbolos vivenciados e continuamente re-significados, através de processos interativos entre indivíduos e grupos. (RABELO, 1993, p. 324)

No decorrer do texto, também fiz alguns apontamentos a respeito do contexto e das dinâmicas às quais uma casa de axé, que lida tanto com um público adepto e com uma clientela, é submetida. São dois públicos distintos e que necessitam de diferentes dinâmicas, estas que em alguns momentos são antagônicas, mas que são essenciais para a manutenção do terreiro e para o sustento de seu babalorixá. Aqui, também realizei uma descrição dos rituais comuns, com o objetivo de fornecer ao leitor, ao menos para aqueles que não estão familiarizados com os rituais do Candomblé e da Jurema, uma descrição mais ou menos generalizada.

No exercício dessa ciência, analisei a relação entre processo terapêutico e emoções, com o fenômeno da hipercognitivização das emoções; em destaque para a inveja, que, no contexto estudado, situa-se como elemento capaz de produzir arranjos e desarrajos nos estados de saúde e doença, tendo um importante papel na etimologia das doenças, dos males e dos infortúnios.

No que se refere à inveja, é importante salientar que tanto para os adeptos como para a clientela da casa é uma emoção que se sobressai, todavia, é de suma importância esclarecer que não devemos compreendê-la como único elemento de grande valor. Entretanto, muitos processos estão associados aos estados de saúde/doença, inclusive o próprio percurso natural da doença. Diferentes elementos exercem papel fundamental enquanto fios condutores do processo de saúde/doença, ainda mais se lembrarmos que a

esses estados não estão associados apenas males corporificados, mas abarcam uma concepção de saúde mais ampla, englobando aspectos econômicos e emocionais ao enredo.

Bibliografia

ALVES, Paulo César. **A fenomenologia e as abordagens sistêmicas nos estudos sócio-antropológicos da doença**: breve revisão crítica. Cad. Saúde Pública, Rio de Janeiro, 22(8): 1547 – 1554, ago, 2006.

AURELIANO, Waleska de Araújo. “**Sofrer na alma, sentir no corpo**: interfaces contemporâneas entre emoções, espiritualidade e saúde”. RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção, v. 13, n.37, pp. 59-79, João Pessoa, 2014.

BERGER, Peter. **A Dessecularização do Mundo**: Uma Visão Global. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, 21(1): 9 – 24, 2000.

_____. **O Dossel Sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Ed. Paulinas. 1985.

BOURDIEU, Pierre. Os Usos do Povo. IN: Bourdieu, Pierre. **Coisas Ditas**. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1983.

BRANDÃO, Maria do Carmo; RIOS, Luís Felipe. O Catimbó-Jurema do Recife. In: PRANDI, Reginaldo. **Encantaria brasileira**: O livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro Palias, 2011. p.160-181

CARVALHO, José Jorge de. **Cantos Sagrados do Xangô do Recife**. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 1993.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. “**Conhecer desconhecendo**: a etnografia do espiritismo e do carnaval carioca” in Velho & Kuschnir (orgs) *Pesquisas Urbanas*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

CSORDAS, Thomas J. **Corpo/Significado/Cura**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.

DUARTE, Luiz Fernando dias. Ethos privado e justificação religiosa. Negociação da reprodução na sociedade brasileira. IN: HEILBORN, Maria luiza [et al.]. **Sexualidade, família e ethos religioso**. Rio de Janeiro: Gramound. 2005.

DURKEIM, Émile. **As Formas Elementares de Vida Religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. Tradução. Pereira Neto; revisão José Joaquim. – São Paulo; Ed. Paulinas, 1989.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azandes**. Rio de

Janeiro: Zahar, 2005.

FIGUEIREDO, Maria Flávia; FERREIRA, Luiz Antônio. **Olhos de Caim**: a inveja sob as lentes da linguística e da psicanálise. Coleção Mestrado em Linguística, v. 3, 2011.

GAMA, Lígia Barros. **Kosi ejé kosi orixá**: simbolismo e representações do sangue no candomblé. 2009. 125 f. Dissertação – Programa de pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Pernambuco, Recife. 2009.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Guanabara Koogan, Rio de Janeiro, 1989.

LIPOVETSKY, Gilles. Nêmesis: superexposição da felicidade, regressão da inveja. In: Idem. **A felicidade paradoxal**: Ensaio sobre a sociedade de hiperconsumo. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva: formas e razões da troca nas sociedades arcaicas. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. 2ªed. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

MATOS, Silvana S. de. **Tolerância e intolerância entre carismáticos e evangélicos em Campina Grande – PB**. 2008. 220 f. Dissertação – Programa de pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Pernambuco, Recife. 2009.

MONTERO, Paula. **Da doença a desordem**: a magia na umbanda. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

MOTTA, Roberto. Xangô e Ajuda Mútua. In: MOTTA, Roberto; SCOTT, Parry (Orgs.) **Sobrevivência e Fontes de Rena**: Estratégias das Famílias de Baixa Renda no Recife. Recife: Sudene/Editora Massangana, 1983.

RABELO, Miriam C. M. **Enredos, feitura e modos de cuidado**: dimensões da vida e da convivência no candomblé. Salvador: EDUFBA, 2014.

_____; ALVES, P.C.B.. Significação e Metáfora na experiência da Enfermidade. In: Rabelo, M. C. M.; Alves, P. C. B.; SOUZA, I. M. A. **Experiência de doença e narrativa**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1999.

_____. **Religião e cura**: Algumas reflexões sobre a experiência Religiosa das Classes Populares Urbanas. Cadernos de Saúde Pública, Rio de Janeiro, 9 (3): 316 - 325, jul/set, 1993.

_____. Religião, Ritual e Cura. In: **Saúde Doença**: Um olhar Antropológico. Alves, P. C. & Minayo. (Orgs.). M. C. S. Ed. Rio de Janeiro, Fiocruz, 1988.

- REZENDE, Claudia B; COELHO, Maria C. **Antropologia das emoções**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.
- SALLES, Sandro G. de. **À Sombra Da Jurema Encantada: Mestres juremeiros na Umbanda de Alhandra**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2010.
- SILVA, Geórgia da. “**Chama os Atikum que eles desatam já**”: práticas terapêuticas, sabedores e poder. 2007. 110f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – PPGA, Universidade Federal de Pernambuco, Recife. 2007.
- VASCONCEOS, Maria Odete. **Curas Através do Orun: Rituais terapêuticos no Ilê Yemanjá Sábá Bassami** 2006. 313f. Tese – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006.
- VILELA, Mário. Ter metáforas à flor da pele (ou outra forma de “ter nervos”). In FELTES, Heloísa Pedrosa de Marques (Org.). **Produção de sentido**. Estudos transdisciplinares. São Paulo: Annablume; Porto Alegre: Nova Prova; Caxias do Sul: Educs, 2003, p. 181- 200