

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
DEPARTAMENTO DE APOIO A PESQUISA
PROGRAMA INSTITUCIONAL DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA

PRODUÇÃO DE SENTIDOS E SIGNIFICADOS SOBRE PRÁTICAS DE
CUIDADO EM SAÚDE PRODUZIDOS POR PAIS/MÃES DE SANTO
DENTRO DOS RITUAIS INICIATÓRIOS NO CANDOMBLÉ DE KETU

Bolsista: Iury Pedro Bento Barbosa, CNPQ

MANAUS
2014

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
PRO REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
DEPARTAMENTO DE APOIO A PESQUISA
PROGRAMA INSTITUCIONAL DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA

RELATÓRIO FINAL
PIB-SA/0060/2013
PRODUÇÃO DE SENTIDOS E SIGNIFICADOS SOBRE PRÁTICAS DE
CUIDADO EM SAÚDE PRODUZIDOS POR PAIS/MÃES DE SANTO
DENTRO DOS RITUAIS INICIATÓRIOS NO CANDOMBLÉ DE KETU

Bolsista: Iury Pedro Bento Barbosa, CNPQ
Orientadora: Prof^a Dr^a Iolete Ribeiro da Silva

MANAUS
2014

Todos os direitos deste relatório são reservados à Universidade Federal do Amazonas, ao Laboratório de Desenvolvimento Humano e Aprendizagem e aos seus autores. Parte deste relatório só poderá ser reproduzida para fins acadêmicos ou científicos.

Esta pesquisa, financiada pelo Conselho Nacional de Pesquisa - CNPQ, através do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica da Universidade Federal do Amazonas, foi desenvolvida pelo ao Laboratório de Desenvolvimento Humano e Aprendizagem.

RESUMO

Apresenta-se aqui o relatório final de uma pesquisa qualitativa que objetivou identificar os sentidos e significados sobre práticas de cuidado em saúde dentro dos rituais iniciatórios nos terreiros de candomblé de Ketu produzidos por pais/mães de santo. Os objetivos específicos foram: identificar o que se entende entre os pais/mães de santo por contaminação e transmissão; compreender como os pais/mães de Santo relacionam o uso de EPI's e materiais descartáveis com o ritual realizado; identificar se existe uma maneira de contemplar o cuidado em saúde dos iniciados sem diminuir os valores religiosos durante a iniciação. O referencial teórico se compõe da abordagem Sócio-histórica da Psicologia para compreensão das categorias de sentido e significado; do levantamento dos aspectos Sócio-Históricos acerca do Candomblé de Ketu e da conceituação sobre o ritual de iniciação do Yawó com foco nos cuidados em saúde. Os resultados foram apresentados em quatro aspectos: entendimento para os pais/mães de santo por contaminação e transmissão; compreensão dos pais/mães de Santo acerca do uso de EPI's e materiais descartáveis com o ritual realizado; relações entre os cuidados em saúde e o ritual, onde os pais de santo produzem alternativas sobre a relação entre o cuidado em saúde dos iniciados e os valores religiosos durante a iniciação; e Sentidos e Significados sobre Práticas de Cuidado em Saúde dentro dos rituais iniciatórios nos terreiros de Candomblé de Ketu. Como destaque das considerações finais, mencionamos que são emergentes dúvidas acerca da contaminação por doenças, portanto, sugerem-se práticas de educação e saúde como trocas de experiências entre candomblecistas e profissionais da saúde e/ou universitários.

Palavras-chaves: Ritual de iniciação do Yawó; Cuidado em saúde; Contaminação; Transmissão; Sentidos e Significados.

SUMÁRIO

1.	INTRODUÇÃO	5
2.	REFERENCIAL TEÓRICO	8
2.1	Sentido e Significado na Perspectiva da Psicologia Sócio-Histórica	8
2.2	Candomblé de Ketu: Aspetos sócio-históricos.	9
2.3	Ritual de iniciação do Yawó: cuidado e práticas de saúde	11
2.4	Caracterização do Ritual de Iniciação do Yawó:	12
3.	METODOLOGIA	13
3.1	Tipo de Pesquisa	13
3.1	Local da Pesquisa.....	14
3.2	Instrumento	14
3.3	Participantes da Pesquisa	15
3.4	Procedimentos.....	16
3.5	A Análise dos dados	16
3.6	Riscos e Benefícios	17
3.7	Aspectos Éticos da Pesquisa	18
4	RESULTADOS E DISCUSSÃO	18
4.1	Entendimento para os pais/mães de santo acerca de contaminação e transmissão	19
4.2	Compreensão dos pais/mães de Santo acerca do uso de EPI's e materiais descartáveis com o ritual realizado.....	28
4.3	Relação entre os cuidados em saúde e o ritual.....	36
4.4	Sentidos e Significados sobre Práticas de Cuidado em Saúde dentro dos rituais iniciatórios nos terreiros de Candomblé de Ketu.....	41
4.5	Papel da universidade	47
5.	CONSIDERAÇÕES FINAIS	49
	REFERÊNCIAS	51

1. INTRODUÇÃO

A prática do cuidado em saúde compreende medidas tomadas na tentativa de preservar a vida, aliviar as dores e sofrimentos do outro. Segundo Pinheiro (2009), o cuidado em saúde é o tratar, o respeitar, o acolher, o atender o ser humano em seu sofrimento. Isso caracteriza o cuidado em saúde como uma ação integrativa/participativa, respeitando o ser humano em sua pluralidade.

O início do cuidado se caracteriza pela atribuição dada aos sacerdotes, pois não se tinha conhecimento de Patogenia, não se sabendo a origem de alguma doença, suas atribuições ficavam em um mundo sobrenatural, que só podia ser acessado por esses sacerdotes, que haviam se especializado em dominar os caminhos para acessar esse plano de acordo com sua cultura e período (BOTELHO, 2004).

Atualmente, no aspecto religioso, mais precisamente no candomblé, o cuidado em saúde se dá por entendimentos ligados ao sobrenatural. No candomblé, que, segundo Berkenbrock (1997), teve sua origem na África e se desenvolveu no Brasil, o sacerdote por ter aprendido os segredos (*AWOS1*) durante seu caminhar dentro da religião e tendo domínio sobre o acesso desse plano metafísico estaria apto a interferir no processo natural das doenças, o que lhe confere junto a sua comunidade (*EGBÉ2*) o caráter também de um cuidador em saúde.

Com o surgimento de novos vírus e patogenias, as estratégias de cuidado foram sendo alteradas. Estas alterações ficaram mais salientadas quando emergiu a Síndrome da Imunodeficiência Adquirida/AIDS transmitida por meio do vírus da Imunodeficiência Humana/HIV que é uma doença infecciosa crônica que se caracteriza por progressão de carga viral e diminuição de Linfócitos TCD4+.

O vírus HIV tem sido estudado e fortemente combatido desde a sua descoberta e isolamento e, dessa maneira novas formas de cuidado em saúde foram estabelecidas, passou-se do medo irracional da contaminação para as técnicas de proteção e cuidados individuais bem como criações de políticas de combate, prevenção, tratamento e conscientização da população infectada e da sociedade em geral.

¹ AWO: Mistério, segredo.

² EGBÉ: Sociedade, associação, clube, partido, comunidade.

Por se tratar de um Vírus passível de transmissão por sangue e derivados, a manipulação deste sem medidas de segurança torna o manipulador exposto à contaminação. Assim, o procedimento para a realização da Iniciação do *Yawo*³, desde que não sejam tomadas medidas de proteção, torna-se um possível meio de contaminação. Isso porque durante a iniciação de noviços no candomblé, são realizadas na pessoa a ser iniciada incisões na pele, cabeça e língua por meio de material cortante. Tais incisões segundo Lody (2002) são chamadas de *Aberés*⁴ pelo povo de santo, mas foram popularizadas com o nome de “Curas”.

Para a realização dessa pesquisa, dentre as religiões de matriz africana optou-se pelo candomblé, haja vista a experiência do pesquisador que vivencia a religião há 03 anos.

Com o advento do HIV, em decorrência do risco de contaminação e por ser uma doença que logo em seu início não se sabia a causa, novas práticas de cuidado em saúde surgiram, conferindo uma cultura de medo de possíveis contaminações. A cultura do medo e a busca pela prevenção da contaminação pelo vírus permearam diferentes contextos como o de saúde, educação, religioso e até político (SENA et al., 2012).

Compreende-se que com a epidemia do HIV, aconteceram revoluções em alguns valores da religião, os quais acabaram sendo adaptados de acordo com o contexto de saúde, sociedade e endemias. Por exemplo, no catolicismo durante o curso de noivos é sugerido nos exames pré-nupciais o teste de HIV.

No que se refere ao contexto religioso, essa pesquisa enfocou o candomblé que é uma religião de matriz africana, onde no ritual de iniciação (feitura) ocorre manipulação de materiais perfuro cortantes que são usados para abrir as ‘Curas’ (incisões feitas na pele do noviço por onde esse recebe o axé).

No candomblé, após os sete anos de feitura torna-se pai/mãe de santo. Nesse contexto eles recebem a sua navalha e anteriormente todos os yawos tinham as incisões feitas com ela, pois tal instrumento não era apenas um material utilizado para esta finalidade, mas constitui-se como um objeto sacralizado que representa a perpetuação do axé do pai/mãe de santo.

Atualmente, essa prática está banida, porém, há forte resistência de alguns babalorixás (yalorixás) no que diz respeito ao descarte e utilizações de técnicas de

³ Yawo: corruptela de Ìyàwó, esposa – no contexto litúrgico refere-se ao (a) noviço (a), que entra em estado de transe, manifestando o seu Orixá.

⁴ ABÉRÉ: Agulha (do árabe ibere) – no contexto refere-se às incisões realizadas com instrumento cortante.

asepsia e uso de equipamento de proteção individual nos rituais iniciatórios do candomblé.

Nesse contexto, alguns babalorixas não aceitam interferências no modo como praticam seus rituais, uma vez que no Candomblé acredita-se na transferência de axé/conhecimento. Sendo assim, mudanças na maneira ou materiais que esse culto é realizado quebrariam com o ciclo, perdendo-se assim o Axé. Essas práticas podem constituir agravos à saúde dos seus praticantes, pois durante o ritual ocorre perda da integridade da pele tornando o indivíduo vulnerável às infecções devido à realização das incisões sem proteção, quanto aos contatos com sangue do outro.

Diante disso, foi pensado como problema para investigação: Quais os sentidos e significados sobre práticas de cuidado em saúde dentro dos rituais iniciatórios em um terreiro de candomblé de Ketu produzidos por pais/mães de santo?

E, nesse contexto se formularam as seguintes questões norteadoras de pesquisa: O que Pais/Mães de Santo entendem por contaminação e transmissão? Pais/Mães de Santo acreditam que o uso de EPI's e materiais descartáveis interferem na maneira como o ritual é realizado? Existe uma maneira de contemplar o cuidado em saúde dos iniciados sem diminuir os valores religiosos durante a iniciação?

A relevância dessa pesquisa se constitui em discutir as possíveis formas de infecção durante o ritual de iniciação e promover reflexões que possam elucidar os procedimentos de iniciação na religião e o cuidado com a saúde não deixando de lado os fatores sócio-históricos da cultura e da religião afro a qual os pais/mães de santo foram/ estão inseridos.

Este estudo se concentrou nos pressupostos teóricos da Psicologia Sócio-Histórica em diálogo com a categoria Sentidos e Significados. Espera-se com esta pesquisa contribuir para o saber das ciências humanas e sociais em saúde. E desta maneira, utilizar como ferramenta que contribua a partir do saber popular estratégias de educação em saúde.

O objetivo geral foi identificar os sentidos e significados sobre práticas de cuidado em saúde dentro dos rituais iniciatórios nos terreiros de candomblé de Ketu produzidos por pais/mães de santo. Os objetivos específicos foram: identificar o que se entende entre os pais/mães de santo por contaminação e transmissão; compreender como os pais/mães de Santo relacionam o uso de EPI's e materiais descartáveis com o ritual realizado; identificar se existe uma maneira de contemplar o cuidado em saúde dos iniciados sem diminuir os valores religiosos durante a iniciação.

2. REFERENCIAL TEÓRICO

Apresenta-se aqui o referencial teórico da pesquisa, que se compõe (2.1) da abordagem Sócio-Histórica da Psicologia para compreensão das categorias de sentido e significado; (2.2) do levantamento dos aspectos Sócio-Históricos acerca do Candomblé de Ketu e (2.3) da conceituação sobre o ritual de iniciação do Yawó com foco nos cuidados em saúde.

2.1 Sentido e Significado na Perspectiva da Psicologia Sócio-Histórica

A visão de mundo e de homem na qual essa pesquisa se ancora está baseada nos pressupostos da Psicologia Sócio-Histórica (Vygotski, Luria, Bock e Freitas). Essa vertente da Psicologia concebe os sujeitos em suas dimensões internas e externas levando em conta o contexto socioeconômico e cultural no qual esse se insere. Essa abordagem serve, assim, de aporte para o estudo dos fenômenos psicossociais, que são por ela concebidos a partir de sua relação dialética com o mundo social e material. Compreendemos, então, o homem em processo constante de desenvolvimento, onde transforma e é transformado pelo meio social. É possível assim, pensar os fatos como construções subjetivas dos homens em interações sociais (BOCK, 2002).

Para Freitas (2002) a preocupação da Psicologia Sócio-Histórica é encontrar métodos de estudar o homem como unidade de corpo e mente, ser biológico e ser social, membro da espécie humana e participante do processo histórico.

Levando em conta a relação dialética do homem com o seu grupo social, de acordo com a abordagem Sócio-Histórica, a escuta dos participantes da pesquisa possibilita a compreensão das suas atitudes como parte de um todo social, assim, oferece uma visão do contexto no qual os participantes estão inseridos segundo a qual os aspectos descritivos e as percepções pessoais devem focalizar o sujeito como instância da totalidade social (FREITAS, 2002).

Compreendemos, portanto, que ao verbalizar sobre determinado tema, o sujeito expressa sua realidade por meio do processo de significação, conceito central na Psicologia Sócio-Histórica. Este estudo interessa-se, desse modo, pela produção de

sentidos e significados feita por pais/mães de santo em rituais iniciatórios dentro do candomblé de Ketu.

A conceituação sobre sentidos e significados utilizada por esse estudo é a que foi elaborada por Vygotski (1987, 1992) e Luria (1986). O significado consiste numa produção coletiva, convencionada ao longo da história e compartilhada por grupos sociais acerca de determinado tema, fenômeno ou objeto de significação. Para Freitas (2002), no momento em que se inicia a formalização do pensamento nasce o “significado”. O sentido, por sua vez, está associado às emoções, impulso e subjetividade própria de cada sujeito, podendo consistir, portanto, numa subversão de um significado compartilhado. De acordo com Luria (1986), o sentido pode designar algo completamente diferente de pessoa para pessoa, tornando-se, nesses termos, algo pessoal e único.

O sentido e o significado atribuídos a algo são componentes dinâmicos e expressão do desenvolvimento dos sujeitos na medida em que esses mudam de acordo com as experiências adquiridas. Assim, conforme Vygotski (1992) observou, esses dois conceitos são componentes da linguagem, da comunicação e das relações sociais, configurando-se como mutáveis, dinâmicos e processuais.

2.2 Candomblé de Ketu: Aspetos sócio-históricos.

Para Psicologia Sócio-Histórica existe a importância da compreensão do fenômeno pela sua historicidade, ou seja, pela construção processual dos tempos de seus sujeitos, de modo que a cadeia dos acontecimentos históricos possua elos entre o fenômeno e os seres que a construíram. Para Bock (2002) a dialeticidade dessa relação é motriz para o desenvolvimento social (BOCK, 2002). Compreendemos, desse modo, que a historicidade do Candomblé de Ketu é uma dimensão fundamental a ser considerada quando se pretende estudar um fenômeno a ele associado, como é o caso do cuidado nesse contexto ritualístico.

O candomblé é religião de matriz africana, de caráter sincrético com contribuições do catolicismo, espiritismo e religiões indígenas. De acordo com Berkenbrock (1997), o desenvolvimento do candomblé se deu por influência de religiões e situações contextuais como a escravidão e a proibição de religiões africanas.

A comparação feita entre Santos católicos e *Orixás*⁵/*Voduns*⁶/*Inkises*⁷ se deu como uma estratégia de resistência, uma forma de manter viva as suas divindades e suportar a dor do cativo. Para Ligiéro(1990) essa era a forma que foi encontrada para conservar suas tradições através de sua memória, o único patrimônio que não pode ser usurpado.

O candomblé como também movimento de resistência e avivamento da identidade negra, não pode ser interpretado somente como uma religião. Sua prática envolve uma intrincada rede de valores, o vestir-se, o dançar, o cantar, o comer, deixam de se tornar tarefas cotidianas e passam a ser manifestações do sagrado, celebrações das mais diversas culturas africanas, comungando e acrescentando nessa fusão suas particularidades. Entre tantos grupos de candomblé três grupos se destacam: os Bantos, os Djedjes e os Yorubanos. Utiliza-se o plural, pois tais designações compreendem muitos povos que foram aglutinados nesses grupos, que posteriormente geraram as nações do Candomblé.

O Candomblé como religião foi constituído no Brasil e tem como base três influências principais: (1) as diversas culturas africanas, trazidas pelos negros escravizados na época do tráfico negreiro; (2) os princípios religiosos católicos e (3) os rituais dos indígenas brasileiros (BERKEBBROCK,1997).

Podemos falar em *Candomblés*, no plural, porque se trata de uma multiplicidade típica da religião, que se desdobra em nações (Ketu, Angola, Gege , Fon , Ijesá e outras). Essa multiplicidade é, de acordo com Vogel, Mello e Barros (2007), expressão da diversidade étnica que foi trazida para o país com o tráfico negreiro.

O termo “nações” foi inicialmente utilizado, segundo Cerqueira (2007), pelos portugueses para denominar os grupos étnicos escravizados, o que acabou sendo incorporado por esses grupos, que começaram a se identificar e diferenciar dessa maneira. Essa identificação sofreu transformações, pois inicialmente a identificação feita pelos portugueses, era referente ao local de origem e captura do escravizado. Posteriormente, de acordo com Pares (2006) esse termo acabou tendo o seu significado mudado e deixou de designar parentesco biológico sendo substituído por parentesco do “santo”.

⁵ Orixá: corruptela de Òrisá – Divindades de origem Yorubana.

⁶ Vodun: Divindades de Origem Djedje.

⁷ Inkices: Divindades de origem banta.

A pesquisa se deterá ao grupo dos Yorubanos, os quais originaram o Candomblé de nação Ketu, devido essa ser hoje mais cultuada no Brasil. Segundo Santos(1986), isto se dá ao fato deles terem sido trazidos durante o último período da escravidão, momento histórico onde grandes cidades haviam sido estabelecidas.

A hierarquia e estratificação em idades de iniciação conferem distinção entre os participantes. O mais alto cargo ou posto sacerdotal é o de Yalorixá e Babalorixá. Para atingir tal posto o adepto precisa passar por rituais para adquirir “idade de santo”. O sistema de Deidades utilizado pelo candomblé de Ketu são em sua grande maioria de origem Yorubana e são apresentados aqui em ordem de Xire: Exu, Ogum, Oxóssi, Ossaim, Obaluayê, Oxumarê, Yrôko, Xângo, Yansa, Obá, Ewá, Oxum, Logun Edé, Nanã, Oxaguiã, Oxalufan.

O terreiro, espaço geográfico de convivência e de liturgias para Sodré(1988) constituíram-se de espaços de transferência e resistência do patrimônio cultural negro-africano para o Brasil.

2.3 Ritual de iniciação do Yawó: cuidado e práticas de saúde

Nos candomblés as relações entre saúde e doença são permeadas por significações próprias do culto. Mota e Leite (2011) consideram que no candomblé a saúde/doença é entendida como o equilíbrio entre corpo físico e espiritual. Dessa forma, doenças seriam causadas por tendências dessa balança, que poderia ser estabelecidas por rituais específicos, como *Ebós*, *Borí* ou Feitura. No que se diz respeito à “feitura” a doença seria, nesse caso, um sinal da vontade do Orixá de tomar aquela pessoa como seu *Elegun*⁸.

As múltiplas dimensões que formam o conceito de saúde e adoecimento sofrem inúmeras contribuições, dentre elas as religiões. Para Ferretti (2008), no Brasil existe uma grande ligação entre saúde e religião, porque a maioria das pessoas considera a doença como algo causado tanto por fatores materiais, como por fatores espirituais e como fatores mágicos. Logo, a cura ou alívio dessas doenças não cabe somente à medicina convencional, tornando as práticas de medicina popular e religiosa de grande relevância para o pensar/agir em saúde no Brasil.

⁸ Elegun: Pessoas escolhidas pelo Orixá para que os manifestem em seu corpos.

O modelo atual de assistência em saúde muitas vezes entra em conflito com essas práticas religiosas, na medida em que essas são praticadas em sua maioria por grupos sociais considerados subalternos. Para Pinheiro (2009), tais práticas são vistas como comportamentos irracionais e condutas de risco que representam obstáculos na adoção correta de cuidados biomédicos para os detentores desse saber normatizado. Para Ferretti (2008), apesar desses conflitos, nos terreiros as duas são geralmente encaradas como complementares. Não raramente os pais-de-santo, depois de cuidarem dos problemas espirituais e de receitarem ou prepararem algum remédio, encaminham os clientes a médicos ou aos postos de saúde. Embora com menor frequência, alguns médiuns informam que foram encaminhados a terreiros por médicos ou que foram apoiados por estes na sua decisão de procurar também tratamento espiritual para se libertarem de certas doenças e perturbações.

A falta de diálogo entre esses dois saberes representa entraves na adesão de métodos para a promoção de saúde, uma vez que a opção ou o acesso a um pode inviabilizar o outro. Para Ferretti (2008), os terreiros podem ser grandes colaboradores do sistema oficial de saúde, fazendo chegar a muitos as informações científicas e adotando medidas preventivas recomendadas pela medicina científica.

2.4 Caracterização do Ritual de Iniciação do Yawó:

A iniciação no candomblé de Ketu se constitui por um período de reclusão, de em média 17 dias, quando o *Yawo* é orientado nos *Awos* do culto e sofre uma série de rituais iniciatórios. Para Strauss (1971) esse ritual simboliza o nascimento daquele indivíduo para o grupo que ele passará a pertencer.

Durante esses dias o noviço recluso é privado de interação com outras pessoas a não ser de seu *Ajibonã*⁹, ele irá seguir uma série de *ebós*¹⁰, que nesse caso irão simbolizar limpeza, proteção e anulação de falhas e comportamentos considerados tabus para a nova religião. Para Strauss (1971), todo ritual de passagem também representa um ritual de morte, pois a partir daquele ritual se encerra uma fase na vida do iniciado.

A rotina severa na qual os *yawos* são submetidos, segundo Caputo *apud* Mãe Palmirinha (2012) servem para estabelecer e firmar valores de humildade e respeito. Os

⁹ Ajibonã: Cargo conferido à pessoa responsável pela criação dos yawos.

¹⁰ Ebós: Rituais de troca de energia.

banhos são realizados sempre durante a madrugada, a disciplina com horário, comportamento e liturgia é quase que inflexível.

Durante a clausura é realizado o ritual do *Farí*¹¹, que consiste na raspagem ritualística da cabeça do *Yawo* e as realizações de incisões em diversos locais de seu corpo, onde segundo Lody (2003) são inseridos pós sagrados (*Efun*¹², *Waji*¹³ e *Ósun*¹⁴). Estas cicatrizes tornam-se permanentes e sagradas definindo sua identidade cultural e ligação com seu Orixá.

Terminado o recolhimento, acontece a Saída de Santo, festa onde o *Yawo*, é apresentado à comunidade, que atentamente avalia, saúda, critica o trabalho realizado pelo(a) Pai/Mãe de Santo, e o Orixá anuncia seu *Orunkó*¹⁵, o nome iniciático, momento que segundo Verger (2002) é de muita comoção para o povo de Santo.

A epidemia do HIV/AIDS, segundo Sena *et al.* (2012) deixou o mundo atônito, e até hoje quebra conceitos, modifica hábitos e quebra costumes. Tal mudança de atitude atingiu também os cultos de Candomblé. Suas práticas, principalmente ritual do Farí, foram modificados, fazendo-se necessária a utilização de material descartável e de equipamento de proteção individual.

Essa prática de rituais foi assombrada pelo medo da contaminação o que gerou um novo significado aquele ritual, e passou-se a se tomar medidas de proteção, porem por se tratar de uma religião que não tem um poder central, muitos sacerdotes não procedem com tais medidas, o que pode constituir um agravo à saúde de seus adeptos.

3. METODOLOGIA

3.1 Tipo de Pesquisa

Este estudo teve como fundamento o princípio metodológico pautado na pesquisa qualitativa, tendo como fonte investigada a pesquisa de campo, pois no parecer de Santos (p. 27) o campo é classificado como “o lugar natural onde acontecem os fatos/fenômenos/processos. Esta concepção de estudo entre outras características, implica analisar o contexto onde as situações ocorrem, valorizando o significado que as pessoas dão às situações e eventos. Nesse sentido, para se compreender o movimento

¹¹ Farí: Raspar a cabeça com a navalha.

¹² Efun: Pó de origem mineral de cor branca.

¹³ Waji: Pó de origem vegetal de cor azul.

¹⁴ Ósun: Pó de origem vegetal de cor vermelha.

¹⁵ Orunkó: Nome próprio.

destes contextos, não deve haver hipóteses fechadas antes da entrada em campo. A pesquisa refaz-se constantemente no próprio processo de investigação, admitindo a existência da subjetividade e da reflexividade na construção de significados. (BOGDAN; BIKLEN, 1994). A pesquisa de campo é aquela que recolhe os dados in natura, como percebidos pelo pesquisador. Normalmente, a pesquisa de campo se faz por observação direta, levantamento ou estudo de caso [...]”. Adicionalmente, Gonsalves (2001, p. 67) conceitua a pesquisa de campo como:

[...] o tipo de pesquisa que pretende buscar a informação diretamente com a população pesquisada. A pesquisa de campo é aquela que exige do pesquisador um encontro mais direto. Nesse caso, o pesquisador precisa ir ao espaço onde o fenômeno ocorre – ou ocorreu – e reunir um conjunto de informações a serem documentadas [...].

O compromisso desta pesquisa foi garantir a confiabilidade dos resultados e das informações, por meio do respeito na descrição e na compreensão do material coletado.

3.1 Local da Pesquisa

O estudo foi realizado em 04 terreiros de candomblé de raiz Ketu em diferentes zonas da cidade de Manaus – Amazonas, que possuíam o seu alvará de funcionamento e calendário litúrgico ativo.

Vale considerar que um dos locus foi o Ile Axe Oia Topé Messan Orun, conhecido como Seringal Mirim, uma Casa de Candomblé com 106 anos de criação e com enorme valor histórico ainda por ser descoberto.

3.2 Instrumento

Aplicou-se entrevista semiestruturada. Também usou-se um termo de consentimento livre e esclarecido, analisado e assinado pelo respondente da pesquisa. Segundo Aguiar e Ozella (2006), entrevista é importante ferramenta para evidenciar significados e sentidos atribuídos pelo entrevistado.

3.3 Participantes da Pesquisa

Participaram da pesquisa 04 pais/mães de santo.

E constatou-se que em geral eles se iniciaram durante a sua adolescência ou quando jovens adultos o mais novo com 12 anos e o mais velho com 24 anos de idade; todos estudaram até o Ensino Médio, sendo que somente um deles não o concluiu; habitavam nas dependências da Casa de Santo e tinham iniciado uma grande quantidade de yawos.

Para seleção desses sujeitos, foram utilizados os seguintes critérios de inclusão e exclusão:

- Os partícipes inclusos podiam ser tanto do sexo masculino quanto do sexo feminino.
- Tinham mais de 07 anos de experiência no sacerdócio, por considerarmos que esse período já existe uma experiência da pratica ritualística;
- Tinham iniciado no mínimo 10 Yawos, por levarmos em conta que na iniciação dos seus primeiros iniciados o/a Pai/mãe de Santo recebe ajuda de seu Iniciador ou de alguém mais velho no culto;
- O/a Pai/Mãe de Santo deviam ser inscrito em órgão ou associação ligada á religião de matriz africana.

Para a exclusão considerou-se:

- A não assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido – TCLE;
- A não disposição em responder ou paricipar totalmente da entrevista de pesquisa, mesmo preenchendo os critérios de inclusão;
- Cancelar por 02 vezes consecutivas à entrevista.

Inicialmente, foi feito um convite para apreciação e esclarecimento do projeto e, posteriormente, a composição dos participantes era configurada em conformidade com quem queira participar da pesquisa. É importante observar que, caso algum participante quisesse desistir, teria liberdade para assim proceder. Os participantes foram designados legalmente à pesquisa, com suas assinaturas junto ao Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, o qual versa sobre a concordância ou não do sujeito participar do estudo.

Durante o decorrer da fase de entrevistas, um dos participantes não teve disponibilidade de nos receber, desmarcando por diversas vezes o encontro sendo assim substituído por outro sujeito. Houve também falha durante uma das gravações, tendo essa que ser desprezada, por esse motivo também houve uma troca de sujeito participante pois esse já saberia o conteúdo das perguntas.

Os participantes são codificados pelos nomes dos Orixás aos quais foram iniciados: Yemanjá, Xangô, Iansã, Obaluayê.

3.4 Procedimentos

Foram obedecidos os seguintes procedimentos a partir de algumas etapas de trabalho:

Formalização do Estudo: Encaminhamento do ofício aos 04 Terreiros que foram os *lócus* da pesquisa, pedindo autorização do responsável para que o pesquisador realizasse o estudo.

Coleta de Dados:

Entrevista semiestruturada: Optou-se pela entrevista semiestruturada, que segundo Aguiar e Ozella (2006), esta se utiliza de um roteiro, relacionado com o conteúdo a ser investigado e podendo este ser flexionado ou ampliado de acordo com as respostas do entrevistado, possibilitando assim um maior detalhamento sobre o assunto conversado/questionado pelo pesquisador. Será realizada no desenvolvimento da pesquisa, com suporte do uso de gravador.

Foram necessárias 5 entrevistas com pais/mães de santo, pois um dos áudios ficou com qualidade ruim, sendo de difícil compreensão, devido a isso convidamos mais um participante, resultando em um total de 4 áudios, as entrevistas tinham em média 30 minutos e aconteciam no espaço físico dos Iles Axes, para que os participantes se sentissem mais a vontade e que não atrapalhasse a rotina das suas atividades.

3.5 A Análise dos dados

Após a seleção do material coletado nas entrevistas, procedeu-se com a leitura flutuante dos textos obtidos, que foram codificados em unidades temáticas.

Realizamos a análise dos dados partindo da sistematização das produções discursivas, visando responder a questões sobre o que foi dito de acordo com objetivos da pesquisa. Com essa sistematização foi possível criar as unidades de análise para um olhar compreensivo sobre os dados.

A etapa do tratamento dos dados teve início com a escuta e transcrição de todas as entrevistas na íntegra. Foi valorizado modo como os participantes expressaram suas opiniões nas respostas às perguntas. Procuramos dar ênfase na transcrição para expressões de intensidades na fala, críticas, momentos de silêncio, risos e demonstração de dúvidas.

A escuta e paralela transcrição possibilitou a familiarização com os dados no sentido de já ir percebendo o que é importante destacar focando o próximo passo na trajetória de construção analítica dos dados: pré-análise.

Após a transcrição partimos para a análise, etapa na qual realizamos a leitura exaustiva dos dados para verificação dos conteúdos relevantes que emergiam nas falas que se relacionavam com os objetivos da pesquisa. Chamamos essa etapa de emergência dos indicadores, por meio de recorrência discursiva, omissões, contradições, carga emocional etc. Esses conteúdos emergidos foram destacados no corpo da transcrição para posterior agregação em categorias de análise.

Inicialmente começamos a organizar os dados de acordo com os objetivos específicos da pesquisa e as respostas que poderiam ser construídas a partir das verbalizações. Posteriormente, definimos as categorias de análise de acordo com os objetivos do estudo e em relação com os participantes envolvidos. Ocorreu o aglutinamento dos conteúdos convergentes ou divergentes, mas que diziam respeito ao mesmo aspecto, que emergiram na fala dos participantes, o que consistiu nas categorias, que foram articuladas aos dados ao referencial teórico e aos objetivos da pesquisa, produzindo uma espécie de teorização, uma inteligibilidade sobre o tema no contexto no qual foi pesquisado.

3.6 Riscos e Benefícios

Sobre os riscos, foram diminutos, contudo, não há pesquisas envolvendo seres humanos com risco zero. Foi explanado que se houvesse desconforto ou discordância, a pesquisadora (orientadora) se comprometeu a minimizá-los, como, por exemplo, caso

ocorra à incitação de conflitos intrapsíquicos nos usuários e/ou nos profissionais causados pela mobilização emocional durante a entrevista. E disponibilizamos, caso a participação deles os mobilizassem negativamente, os serviços de atendimento psicológico no Centro de Serviços de Psicologia Aplicada, clínica-escola do curso de psicologia da UFAM, que mantém atendimento gratuito à comunidade).

A participação dos sujeitos não nos pareceu ter riscos de danos às integridades físicas, ideológicas e profissionais. O nosso compromisso de manter o sigilo, ajuda a resguardar as identidades e opiniões dos entrevistados, protegendo ainda mais os entrevistados, foi mantido.

No que tange aos benefícios, a pesquisa foi a oportunidade de um momento de expressão de suas opiniões, bem como pedir auxílio para o manuseio desses novos materiais e para discussão e elaboração de políticas públicas na educação, promoção de direitos humanos e para uma sociedade que enfrenta a discriminação aos grupos minoritários.

3.7 Aspectos Éticos da Pesquisa

Para o desenvolvimento desta pesquisa foram respeitadas as normas e diretrizes para a realização de pesquisas envolvendo seres humanos, contidas na Resolução nº 466 de 2012, do Conselho Nacional de Saúde (CNS). O projeto foi aprovado pelo Comitê de Ética da UFAM sob o número **CAAE: 15742213.1.0000.50.20** e número do parecer **325.795** por meio da Plataforma Brasil. Foi utilizado um Termo de Consentimento Livre e Esclarecido assinado pelos sujeitos pesquisados, além das autorizações institucionais pertinentes a cada campo de pesquisa.

4 RESULTADOS E DISCUSSÃO

Os resultados foram organizados e discutidos da seguinte maneira: cada objetivo específico teve resposta de acordo com algumas categorias e subcategorias que lhe são subjacentes. Assim, apresentaremos os resultados em quatro seções 1. Entendimento para os pais/mães de santo acerca de contaminação e transmissão; 2. Compreensão dos pais/mães de Santo acerca do uso de EPI's e materiais descartáveis com o ritual realizado; 3. Relação entre o cuidado em saúde dos iniciados e os valores religiosos

durante a iniciação, 4. Sentidos e Significados sobre Práticas de Cuidado em Saúde dentro dos rituais iniciatórios nos terreiros de Candomblé de Ketu. E por fim, trazemos uma seção que se mostrou relevante na pesquisa que foi a demanda de trabalho da universidade junto a essas pessoas.

4.1 Entendimento para os pais/mães de santo acerca de contaminação e transmissão

Essa seção apresenta o modo como os pais e mães de santo compreendem a contaminação e a transmissão. Dentro desse objetivo foram organizadas as seguintes categorias: (a) Contaminação e transmissão compreendida como um reflexo da falta de higiene; (b) Sangue como elemento axé e de contaminação; (c) a contaminação como consequência da falta de cuidado e “consciência” por parte do pai de santo; (d) contaminação como uma ameaça à casa de santo.

a. Contaminação e transmissão compreendida como um reflexo da falta de higiene

A entrevista de todos os participantes evidenciou a compreensão de contaminação e transmissão como um reflexo ou uma consequência da não higiene e todos afirmaram incisivamente que a falta destes cuidados facilita ou ocasiona a transmissão de doenças.

Tem-se a ideia de que com o controle da higiene dos atos pessoais será possível evitar a contaminação. É preciso, segundo a compreensão dos participantes, ter o controle tanto da higiene do corpo, como da higiene do ambiente onde o ritual é realizado, conforme podemos perceber no discurso do participante a seguir:

Até porque depois do termino do ritual, o *yawo* tem que passar por um período de descanso, pra depois ir ao banho e em determinadas obrigações só é tomado banho, dependendo do horário, no dia seguinte. Então tem que ter cuidado. A esteira onde ele dorme, o local onde ele dorme, é um lençol limpo, o lençol que ele se embrulha também tem que ser um lençol limpo, não pode estar com ele sujo, até porque ele acabou de fazer uma obrigação, que nós chamados de a principal obrigação, que é a obrigação mais fina que é a iniciação dentro da religião, então além dos cuidados da higiene pessoal e de contaminação, principalmente com a limpeza do ambiente onde ele está (OBALUAYÊ).

A higiene passa, então, a integrar as ações do ritual de iniciação, o que antes não acontecia, conforme o relato dos participantes, considerando que não havia conhecimento e compressão por parte dos religiosos. A higiene corporal faz-se presente nos banhos, nos rituais de limpeza e purificação e com os cuidados nos locais das incisões. Referem que antigamente essas medidas não eram respeitadas e medidas de higiene básicas como o banho e escovação dos dentes eram proibidas, mas que atualmente esses procedimentos são fundamentais para a preservação da saúde do noviço, conforme nos relata Yansã, “primeiro a pessoa tem que tomar banho, todo limpinho. Yawo meu tem que todo dia estar limpo”.

A higiene do ambiente foi mencionada por todos os sujeitos e em diversos momentos das entrevistas. Podemos compreender que a importância dada à higiene do ambiente refere-se ao fato do Ilê ser o ambiente centralizador da comunidade - a casa dos Orixás, a casa de todos. Para Boaes (2011) esta atribuição se baseia na inegável importância que assume a natureza dentro do pensamento e das práticas religiosas dos cultos afro-descendentes, marcados pela necessidade que os terreiros têm da natureza como parte integrante de seu universo, dos rituais e da própria identidade dos seus deuses, o que gera um sentimento de respeito, dependência, integração, e ao mesmo tempo, de submissão para com ela. Encaram a sua casa como uma extensão da natureza, dos domínios de seus Orixás.

Um fato que destacamos como interessante é o fato de eles retornarem repetidas vezes ao tema da higiene e da reafirmação da sua roça como um espaço da mais plena higiene, como se fosse uma tentativa de reafirmar uma imagem ou de se inserir num discurso vigente acerca dos cuidados em saúde, que é o discurso da biossegurança, conforme percebemos na fala a seguir:

Porque hoje a higiene é fundamental em tudo pra saúde. Então o quarto santo que é nosso ritual, (deve estar) limpo, bem asseado, a roupa, os pratos de comida. Isso é muito forte na minha casa, a limpeza. (Yansã)

Podemos perceber que a sociedade em que vivemos está cada vez mais impactada pela ciência e pela tecnologia, de modo que os cidadãos, de um modo geral, necessitam cada vez mais de uma cultura científico-tecnológica para entender, integrar-se e atuar no mundo do modo como ele se configura atualmente. Estes fatos, aliados às questões ambientais cada vez mais concretas e visíveis e ao discurso cada vez mais disseminado acerca da contaminação do HIV/AIDS, evidenciam a necessidade de

formar gerações reflexivas, que tenham capacidade crítica para analisar informações e tomar decisões responsáveis no âmbito das suas participações sociais (COSTA, 2010).

Os participantes referem-se em seu discurso que essas medidas de higiene não eram tomadas antigamente.

Não deixar sujo como antigamente ficava dois, três dias sujo. Mas hoje em dia a contaminação... Hoje não se pode fazer mais candomblé como foi feita naquela época, mais ou menos a 40/50 anos atrás. As coisas modificaram muito e é preciso todo um cuidado para que o Yawo não fique doente. Porque desde que ele entra para retiro espiritual, tem que se manter em absoluta higiene. Tem que varrer, tem que passar pano, tem que desinfetar todas as situações pra ele ficar deitado no chão. Essa esteira tem que ser também limpa, ferve água, pega-se pano limpo para molhar naquela água quente, evitar fungos na esteira. As folhas de infusão também tem que ser muito bem lavadas e tratadas pra fazer aquele efusão que se chama Abô. Isso com sete dias tem que despachar aquele ABÔ e tem que fazer outro, que é pra não dar doença. As canecas que ele toma tem que ser individual, o prato também e devem ser muito bem lavados, escaldados, colocado em armários para evitar barata e outras coisas. É toda uma higiene. Antigamente era proibido escovar os dentes (XANGÔ).

Esse cuidado com a higiene e a compreensão de que antes o mais importante era o ritual em si, sem a preocupação com esses cuidados, nos transmite a ideia da construção de significados e consequente construção de discurso atrelada às práticas sociais dos grupos nos quais o sujeito está inserido.

O processo de significação ocorre marcado histórica e culturalmente, com base na interação/relação do sujeito com os demais pessoas e os fatos circundantes ao seu processo de desenvolvimento. Em determinado contexto, o sujeito é transformado processualmente e constrói a sua subjetividade com base nesse trabalho, o que constitui um constante movimento de subjetivação do concreto e de objetivação de sua subjetividade. Ocorre a transformação da natureza, da história e das ideias como um processo contínuo de interação e mudança (TEIXEIRA, 2005; LESSA e TONETT, 2008).

Do mesmo modo como a formação discursiva se insere nesse contexto complexo e rico de diversas contribuições, as práticas passam a integrar valores diversos também, como é o caso da higiene ambiental, que mistura os aspectos religiosos e de higienização convencionais, conforme podemos perceber no trecho da entrevista a seguir com Yemanjá:

Pesquisador: “Essa limpeza é feita com materiais de limpeza normal? Ou tem algum tipo de preparo próprio da religião para limpeza do ambiente e também do corpo do Yawo?”

Yemanjá: No dia a dia é a limpeza normal de higienização. E nos dias de rituais, são alguns dias, não é todo dia, alguns dias durante o período de reclusão é feito com material da religião, com folhas, com as infusões que é os banhos, água de cheiro, etc .

Pesquisador: e o cuidado com o corpo? A higiene do yawo que o senhor citou que ele toma banho todos os dias e tudo mais. Como se dá a higiene dele? O banho é convencional?

Yemanjá: Banho convencional, de água, sabão, sabonete, principalmente um sabão que nós chamamos de sabão da costa, que é um sabão preparado com ervas e, além disso, nós temos banhos que é as infusões espirituais todos os dias, tanto pela manhã, cedo que é na madrugada, como no final da tarde, que é no horário da janta pra ir dormir.

Além disso, com base das práticas cotidianas, são tomados os discursos de entidades consideradas superiores e importantes, com legitimidade do discurso, como é o Ministério da Saúde e da Federação das Religiões de Matriz Africana, conforme a fala do participante no evidencia:

Hoje o ministério da Saúde entrou em acordo com a federação, a federação entrou em acordo com os terreiros e agora o Yawo tem que escovar os dentes. Porque passar 21 dias recolhido sem escovar os dentes é um absurdo. Antigamente era assim mas hoje não se faz mais assim. O Yawo tem que comer com a mão, antes de ele ir para o Ajéum, que é o almoço, tem que lavar as mãos! Entendeu? Antigamente não lavava as mãos. Depois passava mão no cabelo... Então tem que lavar as mãos. (Xangô)

Assim, consegue-se legitimidade social, tendo suas práticas reconhecidas pelo Ministério da Saúde e confere-se uma espécie de resguardo à sua existência social.

b. Sangue como elemento axé e de contaminação

Os discursos revelaram que os pais mães de santos compreendem que ao surgir sangue na cisão na pele durante o ritual de iniciação do *Yawo* no candomblé, este pode ser um veículo de contaminação. Houve unanimidade nos discursos dos pais/mães de santo sobre o sangue como componente do culto, e como possível fator de contaminação de doenças e vírus, destacando-se principalmente o medo de contrair o vírus do HIV. Essa análise pode ser confirmada a partir da fala do participante “Porque a gente mexe com sangue” (Yemanjá).

O Sangue para o candomblé é considerado portador de Axé, por isso valoriza-se o fato de repassar a energia do mais velho para o que está sendo iniciado. Entende-se por Axé, a energia que pode ser acumulada, transmitida e perdida. E por onde ele flui,

transmite traços de seus antigos depositários. Portanto Axé vem da ideia de linhagem. Os fluidos corporais de homens e animais recebem assim papel importante dentro do culto, tornando-se um dos dogmas centrais da religião a transmissão do axé (RIOS, 2013).

Rios (2013, p. 3656), por sua vez, ainda afirma que:

o sangue é a própria interioridade corporal humana são a fonte e/ou o suporte da vitalidade individual. Nessa linha, os adeptos concebem que os fluidos corporais podem levar axé de parte a parte. A saliva do sacerdote, elemento-chave em vários processos rituais, está carregada de axé, bem como o suor que desce da face dos filhos de santo em transe de orixá, os quais carinhosamente o passam, para transmiti-lhes benesses, no corpo de seus acólitos. Também o sêmen, resultante das transações sexuais, faz o axé caminhar de pessoa a pessoa.

Durante a iniciação dos noviços da religião denominados de Yawos é que essa energia é transmitida, através do Ritual onde são realizadas as incisões na pele desses. Neste ritual são feitas as incisões no corpo do Yawo. Segundo Xangô esse é um momento que requer atenção: “tudo isso tem que ser reparado”. Demonstra assim a importância deste Ritual na liturgia do Culto e o Sangue/Cortes são centrais no rito de iniciação.

Ao mesmo tempo, apesar de todo o valor religioso que é atribuído ao sangue, ele também é compreendido como elemento de contaminação, transmissão e diversas doenças. Frente a isso, o pai de santo se vê num trabalho de construção de novas práticas que possibilitem a integração dos dois discursos significados construídos sobre o sangue.

Percebemos na fala dos participantes uma associação do contato com o sangue e a transmissão do vírus HIV. Compreendemos que tal associação direta, sem sequer mencionar outras doenças que também podem ser transmitidas pelo sangue, como Hepatite, por exemplo, ocorre devido à intensidade com que tem sido disseminado pelas iniciativas governamentais, propagandas, campanhas etc. acerca desse vírus, bem como a morte de diversas figuras famosas ocasionadas pela AIDS. Assim, o discurso acerca do HIV e da AIDS ganha, portanto, uma grande repercussão e passa também a integrar as práticas religiosas que fazem uso do sangue como elemento importante.

Ao não relacionarem o sangue humano a qualquer outro tipo de doença, eles reforçam que o medo se refere à contaminação pelo HIV e demonstram falta de conhecimento sobre patologias infectocontagiosas às quais o sangue pode ser veículo, visto que não mencionaram outras doenças apesar de saberem da existência delas.

A preocupação dos pais de santo envolve dois tipos de sangue, o sangue de gente: Èjé t'eniyan; e sangue de bicho: Èjé t'eranko.

O sangue humano (*Èje t'eniyan*) é um forte símbolo das religiões africanas. Durante o Rito de Iniciação, ocorre o Aberé, que são incisões ou escarificações na pele do yawo; em que o sangue deve ser liberado. Os cortes precisam de profundidade suficiente para extrair sangue. Esse ato é central, pois além de transmitir o axé ao yawo, o marca como um integrante de uma religião (LODY,2003).

A preocupação com a contaminação que pode ocorrer pelo contato com o sangue de animais expressa-se na fala de Yemanjá: “a gente usa o pombo, que a gente chama no candomblé de inlé, e eu sei que o pombo transmite algumas doenças”.

O discurso ressalta que eles compreendem que o sangue do pombo é transmissor de doenças. No entanto, identificou-se que inexistem conhecimentos técnicos sobre o assunto. Ressalta-se que não houve a nomeação da Criptococose e que falta informação também sobre a forma de contágio.

... Quem que sabia que o pombo tinha essas doenças todinhas que tem hoje? O mal que eles fazem? Eu tava assistindo o programa do Bem-Estar, que (disse que) ele causa problema no cérebro, esôfago, fígado, estomago. Que fica alojado esse vírus dessa doença dos pombos. Então tem que ter muito cuidado. (Xangô)

Para amenização do contágio com a doença, Obaluayê apresenta medidas que são executadas para diminuir o perigo dessa doença; como o isolamento do pombo de outros animais e o menor contato possível com o seu sangue: “o EGÉ de bicho, também a gente tá abolindo porque eles não passam por abatedouros credenciados” (Obaluayê). A comprovação da origem dos animais usados na iniciação, bem como nos sacrifícios rituais da religião, também é questionada.

O discurso de Obaluayê ressalta, por sua vez, a preocupação deste sacerdote em relação ao sangue desses animais, fazendo com que se tenha receio de usá-los, modificando um dos cernes do Candomblé que é o sacrifício ritualístico de animais. Isto já vem sendo adotado por algumas casas, porém essa prática ainda sofre severa críticas por partes de alguns adeptos.

c. A contaminação como consequência da falta de cuidado e “consciência” por parte do pai de santo

Uma das compreensões presentes no discurso dos participantes é a da contaminação como consequência da falta de cuidado necessária, que é inerente à responsabilidade que o pai de santo tem sobre o ritual e sobre a vida do *Yawo* durante o ritual. Trata-se da responsabilização do pai de santo na ocasião de uma possível contaminação. Essa compreensão demonstra que para eles, quando acontece a contaminação é porque houve um desleixo e uma falta de atenção por parte do próprio pai de santo, que é o responsável pela roça e precisa ter esse os diversos cuidados, como percebemos na fala de Obaluayê nos dois trechos seguir:

Outro aspecto, hoje existe o tipo de contaminação que é o vírus. Porque a navalha, você não pode passar de um pro outro porque é tipo de sangue, e nossa religião exige esse tipo de ritual. Então, tendo navalha individual, não existe contaminação de vírus, de doenças que possa contaminar uma roça toda como já teve em Salvador que o pai de Santo contaminou a roça toda no ritual de sexta feira da paixão porque abriu a cura do *Yawo* que estava com o vírus da AIDS e abriu de todo mundo com a mesma.

Ele vai sair dali com o que ele sair. Se ele sair doente é sua responsabilidade.

O Pai/Mãe de Santo tem um papel de máxima importância dentro de uma *Egbé*, visto que esse desempenha papel centralizador e distribuidor de Axé, bem como de responsabilidades sobre o sucesso ou não de todos os rituais. Santos (2011) conceitua que:

A Yalorixá é a força da ligação espiritual do Axé, tem por missão perpetuar os ensinamentos da religião de forma disciplinada para seus sucessores, é um cargo complexo, visto que a mãe-de-santo, muitas vezes desempenha o papel da mãe, da mãe espiritual, da sacerdotisa, da administradora, da conciliadora, da mulher que vence pela força, pelo carisma e pela disciplina os entraves sociais, econômicos, pessoais e culturais, do cargo que lhe foi herdado e que esta, ao ter compromisso e consciência da sua missão dentro do Axé, sabe que deve desempenhá-lo com disciplina e respeito, pois o compromisso com os orixás é um compromisso que esta deve honrá-lo, até os últimos dias da sua vida terrena.

A família de santo, conforme o que nos diz Baptista (2009), é uma formação polivalente, idiossincrática e permeada por conflitos, ao mesmo tempo em que é uma rede de apoio social e arena de cuidado em saúde de adeptos e clientes. Baptista (2009) descreve-a ainda como uma estrutura com diferentes níveis hierárquicos, preferências e afinidades, ambiguidades, desconfianças e acusações. Ela é sustentada por ligações diversas, sejam elas estreitas e consolidadas, frouxas e desamarradas (GOMES, 2009).

Para os participantes o pai de santo precisa compreender como os processos devem ser vivenciados na atualidade e deve adequar o ritual aos novos cuidados, conforme expressa a fala de Xangô nos trechos a seguir:

As coisas modificaram muito e é preciso todo um cuidado para que o Yawo não fique doente da sua referida “Ferida? Ferimbuá? (Xangô)

Então se você está com a luva, você está protegido (Xangô)

Quando for para fazer o Ritual de Abertura de Cura, tem que ser feita com aparelho descartável, individual, cada um tem que ter o seu. Porque hoje não é mais como antigamente (Xangô).

Apresenta-se nesse aspecto, a compreensão das transformações históricas no campo religioso. No contexto das grandes cidades, reduto de pluralismo religioso, as trocas simbólicas da sociabilidade religiosa acionam um fluxo de relações que geram aproximação e afastamento, seja dentro de uma religião ou entre religiões. Essas relações ocorrem de acordo com a apresentação de novas situações frente as quais os religiosos precisam se reorganizar (GOMES, 2009).

Os pais apresentam, portanto, a importância de seu papel enquanto componente de uma rede de cuidado entre adeptos, clientes e comunidade em geral. Mauss (2008) compreende que a estrutura religiosa se configura como uma esfera de interação social, rede de vínculos afetivos, econômicos e políticos, construção de identidade e de concepção de mundo. Segundo este autor, a troca de dons, dádivas, favores, serviços, malefícios e benesses, dão vida e valor ao ato e ao bem permutado. Aquilo que é abandonado pelo doador em favor de outro não deixa de pertencer àquele que deu. Ao passo que o ato de dar e receber transforma-se num ritual de ligação entre os sujeitos, que os conecta para sempre. Através do fenômeno social de dar, receber e retribuir que os sujeitos vão, aos poucos, criando redes, seja de afinidades ou de desafetos, formais e informais (MAUSS, 2008). As trocas objetivas e subjetivas desenvolvem um sentimento de obrigação entre as partes, sustentando relações de reciprocidade. Esta atmosfera de domínio sobre o outro permanece na vida social como aspecto que influencia as futuras interações, como ocorre a responsabilidade do pai de santo pelos religiosos de seu convívio.

d. Contaminação como uma ameaça à casa de santo

Essa categoria compõe-se da compreensão de que pode existir contaminação durante o ritual por alguma doença que o Yawo já tivesse trazido e caso isso aconteça, pode prejudicar toda a casa de santo, conforme nos mostra Yansã em sua fala:

Mas geralmente quando vem pra minha casa para fazer santo, obrigação, geralmente vai pro médico. Você há de convir comigo que pode ocasionar. E se a pessoa já tem problema... antigamente não era assim tão arriscado certas coisas, mas com a contaminação que existe fora do candomblé, essas doenças, sabe, fora o HIV, tudo que pode ocasionar. Eu me precavenho quanto a esses assuntos. Principalmente saúde, porque pode já vir com a doença, sair com a doença e dizer que veio da casa de santo.

A fala de Yansã demonstra a ameaça que uma contaminação pode representar à casa de pai de santo está além da aquisição da doença. A ameaça principal é a ameaça à imagem da casa de santo, que pode ser vista como a disseminadora do vírus HIV.

Sobre isso, percebemos que a AIDS apresenta ainda uma forte imagem negativa, carregada de preconceito e de estigma. Isso acontece, segundo Guerra e Seidl (2009), porque além das questões biomédicas decorrentes da AIDS, ainda se constata a presença de desafios na esfera psicossocial de ter essa doença, como o estigma e preconceito a ela relacionado.

A AIDS, segundo Silva (1991), mesmo antes de se tornar numericamente expressiva no país, rapidamente tornou-se assunto de conversação cotidiana, provocando enorme mobilização, fortemente emocional. Lidando com questões complexas nas áreas da sexualidade e da morte, o assunto conseguiu incendiar a imaginação popular. Por esse motivo, foi foco de produção de preconceitos. Desse modo, há já um "conhecimento" da doença muito difundido, onde algumas informações básicas se organizam num corpo de preconceitos, dando origem frequentemente a atitudes discriminatórias.

Além disso, Ribeiro (1990) menciona que o consenso social identifica diferenças qualitativas quando se trata de doentes infantis ou adultos homossexuais ou não, empresários, mães de família ou prostitutas, chefes de família ou travestis, hemofílicos, promíscuos. Ou seja, pontua atributos articulados de modo a ordenar e agrupar o universo dos considerados numa nova taxionomia social: vítimas inocentes ou culpadas.

No caso da possível transmissão na casa de santo, o preconceito parece ser agravado por conta da combinação de dois preconceitos, tanto o que se refere à doença quanto à religião. Então, o pai de santo, que já tem que superar os preconceitos quanto a sua religião, não quer que seja associada a ela mais um aspecto negativo, que é o de ser a transmissora de tal doença.

No Brasil, a história da resposta social à AIDS tem se caracterizado pela ação de diferentes setores – Estado, instituições e sociedade civil – que, articulados ou não, fazem referência aos processos de estigmatização e discriminação relacionados ao HIV/AIDS desde o início da epidemia. No final dos anos 1970, o movimento homossexual crescia e configurava uma identidade política coletiva de resistência para enfrentar, talvez como maior desafio, o início da expansão da Aids nos anos 1980 entre os homossexuais. A resposta à epidemia, por sua vez, encontrou nas redes de solidariedade e de combate à intensa homofobia da época, a inspiração para expandi-las como resposta também à Aids (ZUCCHI; PAIVA; FRANÇA JUNIOR, 2013).

4.2 Compreensão dos pais/mães de Santo acerca do uso de EPI's e materiais descartáveis com o ritual realizado

Essa seção apresenta o modo como os participantes compreendem o uso de EPI's e materiais descartáveis na sua relação com a realização do ritual. As categorias nas quais esse resultado se organiza são: (a) O uso de EPI's como normatização do ritual; (b) O uso de materiais descartáveis e dos EPI's como decorrência das transformações históricas da sociedade; (c) Uso de EPIs como expressão da responsabilidade do pai santo pela saúde das pessoas; (d) Ausência de conhecimento e treinamento relacionado ao uso de EPI; (e) Relação do uso de EPI com efetividade e intensidade dos rituais

a. O uso de EPI's como normatização do ritual

O uso de EPI é inicialmente apresentado como uma recomendação da federação, uma entidade administrativa do próprio campo religioso que confere legitimidade ao uso do EPI no cerne do ritual. Por esse motivo, o pai de santo menciona a federação como fundamentadora para o uso de EPI's:

A própria Federação nos pediu que usasse os materiais necessários descartáveis como luva, bisturi ou se for navalha a própria que não seja bisturi que cada um iniciado seja ele homem ou mulher feito e em obrigações que comprasse a sua navalha e ficasse guardada consigo próprio ou a de navalha descartável que é usada e jogada fora após a obrigação (YEMANJÁ).

Além da federação, o pai de santo utiliza como modo de fortalecer o seu posicionamento o discurso da medicina, como no trecho a seguir:

Até porque eu tenho alguns filhos de santo que é envolvido com medicina e já tinham pedido que eu usasse, até porque não é todo mundo que tem dinheiro pra comparar essa navalha. Porque a navalha, aquela navalha mesmo, que barbeiro antigo usa, é muito cara. Então, a descartável é mais barata e inclusive todo mundo ter medo por causa da AIDS, então de uns anos pra cá já se usava mesmo antes da federação pedir. Atualmente o que mais a federação pede é que use tudo descartável (Yemanjá).

O modo esses dois discurso são basilares das práticas do candomblé, de acordo com a fala dos participantes, evidencia como existe a necessidade de normatização das práticas religiosas, como se fosse uma forma de conseguir legitimidade. Acerca dessa temática, uma pesquisa realizada no Pará sobre as religiões de matriz africana, evidencia que o aumento da complexidade do campo das religiões de matriz africana em Belém coincidiu com a pluralização de suas formas de organização política (SANTOS, 2012).

A pesquisa mostrou ainda que a primeira associação civil de afroreligiosos em Belém, a FEUCABEP foi criada por pressão do governo militar, em 1964, que desejava ter maior controle sobre as práticas realizadas dentro dos terreiros. A federação funcionava como uma espécie de associação de classe, a filiação era compulsória e aos associados podiam contar com o benefício da legalidade de suas casas, além de auxílio com questões jurídicas e auxílio funeral. A Federação através da emissão de alvarás de funcionamento acabou assumindo a função de normatizar o culto, apontado as casas e sacerdotes legítimos e não-legítimos (SANTOS, 2012).

Assim, podemos perceber que mesmo o momento histórico sendo outro, ainda existem resquícios desse viés normatizador das práticas do candomblé. Hoje outros valores estão associados a essa normatização, como os valores de biossegurança e higienização das práticas religiosas.

O pai de santo, portanto, evidencia que a Federação Nacional de Cultos Afro-Brasileiros (FENECAB) teve a preocupação de introduzir materiais descartáveis e/ou utensílios para uso pessoal dos iniciados.

É porque é assim no ato da iniciação e em atos de outras obrigações, após a iniciação, alguns anos depois, temos os cortes incisórios pelo corpo, em algumas partes do corpo e é manuseado pela própria mão. Atualmente alguns anos atrás a própria Federação nos pediu que usasse os materiais descartáveis como luva, bisturi ou se for navalha que cada iniciado seja ele homem ou mulher que comprasse a sua navalha e ficasse guardada consigo próprio ou a de navalha descartável que é usada e jogada fora após a obrigação. (Yemanjá).

O discurso de Yemanjá permite relacionar a adequação ao uso de EPI's com o medo da contaminação pelo vírus do HIV/AIDS e a iniciativa do Órgão organizador dos terreiros em normatizar o ritual a fim de diminuir quaisquer possíveis agravos.

As representações deles sobre o HIV são permeadas de valores negativos relacionados à sua falha como sacerdote. Para Joffe (2003) a importância da influência das emoções, como medo, ansiedade e impotência diante da AIDS, participam na formação de uma representação social da doença. Tais emoções são coletivas e não individuais e são o resultado das representações emocionais da doença, que ocorreram historicamente, mas que ainda hoje circulam no meio científico, nos meios de comunicação de massa e no pensamento popular. Tal pensamento não se distancia da fala de nossos sujeitos, na medida que eles se sentem responsáveis no momento da iniciação, como menciona Obaluayê “Porque a cabeça deles está na sua mão. Ele vai sair dali com o que ele sair. Se ele sair doente é sua responsabilidade”.

b. O uso de materiais descartáveis e dos EPI's como decorrência das transformações históricas da sociedade

Essa categoria evidencia um significado bastante expressivo no discurso de todos os participantes, que é a compreensão de que, em determinado tempo histórico anterior, o uso de EPI's não existia. Isso, na compreensão deles acontece por dois motivos, o primeiro é que não sabiam da existência e dos modos de uso dos EPI's e o outro é que os perigos de contaminação e as doenças também não eram da mesma maneira como se apresentam na atualidade.

Xangô, ao mencionar no trecho do discurso a seguir que antigamente não tinha essas coisas como hoje em dia, está se referindo exatamente ao desconhecimento acerca de doenças transmissíveis pelo contato com o sangue.

“Quando for para fazer o Ritual de Abertura de Cura, tem que ser feita com aparelho descartável, individual, cada um tem que ter o seu. Porque hoje não é mais como antigamente. Antigamente não tinha essas coisas como tem hoje. Tudo isso tem que ser reparado” (Xangô).

"Até algum tempo atrás, na minha iniciação era feito com navalha até porque ela não foi descartada essa navalha, até hoje em dia se usa, mas nós nos adequamos a usar o bisturi" (Yemanjá)

“Certas coisas estão muito tiradas. Antigamente, Erê fazia, aí pessoal dizia que achavam graça porque comiam barata, comia não sei o que. Negativo! Estamos abolindo isso, porque não tem mais necessidade disso, não tem mais esse negócio de comer inseto. Come comida, come doce, come bombom, toma guaraná. Isso que é comida de Erê, não é porcaria. Então são tudo feito com bastante higiene, a comida do YAWO é feita com bastante higiene, e tudo mais” (Xangô).

Mostra a clara inserção do material descartável nos rituais, sem apresentar qualquer tipo de prejuízo ao ritual:

Xangô: Cada qual tem o seu material. Digamos que tem cinco YAWO recolhido. Jamais poderá acontecer, antes acontecia de abrir as curas com o mesmo material, cada um tem que ter o seu. Pode ser um navalhete, pode ser um bisturi pra fazer procedimento do ato, esses bisturi e esses navalhetes são esterilizados e cada um tem que ter o seu, não pode ser coletivo

Isso evidencia que o rito sofreu modificações, foram adotados novos materiais e métodos. Segundo um de nossos sujeitos, essa nova configuração se deu em razão do vírus HIV e a sua possibilidade de contaminação através da manipulação de sangue. Passaram a utilizar assim equipamentos de proteção individual, segundo o que foi constatado durante a análise do discurso de nossos sujeitos.

Acerca das mudanças nos rituais e inserção de novos elementos aos rituais de iniciação do candomblé, Santos (2012) mostra que diferentes tradições religiosas funcionam mais como categorias identitárias do que como setores estanques, já que em aspectos rituais o funcionamento de cada terreiro pode ser o resultado de uma combinação eclética de aspectos das várias tradições nas quais o sacerdote detém conhecimento. Por exemplo, um sacerdote que se autodenomina como praticante do candomblé angola pode realizar na sua casa, em dias específicos, rituais de Umbanda ou Mina Nagô, de acordo com as demandas religiosas de suas entidades, assim, o candomblé funciona muito mais como categoria identitária do que como rótulo excludente que caracterizaria a religião praticada na casa.

c. Uso de EPIs como expressão da responsabilidade do pai santo pela saúde das pessoas

Essa categoria evidencia que os participantes compreendem o uso de EPI's como um comportamento integrante da responsabilidade deles enquanto pais e mãe de santo, tendo em vista que eles são os responsáveis pela saúde do *Yawo* e pela sua própria saúde. Além disso, ele, enquanto pai de santo, tem a função de zelar pelo bem estar e pelas boas energias de seus filhos. O trecho da fala de Xangô a seguir evidencia que o pai de santo tem como obrigação estar bem informado para exercer suas funções:

Hoje em dia é a mesma coisa, antigamente se fazia as feitura de Santo de uma determinada forma e hoje a gente faz de outro jeito. Assim como o nascimento de uma criança hoje é de outra forma. Não tem toda uma estrutura de higiene e máscara, e luva, troca de bisturi, estufa pra esterilizar tudo isso? No candomblé também tem que ter todo esse tipo de higiene, pra que os trabalhos saiam e não venham a ter nenhum problema mais tarde de doença e a pessoa não sabe nem o que é. E o pai de Santo, por falta de conhecimento, é peia de Santo. Porque o babalorixá, ele tem por obrigação estar informado. De tudo que poderá vir a acontecer dentro do seu EBÉ (XANGÔ).

A responsabilidade do pai de santo demanda que ele seja inteligente, coerente com o cuidado pelo ritual e todas as pessoas envolvidas. Sobre esse aspecto, podemos refletir sobre as relações de cuidado que são produzidas no seio das roças de candomblé, objeto de estudo de Villas Boas (2011), que desenvolve a discussão sobre a reciprocidade e cuidado coletivo em terreiros de Salvador.

Foi observado, na pesquisa de Villas Boas (2011), que as relações de respeito e obediência são estabelecidas em medidas similares dentro dos terreiros. Os papéis de liderança, o sacerdócio, a administração estão concentrados no pai ou mãe de santo. Na falta deles, ainda assim, somente os cargos mais altos da hierarquia assumem estes papéis. Mesmo ausente, a liderança exerce certo controle sobre o comportamento dos filhos de santo.

Podemos perceber, portanto, que o pai de santo ocupa um lugar de importância do pai de santo e, justo por esse motivo, demanda algumas responsabilidades. A família de santo vem acompanhada por normas e a hierarquias rígidas. A manutenção da hierarquia é de responsabilidade de todos os membros do terreiro, do mais velho ao mais novo integrante.

Assim, o uso do EPI se apresenta como uma expressão de ter consciência e ter pé no chão. Segundo a fala de Obaluayê a seguir, é preciso compreender que existem as fragilidades dos seres humanos, apesar deles serem filhos de santo. Então, o uso do EPI serve de estratégia para que o ritual continue com o *axé*:

Então esse tipo de cuidado, a roça de Santo Ile Axe, o pai de Santo, tem que ter esse cuidado hoje em dia com o pé no chão. Porque estamos cuidando de pessoas de Santo, mas são seres humanos. Então a gente precisa saber separar uma coisa da outra pro ritual continuar com saúde, que o espírito é saúde, é felicidade, é prosperidade. A palavra AXÉ quer dizer isso. Então você tem que buscar por onde” (OBALUAYÊ).

Sobre o papel do pai de santo como o mantenedor do *axé* entre os iniciados, Santos (2011) define que dentro dos rituais do candomblé a presença da Yalorixá e do Babalorixá é muito importante pois, estes são os administradores maior do terreiro e a baixo dos orixás são as pessoas responsáveis pelo conclusão de iniciação de um orixá. Ou seja, eles servem de canal para que o orixá se torne parte definitiva da vida de uma pessoa, são pessoas dotadas de conhecimento dos fundamentos da religião, são respeitados por terem a responsabilidade de mudar a vida das pessoas na medida do que lhe for permitido, trazer respostas às dúvidas e dirimir as incertezas para aqueles que lhes procuram.

Não é uma tarefa fácil ser um pai ou mãe-de-santo, há sacrifícios, há obrigações, como também não é tarefa fácil ser filho-de-santo, pois o terreiro é um espaço social, no qual todos têm as suas obrigações e atribuições, para que o espaço exista de forma física e espiritual dentro de uma comunidade, logo os dois níveis mãe ou pai de santo e filho de santo devem estar pautados na relação de respeito mútuo e no espírito da coletividade, visto que o orixá não está para um único ser. Ele está para o universo, porque ele é uma força livre que se processa no tempo e no espaço, e para tanto deve haver um espaço físico disciplinado e democrático pautado numa hierarquia de funções na qual cada pessoa tenha a sua responsabilidade definida (SANTOS, 2011).

d. Ausência de conhecimento e treinamento relacionado ao uso de EPI

Essa categoria evidencia que a federação aconselha que durante os rituais seja feito o uso de EPI's, mas não há nenhum tipo de treinamento ou esclarecimento sobre como isso deve ser procedido.

Pesquisador: Houve algum tipo de treinamento por parte da federação pra isso?

Yemanjá: Não, não. Só passou a circular, pedindo que se usasse, mas não teve nenhum tipo de ajuda, nem se ensinando como se usava a luva, nem se podia se mexer com bisturi ou não, nem se tinha que fazer a incisão com mais cuidado ou menos força, nada... Eu falo por mim, cada um pegou como pode ou como realmente manda.(Yemanjá)

Nesse aspecto, podemos refletir sobre o papel que a federação exerce junto aos terreiros. Ao que nos parece, a atuação se limita ao controle e normatização, mas sem ter atuação responsável de educação para o uso dos equipamentos de biossegurança.

Com a disseminação do discurso acerca da AIDS, o discurso da saúde pública e da higienização passou a embasar a preocupação com as práticas do candomblé, que se utilizavam das trocas dos fluidos corporais como transferência de axé entre as pessoas. Assim, os rituais passam por diversas transformações, como a introdução do uso de luvas e navalhas descartáveis. Acontece que se os religiosos não souberem como fazer o uso dos objetos de proteção, não existe eficácia na proteção.

Uma expressão desse não conhecimento acerca do uso do EPI é quando Obaluayê menciona que usa a luva quando tem o conhecimento de que o *yawo* é soropositivo para HIV, mas que no geral não usa e se protege com as favas e ervas na mão, no trecho exibido a seguir:

Obaluayê: Não, eu protejo com as minhas favas, com as minhas ervas na minha mão. Eu acredito que aquilo vai me livrar de alguma coisa.

Pesquisador: mas o senhor não usa luva?

Obaluayê: Não, eu não uso luva. Mas sei que te muito pai de Santo usando luva.

Pesquisador: mas se o senhor soubesse que o *yawo* tem alguma doença.

Obaluayê: Já usei, porque já peguei um *yawo* com HIV e ele mesmo disse para usar luva.

Pesquisador: então quando o senhor sabe que tem alguma coisa o senhor usa? O senhor sempre pergunta antes?.

Obaluayê: Eu uso luva. Tem que perguntar hoje em dia. Mas tem muita gente que esconde. Tem gente que tem consciência, tem pé no chão e a gente faz o ritual para não ter problema né.

Ao desconhecimento (ou não-aceitação) de informações científicas atualizadas, sobrepõe-se o imaginário religioso, o apelo a uma força maior, capaz de evitar a contaminação por doenças infectocontagiosas. Essa constatação é, pois, importante para as estratégias de controle de infecção e biossegurança.

A Aids, na qualidade de objeto de representação simbólica, gera condutas divergentes e obscuras. Avaliando-se as possíveis relações dos sujeitos, em caso de contato com os iniciados portadores do HIV, percebem-se muitas confusões e ambivalências quanto ao que deve ser a conduta correta, tanto em relação às medidas de controle de infecção.

e. Relação do uso de EPI com efetividade e intensidade dos rituais

Essa categoria revela uma compreensão de que o uso de EPI pode interferir na efetividade, na intensidade e no envolvimento verdadeiro com o ritual. A fala dos pais de santo é sempre no sentido de que outros pais de santo e outras pessoas podem fazer esse julgamento. Não se trata de uma opinião do pai de santo que concede a entrevista, mas ele relata que já sofreu uma espécie de “discriminação” por fazer uso de EPI, conforme podemos perceber no trecho da entrevista a seguir:

Yemanjá: A federação há alguns anos atrás pediu que se usasse luva descartável. Eu já usava antes mesmo da federação pedir. Não achando por hipocrisia, mas eu acho que um dos primeiros sacerdotes a usar descartável fui eu. Na época eu era muito “xoxado” porque eu usava descartável e diziam que não queria sujar minha mão de sangue.

Pesquisador: o senhor acha que essa é uma pratica comum a outros sacerdotes?

Yemanjá: Pelos que eu conheça não é comum. Algumas pessoas não usam porque, não sei se por ignorância, por desinformação, mas acha que vai afetar alguma parte religiosa, mas não tem nada a ver.

O pai de santo verbaliza não concordar com a ideia de que o uso de EPI diminui o axé, mas menciona que essa é uma crença ainda presente na prática de outros religiosos. Isso porque o sangue apresenta a conotação de transmissão, mas também aparece como elemento importante no ritual, como o transmissor de energia e axé.

Axé é energia mística, vitalidade corporal. Ele é manipulado em rituais religiosos e simbolicamente associado a sangue, suor e sêmen. Nos tempos de HIV, os rituais de escarificação corporais e a troca de fluidos durante as transações sexuais, formas para a circulação do axé e elementos-chave para o cultivo deste, também se tornam meio para a transmissão do HIV. Esses elementos foram o foco do diálogo entre as instituições religiosas e o sistema de saúde pública, um processo que gerou mudanças

nas práticas religiosas de regulação da reprodução social e da vida sexual dos adeptos (RIOS, 2013).

No que se refere à pessoa, esta é concebida como recebendo uma quantidade e qualidade de axé para ganhar existência no aiê, mas, ao longo da vida, a quantidade pode mudar. A variação é apreendida por meio de sinais no corpo e nas relações sociais. A doença, o sofrimento, a fadiga se apresentam quando o axé diminui, ou se entra em contato com um axé com o qual não se é afim. Quando o axé é benfazejo e aumenta, o ser prospera em todas as áreas. Cabe à religião intervir, buscando reforçar o fluxo e acúmulo de axé positivo por meio de rituais que religam o mundo e o outro mundo (RIOS, 2013).

Também é importante frisar o caráter concreto do axé. Ele sempre precisará de um suporte para se expressar ou passar de um ser a outro. Assim, o sangue dos animais e suas vísceras são axé. Por extensão, o sangue e a própria interioridade corporal humana são a fonte e/ou o suporte da vitalidade individual. Nessa linha, os adeptos concebem que os fluidos corporais podem levar axé de parte a parte. A saliva do sacerdote, elemento-chave em vários processos rituais, está carregada de axé, bem como o suor que desce da face dos filhos de santo em transe de orixá, os quais carinhosamente o passam, para transmiti-lhes benesses, no corpo de seus acólitos. Também o sêmen, resultante das transações sexuais, faz o axé caminhar de pessoa a pessoa (RIOS, 2013).

Acontece que as crenças religiosas, enquanto fenômenos sociais e humanos, também estão em constantes reformulações e reconstruções. Portanto, partindo das novas descobertas referentes ao contato com os fluidos corporais, as práticas religiosas tiveram que passar por adaptações e o simbolismo também foi reestruturado, conforme perceberemos no item a seguir.

4.3 Relação entre os cuidados em saúde e o ritual

Essa seção explanará o modo como os pais de santo estabelecem a relação entre os cuidados em saúde e o ritual, a fim de verificar se existem possibilidades de contemplar esses cuidados sem prejuízo ao valor espiritual do ritual. Os conteúdos expressos foram organizados de acordo com tais categorias: (a) O uso de EPI como respeito a Ogum, o Senhor do Progresso; (b) O cuidado pela medicina convencional e medicina natural como práticas complementares de cuidado a um sujeito físico e espiritual.

a. O uso de EPI como respeito a Ogun, o Senhor do Progresso

Os participantes apresentam a compreensão de que o uso de EPI é um sinal de progresso e de sabedoria, de modo que não interfere de modo negativo no ritual e em nada de seu valor simbólico.

Pesquisador: então essas novas práticas, esses novos saberes que o senhor atribui a todo esse seu conhecimento a isso, não mofidica...

Yemanjá: ... Não interfere nadinha com a prática religiosa, pelo contrário, porque Ogun é dos orixás que a gente cultua no candomblé ele é o senhor do progresso. Então se a gente falou progresso significa que vai pra frente, que não regride. E se ogum que é senhor do progresso ou é um orixá que vai o tempo todo pra frente, o tempo todo pro futuro, a gente tem que acompanhar.

Referem que a liturgia não foi alterada, e que o Axé não foi perdido, e justificam com sua própria teologia essas adequações.

Não afeta ritual nenhum. Porque nós estamos trabalhando para o progresso. A pessoa entrar pra fazer o santo é pra progredir na vida e não pra adoecer. Porque Ogun é o dono do progresso. Se a gente não acompanhar o progresso, a gente deixa de acreditar no nosso pai Ogun, porque ele que é o dono do progresso. (YANSÃ)

O Orixá está dentro de mim. Eu creio que ele está ali. Então esses materiais não vão interferir na minha crença e nem achar que o Orixá não está ali. Estou fazendo o bem e não o mal. (OBALUAYÊ)

Sobre esse aspecto, a mãe de santo apresenta até uma flexibilidade quanto às etapas e modo como se deve proceder no ritual. Ela menciona não julgar necessário fazer cortes. Para ela, o ritual pode ser feito com a cura apenas de modo superficial, o que importa é a simbologia e não o corte profundo.

Yansã: Eu sempre tive problemas com esse negócio de cura. E as curas sempre... eu só normalmente não corto, não tem essas coisas.. eu não faço assim. As vezes aquilo é só para... nem rasgar a pele da pessoa, não rasgo. Entende? Só o necessário. É só o superficial. Até porque pra não ter problemas.

Pesquisador: que tipo de problemas?

Yansã: Assim, com esse negócio de dizer “ah cortou, feriu, ficou ferido.

A participante reforça então a ideia de que não existe interferência ou diminuição da energia do ritual por conta dos cuidados

Sim, tem a mesma força, a mesma energia. Você sabe que orixá é as energias né, natureza? Isso aí é a mesma coisa, apenas os cuidados que estão existindo, coisa que não existia. Aqui sempre houve esses cuidados. Agora que eu tenho vez que tenho que trocar o banho, mas sempre tenho luvas pra fazer. Porque é banho, é erva, que suja, né?! Mas já é cuidados (YANSÃ).

A fala dela enfatiza também importância do desenvolvimento de práticas de cuidado durante o ritual. Assim, os participantes compreendem que a evolução e o progresso devem ser sempre acompanhados pelas práticas religiosas, o que demonstra, por parte deles, uma flexibilidade e abertura para o diálogo com as demais entidades, sejam elas religiosas ou científicas. A leitura do trecho da fala de Obaluayê nos evidencia tal compreensão:

Eu converso. Hoje vou pra São Paulo, hoje estou fazendo curso e essas coisas e a cabeça vai evoluindo. Abre. E hoje, eu não vou em muita roça porque eu não gosto de ver muita coisa. Que a gente vai buscar, você estuda, vai atrás de sua medicina. Você vai abrir suas mentes, vai buscar mais curso. Você vai evoluir sua mente. Eu não vou muito porque vejo muita gente atrasada. Então tudo está evoluindo. O mundo está evoluindo. O vaticano está evoluindo, abrindo portas para as coisas que nunca se viu. Hoje já se comenta casamento gay, discussão dentro do vaticano, aborto dentro do vaticano. Que era coisa abominável. Então tudo está evoluindo, porque a nossa religião tem que ficar parado?

O cuidado em saúde se apresenta, então, como um bem para a religião e para o Yawo, pois Orixá é saúde, vida, limpeza e força. Assim, o que importa é a simbologia, o verdadeiro sentimento no desenvolvimento do ritual, conforme expressa a fala de Obaluayê a seguir:

Não, eu acredito que não. Porque antigamente morria muito Yawo dentro do quarto de santo. Mas não era vindo ao público. Mas por causa da imprudência dos escravos que eram leigos e analfabetas e que não tinham estudo, eles faziam pela fé. Mas eram muita contaminação. E eu acho que Orixá é saúde, vida, limpeza e força. E se ele é isso a gente sabe que estou fazendo pro bem da religião e pro Yawo. Não estou fazendo nada de mal. Porque minha fé está dentro de mim, no meu coração, na minha mente. Está naquilo que eu faço. Não naquilo que eu vou pegar, e vou fazer. O Orixá está dentro de mim. Eu creio que ele está ali. Então esses materiais não vão interferir na minha crença e nem achar que o Orixá não está ali. Estou fazendo o bem e não o mal (OBALUAYÊ).

Ao verbalizar essa compreensão, o participante expressa uma concepção teológica crítica, fazendo uso dos valores e das práticas religiosas pelo bem das pessoas e não pela rigidez dos ritos religiosos em si. Apresenta-se, portanto, a ideia de cuidado em saúde como reflexo da evolução intelectual das pessoas e das

religiões. Mostra a necessidade das religiões se abrirem para dialogar sobre diversas temáticas antes ignoradas e que necessitam serem debatidas.

Sobre esse aspecto, compreendemos que as religiões precisam estar atentas às novas demandas de questões a serem discutidas. Temos que pensar no advento de uma teologia crítica, sobre o modo como as religiões estão cada vez mais se abrindo a falar sobre os temas considerados polêmicos e intocáveis pela religião. Isso acontece porque os avanços alcançados com a razão a modernidade que prometiam a “libertação da humanidade” não resolveram as angústias e a insegurança do ser humano contemporâneo, prosseguindo a incessante busca pelo sentido. Sendo a religião e religiosidade uma das forças que mais contribuem na construção de significados, a persistência do fenômeno religioso nos dias atuais exige a entrada desse tipo de discussão no âmbito religioso, pois são questões que fazem parte dos modos de vida. É necessário competência e flexibilidade por parte dos religiosos para o desenvolvimento desse tipo de reflexão e de adoção de novas práticas mais comprometidas com o bem-estar da coletividade (CORTELLA, 2008).

b. O cuidado pela medicina convencional e medicina natural como práticas complementares de cuidado a um sujeito físico e espiritual

Essa categoria apresenta o cuidado como uma interface entre o cuidado com as ervas naturais utilizadas pela religião e o cuidado com os conhecimentos da medicina convencional hegemônica. Isso acontece porque os pais de santo compreendem que o ser humano tem sua dimensão espiritual e sua dimensão física, biológica, que também apresenta suas fragilidades.

Dessa maneira, o pai de santo compreende que o uso do EPI é ter consciência e ter pé no chão de que existem as fragilidades dos seres humanos, apesar deles serem filhos de santo, são seres humanos, conforme expresso no trecho a seguir:

Então esse tipo de cuidado, a roça de Santo Ile Axe, o pai de Santo, tem que ter esse cuidado hoje em dia com o pé no chão. Porque estamos cuidando de pessoas de Santo, mas são seres humanos. Então a gente precisa saber separar uma coisa da outra pro ritual continuar com saúde, que o espírito é saúde, é felicidade, é prosperidade. A palavra *axé* quer dizer isso. Então você tem que buscar por onde (OBALUAYÉ).

Essa relação acontece de modo a estabelecer os limites entre os cuidados da religião e os cuidados da medicina, inclusive chegando a mencionar “saúde em primeiro lugar”, se referindo à saúde física, como percebemos no trecho da entrevista a seguir:

Xangô: Os procedimentos são feitos de acordo com a situação que está sendo procedida. Se tem uma dor de cabeça, de que é essa dor de cabeça? Tá gripado? Faço um chá de hortelã com limão. Dá pra pessoa tomar. A pessoa se acalma. Digamos, tem assim, uma dorzinha de cabeça, comeu uma comida que fez um pouco mal, tem a folha do melhoral que se faz pra tomar. Tem outras folhas também que se usa, muitas folhas para fazer chá pra essas situações.

Pesquisador: Então o senhor falou a respeito de folhas. A princípio, o tratamento é só com folhas?

Xangô: Só com folhas. A não ser que seja uma coisa mais séria. Se o *Yawo* tiver doente, o cara não pode fazer o recolher, tem que fazer tratamento médico. Pra não ter problema de ele tá no recolher e ter problema e ter que ir pra pronto socorro, aí vai passar por encruzilhada, frente de cemitério, delegacia, todas essas coisas são negativas.

Pesquisador: E se acontecer?

Xangô: Bem, se acontecer isso, temos que tirar o *Yawo* do santo. Porque a saúde vem em primeiro lugar

É necessário ter um olhar atento à ideia de cuidado neste contexto religioso, abrangendo as práticas de cuidado com o corpo físico e espiritual. Partindo do pressuposto que a religião, e mais especificamente o candomblé, são frequentemente acionados por indivíduos em busca de ajuda nos cuidados com o corpo e com a saúde, é preciso conceber a relação do trinômio corpo/cuidado/cura dentro do contexto religioso (MOTA; LEITE, 2011).

Sobre esse aspecto, é interessante perceber o modo como os pais de santo concebem as práticas da medicina convencional e da cura no candomblé como práticas complementares de cuidado, concebendo o ser de modo integral e não compartimentalizado.

Uma pesquisa realizada no maranhão sobre a cura e a pajelança em terreiros (FERRETI, 2008) evidencia como as práticas de cura e cuidado fora do âmbito da medicina tradicional eram perseguidas pela polícia e os pajés, curandeiros, dentre outros, eram impedidos de praticar os cuidados e atendimentos à população.

Os termos cura e pajelança são usados por Ferreti (2008) para designar um

sistema médico-religioso antigo encontrado na capital e em outros municípios do Maranhão, onde o curador ou pajé, em transe ou inspirado por entidades espirituais, faz diagnóstico; trata enfermidades; prepara medicamentos naturais, a partir principalmente da flora e da fauna brasileira; e receita alguns remédios produzidos pela indústria farmacêutica, de uso não controlado pelo sistema oficial de saúde.

A pesquisa de Ferreti (2008) apresenta que a repressão a “curandeiros”, acusados de prática ilegal de medicina, levou muitos pajés e curadores a se afastarem dos centros das cidades e também a se aproximarem da mina ou da umbanda, passando a se apresentarem como mineiros ou como umbandistas, ocultando sua verdadeira identidade. Nas últimas décadas, esse movimento em relação às religiões afro-brasileiras, mais conhecidas e reconhecidas enquanto religião e como cultura de origem africana, tem sido também motivado pela maior valorização da África, estimulada pelo movimento negro. Fora do âmbito da religião e da cultura negra, os curadores e pajés estão tendo atualmente maior chance de reconhecimento como mestres de saber popular (doutores do mato), mas essa valorização parece estar atingindo mais os pajés indígenas e caboclos, encarados como grandes conhecedores de ervas. O movimento de valorização dos terreiros ou das religiões afro-brasileiras parece mais empenhado na sua equiparação ao catolicismo, protestantismo, judaísmo e outras grandes religiões.

Devido a grande valorização do conhecimento científico ocidental, a sabedoria popular relativa à saúde e as formas de diagnóstico e tratamento da doença só têm sido mais valorizadas quando compatíveis às da ciência. É possível que alguns procedimentos usados pelos pajés e curadores negros nunca possam ser valorizados pela medicina científica. Por outro lado, a fala dos pais de santo apresenta outra concepção acerca da medicina convencional. Não a compreendem como opostas, mas como complementares no cuidado ao ser humano.

Seria interessante, no entanto, que se desenvolvesse a concepção dos centros religiosos afro-brasileiros como comunidades promotoras de saúde, como propõe o documento da política para a população negra do Ministério da Saúde.

4.4 Sentidos e Significados sobre Práticas de Cuidado em Saúde dentro dos rituais iniciatórios nos terreiros de Candomblé de Ketu.

Essa seção destina-se à explanação sobre os sentidos e significados acerca de cuidado em saúde dentro dos rituais iniciatórios produzidos pelos pais e a mãe de santo participantes da pesquisa. Os sentidos e significados identificados durante a entrevista podem ser organizados de acordo com as seguintes categorias: (a) A dimensão histórica do cuidado em saúde no ritual de iniciação; (b) Cuidados em saúde como um limiar entre a medicina convencional e os cuidados espirituais; (c) O ritual como uma prática de cuidado e geradora de bem estar.

a. A dimensão histórica do cuidado em saúde no ritual de iniciação

A fala dos participantes evidencia que o cuidado em saúde sempre esteve presente nas práticas religiosas, sempre foram manipuladas ervas, banhos, substancias naturais que tinham como objetivo promover o cuidado e a cura.

Com a transformação histórica acerca da saúde, novas descobertas e a descoberta do vírus HIV, muitas práticas tiveram que passar por transformações, dentre elas as práticas de cuidado no cerne do candomblé e no ritual de iniciação do Yawo. Assim, os pais de santo apresentam a compreensão histórica dos fatos, do cuidado no candomblé como um processo histórico, conforme nos fala Xangô “Tem. Por que hoje não se pode fazer mais candomblé como foi feita naquela época, mais ou menos a 40/50 anos atrás. As coisas modificaram muito e é preciso todo um cuidado”.

O ritual passa, então, a ser permeado por outro tipo de cuidado, oriundo de saberes médicos e higienistas, como no a fala de Xangô a seguir:

Porque desde que ele entra para retiro espiritual, tem que se manter em absoluta higiene. Tem que varrer, tem que passar pano, tem que desinfetar todas as situações pra ele ficar deitado no chão. Essa esteira tem que ser também limpa, ferve água, pega-se pano limpo para molhar naquela água quente, evitar fungos na esteira. As folhas de infusão também tem que ser muito bem lavadas e tratadas pra fazer aquele efusão que se chama Abô. Isso com 7 dias tem que despachar aquele Abô e tem que fazer outro, que é pra não dar doença. As canecas que ele toma tem que ser individual, o prato também e devem ser muito bem lavados, escaldados, colocado em armários para evitar barata e outras coisas. É toda uma higiene. Antigamente era proibido escovar os dentes. Hoje o ministério da Saúde entrou em acordo com a federação, a federação entrou em acordo com os terreiros e agora o Yawo tem que escovar os dentes! Porque passar 21 dias recolhido sem escovar os dentes é um absurdo. Antigamente era assim mas hoje não se faz mais assim. O Yawo tem que comer com a mão, antes de ele ir para o ajéum, que é o almoço, tem que lavar as mãos! Entendeu? Antigamente não lavava as mãos. Depois passava mão no cabelo... Então tem que lavar as mãos.

A fala do pai de santo evidencia os novos elementos que agora fazem parte do ritual. Os elementos são originários de diversas orientações, como do Ministério da Saúde, da federação.

Essa fala demonstra como as práticas do ritual do candomblé não passam imune às transformações históricas e culturais. Assim, como já mencionamos, o surgimento de novos vírus e patogenias, contribuíram para alterar as estratégias de cuidado. Estas alterações ficaram mais salientadas quando emergiu a Síndrome da Imunodeficiência Adquirida/AIDS transmitida por meio do vírus da Imunodeficiência Humana/HIV que é uma doença infecciosa crônica que se caracteriza por progressão de carga viral e diminuição de Linfócitos TCD4+.

O vírus HIV tem sido estudado e fortemente combatido desde a sua descoberta e isolamento e, dessa maneira novas formas de cuidado em saúde foram estabelecidas, passou-se do medo irracional da contaminação para as técnicas de proteção e cuidados individuais bem como criações de políticas de combate, prevenção, tratamento e conscientização da população infectada e da sociedade em geral.

Por se tratar de um Vírus passível de transmissão por sangue e derivados, a manipulação deste sem medidas de segurança torna o manipulador exposto à contaminação. Assim, o procedimento para a realização da Iniciação do Yawo, desde que não sejam tomadas medidas de proteção, torna-se um possível meio de contaminação. Os pais de santo apresentam, então, a compreensão de que as práticas religiosas estão vinculadas ao processo histórico social.

b. Cuidados em saúde como um limiar entre a medicina convencional e os cuidados espirituais.

Essa categoria semiótica evidencia que a compreensão dos participantes acerca de cuidado em saúde envolve uma combinação entre as práticas de cuidado desenvolvidas com base no saber espiritual e as práticas médicas. Existe uma combinação entre a prática de administrar substâncias naturais, usadas de acordo com conhecimento espiritual e a prática de utilizar as substâncias químicas, oriundas de um saber médico-farmacêutico, que parece ser mais hegemônico. Para ilustrar tal

compreensão, é possível ler no trecho da entrevista a seguir:

Yemanjá : Nós temos um ... Uma infusão chamada de Abo que pra nós é um santo remédio quando realmente não dá um jeito aí não é um caso espiritual é um corporal aí é dado algum tipo de remédio um dorflex uma neosaldina depende do que a pessoa sente.

Pesquisador: De acordo com sintoma, mas há algum tipo de prescrição para a utilização desses sintomáticos desse paracetamol dessa dipirona.

Yemanjá: Não. É só pela experiência própria, até porque a gente sabe que, febre e dor de cabeça se toma, paracetamol ou um dorflex. Então a primeira tentativa de resolver por um mecanismo espiritual. Vou tentar identificar se é espiritual de acordo com o ocorrido no momento

Pesquisador: E para chegar a essa conclusão entre espiritual ou físico qual são os meios que o senhor utiliza?

Yemanjá: O jogo, o jogo de búzios, o jogo vai falar se é espiritual ou carnal. Mesmo os dois ao mesmo tempo. Quando estava pro espiritual, cuidado espiritual e se persistirem os sintomas, aí se vai ao popular se automedica com o que sabe.

É perceptível, portanto, no trecho da entrevista transcrito, que o pai de santo desenvolve uma espécie de mescla entre as práticas naturalistas e as práticas farmacêuticas. Um fator que se mostra bastante interessante nessa verbalização é a compreensão acerca de problemas espirituais como geradores de sofrimento e adoecimento físico, para o qual o tratamento indicado é o tratamento espiritual.

O povo de santo, segundo Mota e Leite (2011), não vê o indivíduo como um ser segmentado, e sim como um “todo”. As dimensões física mental e espiritual precisam de cuidados diferenciados, ainda que se influenciem mutuamente. A noção corporal no candomblé vai além da dimensão física é como um continuum entre do mundo mais sutil ao menos sutil, o da matéria. O corpo é visto como um microcosmo onde certas partes precisam de atenção especial para ser mantido o equilíbrio.

Na mesma linha de raciocínio, existe a compreensão do cuidado na fronteira entre o espiritual e o corporal, estando cada um vinculado a um tipo de cuidado necessário, existindo os limites e as interfaces possíveis, como nos apresenta Xangô na fala a seguir:

Interfere no aconselhar. Pra isso que existe o jogo de búzios. Porque nem tudo é peia de Santo, nem tudo é trabalho feito. Nem tudo é coisas que vem da negatividade, das forças ocultas, coisas com médico, a gente aconselha que vá no médico, que procura se tratar, que verifica como tá sua glicose, tem que fazer exame. Eu por exemplo faço todos os anos. Pressão. Porque se você

não tiver cuidado, cedo você tá hipertenso. Ter cuidado com certos tipos de comida.

O pai de santo apresenta, então os limites das práticas espirituais, mencionando que nem sempre a causa é espiritual. E nos casos de necessidade de ida e consulta com um médico, ele aconselha que se vá ao médico e que cuide do corpo de acordo com os saberes médicos.

Os candomblecistas, para Mota e Leite (2008), reconhecem a eficácia dos tratamentos alopáticos, mas o contrário não acontece. A relação entre biomedicina e outras tradições de cura ainda é distante e marcada pelo preconceito e estigmatização da religião. A possibilidade profícua da integração e intercâmbio desses sistemas médicos comparados em seus próprios termos, na qual a medicina alopática seria apenas mais uma tradição de cura, e não aquela “mais legítima”, requer uma consciência maior da sociedade e do sistema formal de saúde sobre a relação entre cultura e cuidados com o corpo. Mais ainda, requer da medicina ocidental uma relativização da própria noção de eficácia, que poderia abarcar a eficácia social e simbólica do tratamento religioso.

Isso não impede, no entanto, que as práticas e saberes do povo de santo sejam constantemente procurados para reforçar as chances de o sujeito ter solucionada sua aflição, enquanto paralelamente usa o sistema formal de medicina para se curar de males físicos/ psicológicos, como podemos observar nos relatos dos pais de santo.

c. O ritual como uma prática de cuidado e geradora de bem estar e saúde

Nesse núcleo de significação, os pais de santo apresentam o próprio ritual como prática de cuidado e geradora de cura e de bem estar. Ao compreender dessa maneira, eles relatam os benefícios que podem ser desfrutados quando se passa pelo ritual, com os processos de limpeza espiritual, conforme nos relata Yansã: “Já veio pessoas assim, não doentes com uma doença contagiosa, mas as vezes tá com problema de saúde, e mediante a situação de limpeza e cuidados que se tem, a pessoa sai completamente bem”.

Além disso, tem-se a compreensão de que a função da religião é gerar o bem estar, então os cuidados precisam ser considerados, para que o iniciado estejam

sempre bem, conforme nos relata Yansã:

“Eu sempre tive/tenho precaução com saúde. Yawo tem que estar bem. Porque você entra pra religião para se sentir bem. As vezes há cobrança. A pessoa tem que estar bem. Não para vir para se sentir mal. Graças a Deus e aos Orixás. E espero que não aconteça” (Yansã).

Essa categoria contempla as práticas de cura espiritual. Apresenta-se, portanto, a possibilidade de receber pessoa com doença grave e contagiosa, mas desenvolver a cura com a sabedoria da pajelança, medicina natural e cura espiritual, conforme nos mostra Obaluayê em seu relato:

Eu na minha casa já recolhi gente... o garoto veio tuberculoso, escarrando sangue. Mas eu acreditei no espírito, acreditei no que eu sabia fazer com a minha cura. A mãe dele me trouxe ele com febre e me contou, então eu botei ele junto com os outros dois no barco e eu disse, não separa louça nenhuma que não vai contaminar ninguém. E não contaminou. E não comecei a dar meus remédios caseiros que sei e ele saiu bonzinho que o médico perguntou como era que o pulmão dele estava todo comprometido. E ele saiu bom, não contaminou ninguém e todo mundo comeu junto. E era tuberculoso.

Esse tipo de cuidado acontece também quando a medicina convencional não consegue dar conta de curar a doença. Assim, o ritual de iniciação se apresenta como um tipo de cuidado, como menciona Yemanjá no trecho a seguir:

Yemanjá: ate porque muita gente recorre ao chamado fazer o santo por problemas de saúde , mas que é espiritual quem vai ao medico varias vezes varias vezes com vários tipos de sintomas e não da nada nunca da nada nunca da nada e quando vem ao terreiro, que é a casa de candomblé se identifica que é problema espiritual ai a pessoa entra e fazem as suas obrigações e sai boa. Então o problema da pessoa era espiritual e não era problema carnal, pessoal pra médico.

Pesquisador: Então é uma prática relativamente comum, iniciar na religião devido a problemas de saúde?

Yemanjá: Isso problemas de saúde, exato, inclusive pessoas com problemas mentais, ai entra o chamado fazer a cabeça, que é fazer o santo e ai sai boa, então realmente o problema dela mental era espiritual"

Csordas, em seu estudo sobre cura religiosa, aponta para existência de três tipos de cura carismática que partem do conceito tripartite de pessoa. Uma dela é a cura física, tratamento que conjugado ao apoio médico o sujeito se livraria de alguma doença do corpo físico. A outra, cura interior, trata das aflições promovidas por perturbações emocionais e deve ser realizada com ajuda do sacerdote. Finalmente, a Libertação, quando o sujeito é libertado de efeitos causados por

espíritos malignos, com ajuda de um sacerdote especializado nesse tipo de procedimento. Aqui podemos encontrar algumas analogias com níveis de cura que acontecem no candomblé. Por exemplo, encontramos no candomblé alguns trabalhos de cura e prevenção que objetivam o cuidado com o corpo físico da pessoa, mesmo que não exclusivamente (MOTA; LEITE, 2011).

Assim podemos considerar, por exemplo, alguns chás e banhos prescritos pelos especialistas nessa tradição. Outro exemplo é o caso da “Libertação”, a qual no candomblé podemos encontrar alguns casos nos quais pessoas tem seu caminho atrapalhado por uma energia externa, que causa desequilíbrio, geralmente denominada de “egun”.

Seja do ponto de vista biomédico, seja do religioso, é geralmente aceito que, para eficácia de um tratamento, são indispensáveis o apoio emocional do indivíduo que sofre e sua socialização na comunidade. A cura depende de fatores exógenos e endógenos. No primeiro tipo, trata-se de um discurso convincente – o que Csordas intitula como retórica - a partir do qual haverá uma ressignificação da experiência do indivíduo em situação de aflição.

No candomblé, o jogo de búzios pode ser pensado como um processo de ressignificação da experiência através da retórica. Naquele momento é necessário que o consulente identifique-se na narrativa do babalorixá ou ialorixá, para assim dar sentido a sua própria história de aflição. Na mesma medida, o indivíduo carrega as noções internalizadas de sua comunidade de referência, do que vem a ser “doença” e os critérios para alguém ser considerado “curado”.

4.5 Papel da universidade

Um tema que se destacou durante a pesquisa foi a demanda para a atuação da universidade mais próxima à comunidade e junto aos religiosos que fazem uso do epi, conforme podemos perceber na verbalização de Yemanjá a seguir:

Eu gostaria de pedir a Universidade, através dessa pesquisa, que fosse a campo, nos terreiros, não precisa ser na totalidade na cidade, mas que escolhessem alguns terreiros ou que chamasse no próprio campus pra dar umas palestras, fazer um workshop, como lá na Universidade Federal que peça do governo pra fazer algum tipo de programa que dê além dos incentivos, não em dinheiro, mas de material, porque a gente sabe que pode ser liberado, mas tinha que ter alguma coisa em relação a esse campo, a essa determinada função sobre a saúde nos terreiros e principalmente que desse

algumas explicações que a gente não sabe.

De maneira semelhante, Xangô faz uma observação:

Esse serviço que vocês estão fazendo é de suma importância para os terreiros, que deveria ser um alerta, uma aula, para todos os babalorixás. Porque se todos os babalorixás praticassem dessa forma, comungasse com um só pensamento, não só para a saúde dos seus, mas para sua própria saúde também. Seria muito importante para que todos comungassem do mesmo pensamento. Muito mais seguro em matéria de saúde. A saúde da gente em primeiro lugar. A gente sem saúde não é nada. A dora mãe de Santo está com a diabete muito avançada, porque hoje em dia toda doença, meu filho, se tratou a gente controla e aprende a conviver com ela, mas se não se controlar, ela por exemplo, perdeu a vista, teve desvio de retina, por causa da diabetes muito alta, e ela não sabia, isso é falta de que? De informação.

Essas falas nos remetem à necessidade de estreitamento dos laços entre a prática universitária voltadas à saúde e prevenção da aids e as práticas de cuidado desenvolvidas pelo povo de santo. A prática da extensão universitária, por exemplo, pode favorecer a ampliação e a reestruturação dos novos serviços nesse campo.

É de fundamental importância que sejam implementadas ações conjuntas entre os dois serviços, para o aprimoramento das práticas e saberes nessa área.

A extensão universitária, como reflexo de uma universidade cidadã, deve ser vista enquanto instrumento efetivo de mudança da sociedade, em direção à justiça social e ao aprofundamento da democracia, caminha ao lado do enfrentamento dos desafios da realidade brasileira (FORPROEX, 2011). Destacamos, dentre esses desafios, a ineficiência e ineficácia das políticas públicas voltadas para o acolhimento das diversidades religiosas e as diversas práticas de cuidado e saúde.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esse projeto se propôs a compreender a produção de sentidos e significados sobre práticas de cuidados em saúde produzidos por pais/mães de santo dentro dos rituais iniciatórios no *candomblé* de Ketu.

Os pais de santos mostraram ter concepções múltiplas acerca de cuidado em saúde, em especial se relacionada ao ritual de iniciação de Ketu. Dentre as diversas compreensões, eles concebem o cuidado como resultado de evolução histórica e intelectual da sociedade, dos pais de santo e das religiões de um modo geral. Para eles, é dever dos pais de santo ter conhecimento acerca dos cuidados necessários que possam garantir a saúde dos iniciados e de todos os religiosos que frequentam a *roça*. No que se refere à compreensão acerca do cuidado em pela religião os pais de santo compreendem a medicina e os cuidados naturais como práticas complementares que podem contribuir para o bem estar do ser humano, que também é compreendido nos seus aspectos físico e espiritual. Além disso, é necessário que as religiões de um modo geral tenham abertura para estabelecer o diálogo com as diversas instancias da sociedade, especialmente sobre as temáticas que são consideradas mais delicadas ou polêmicas.

É possível perceber ainda a ocorrência de dúvidas acerca da transmissão de doenças, como a Criptococose, tornando-se presente no discurso deles a necessidade de que a universidade possa ir até eles promover práticas de educação em saúde. Quanto ao contágio com o HIV/AIDS eles demonstram saber sobre o contágio, mas ainda apresentam dúvidas sobre esse processo e não domínio acerca da prevenção ao contágio.

Considera-se que as Instituições de Ensino superior e profissionais da saúde, principalmente que atuam no campo da saúde coletiva, devam preocupar-se com a implantação da educação em saúde, como medida de informação, prevenção e cuidado.

Quanto aos cuidados em saúde, considera-se que de maneira informal, eles foram aderindo às técnicas de biossegurança em busca do cuidado de si. No entanto, foi se constituindo de maneira informal sem seguir as normas que preconizam a biossegurança e sem saber se os materiais de Equipamentos de Proteção Individual – EPI são apropriados para as atividades que serão executadas.

Torna-se necessário um olhar para essas demandas, apontando a educação em saúde como possibilidade de esclarecimentos e promoção de troca de experiências para o cuidado em saúde entre: candomblecistas-profissionais da saúde-e/ou-universitários. Ressaltando a importância de uma conduta ética frente aos ritos e tradições, baseado no cuidado para não assumir uma conduta etnocêntrica durante a troca de saberes entre os atores envolvidos na educação em saúde.

Um aspecto que consideramos importante ressaltar é o fato que ainda é bastante incipiente a produção sobre os povos de santo na cidade de Manaus. essa fato representa o modo como essa população não encontra espaço de expressão de suas vivências, de sua cultura e não encontra legitimidade em suas práticas. No estado do Amazonas está localizada uma das casas de santo mais antigas do Brasil e não existe nenhuma pesquisa que tenha sido desenvolvida sobre essa casa e seus frequentadores ou seus fundadores. Uma casa com tamanha história representa uma patrimônio histórico do estado, símbolo da luta de resistência negra e das diversidades sexuais, que encontravam espaço de acolhimento nessa casa. É preciso que haja a valorização e atenção para tal riqueza.

REFERÊNCIAS

- BAPTISTA, J. R. C. **Amigos amigos, negócio à parte... Mas nem tanto assim:** uma abordagem preliminar sobre as relações entre clientela e saúde no candomblé. In: MANDARINO, Cristina de Souza; GOMBERG, Estélio (orgs). *Leituras Afro-Brasileiras: territórios, religiosidades e saúdes*. São Cristovão: UFS; UDFBA, 2009.
- BENISTE, José. **Dicionário Yorubá-Português / José Beniste**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.
- BOAES, Antonio. **RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS E ÉTICA ECOLÓGICA: ENSAIANDO APROXIMAÇÕES**. Revista Brasileira de História das Religiões. ANPUH, Ano III, n. 9, Jan. 2011.
- BOTELHO, João Bosco. **Historia da Medicina – da abstração à materialidade**. Manaus: Editora Valer, 2004.
- CAPUTO, Stella Guedes. **Educação nos Terreiros: e como a escola se relaciona com crianças de candomblé**. 1 ed.- Rio de Janeiro: Pallas, 2012.
- COSTA, Marco Antonio Ferreira da; COSTA, Maria de Fátima Barrozo da. **Educação em biossegurança:** contribuições pedagógicas para a formação profissional em saúde. *Ciênc. saúde coletiva*, Rio de Janeiro, v. 15, supl. 1, June 2010. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-81232010000700086&lng=en&nrm=iso. access on 02 Out. 2014.
- FERRETI, Mundicarmo. **Cura e Pajelança em Terreiros do Maranhão (Brasil)**. I Quaderni del CREAM, v.8, 2008.
- GOMES, Edlaine de Campos. **Doce de Cosme e Damião: Dar, Receber, ou não?** In: ____ (org.). *Dinâmicas Contemporâneas do Fenômeno Religioso*. Aparecida, SP: Idéias e Letras, 2009.
- GOMES, Joelma Cristina. **O Corpo Como Expressão Simbólica nos Rituais do: iniciação, transe e dança dos Orixás**. Universidade Católica de Goiás - Departamento de Filosofia e Teologia - Mestrado em Ciências da Religião. Goiânia, 2003.
- GUERRA, C. P. P.; SEIDL, E. M. F. **Crianças e adolescentes com HIV/Aids**. *Paideia*, 19(42), 59-65. Disponível em www.scielo.br/paideia. 2009. Acesso em 20 de Out de 2014.
- LESSA, S.; TONET, I. **A relação do Homem com a natureza**. Em: LESSA, S.; TONET, I. *Introdução à Filosofia de Marx*. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- LODY, Raul Giovanni da Motta. **Dicionário de Arte Sacra & técnicas Afro-brasileiras: 1407 verbetes**. Edição Ilustrada – Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

MACHADO, Virginia Campos. **Os sentidos atribuídos à promoção da alimentação saudável na escola por uma professora do ensino fundamental de Diamantina/MG.** Mestrado em Educação: psicologia da educação. PUC/SP, 2009.

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a Dádiva.** Portugal: Edições 70, 2008.

MELO, Norma Telles Correia. **Os sentidos e significados atribuídos por uma professora a sua prática bem como a proposta de educação inclusiva apresentada por uma escola da rede regular de ensino particular.** Mestrado em Educação: psicologia da educação. São Paulo: PUC/ SP, 2007.

MENEGHIN, Paolo. **Entre o medo da contaminação pelo HIV e as representações simbólicas da AIDS: o espectro do desespero contemporâneo.** Revista da Escola Enf. USP, v.30, n.3, p. 399-415, dez. 1996

MOREIRA, Tomaz de Aquino. **Criptococose: estudo clínico-epidemiológico, laboratorial e das variedades do fungo em 96 pacientes.** Revista da Sociedade Brasileira de Medicina Tropical 39(3):255-258, mai-jun, 2006.

MOTA, C.; LEITE, L. **Corporeidade e Saúde no Candomblé: Um Estudo Sobre Percepções e Práticas de Cuidado com o Corpo no Contexto Religioso.** Trabalho completo apresentado no XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais. UFBA, Salvador, 2011.

NAGOSKI, Rosemary. **Os sentidos e significados atribuídos por uma professora aos conhecimentos prévios de seus educandos em ciências naturais.** São Paulo: PUC/SP, 2008.

OLIVEIRA, Altair. **Elegem: iniciação no candomblé: feitura de Yawó, Ogán e Ekejí /Altair t'Ògun.** – 3 ed. – Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

PINHEIRO, Roseni. **Cuidado em Saúde.** Dicionário de educação profissional em saúde. Fundação Oswaldo Cruz: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio, 2009.

RIBEIRO, Helcion (coordenador). **AIDS: Do Preconceito à Solidariedade.** Edições Paulinas, São Paulo, 1990.

RIOS, Luis Felipe; ET ALL. **Axé, práticas corporais e Aids nas religiões africanistas do Recife, Brasil.** - Ciênc. saúde coletiva vol.18 no.12 Rio de Janeiro Dec. 2013

SANSI, Roger. **“Fazer o Santo”: dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras.** - Análise social - vol.: XLIV, 2009.

SANTOS, D. C. dos. **Religiões de matriz africana no Pará: entre a política e o ritual.** PARALELLUS, Recife, Ano 3, n. 5, jan./jun. 2012, p. 59-73.

SANTOS, N. A. C. **O Candomblé na Representação da Yalorixá.** Entrelaçando - Revista Eletrônica de Culturas e Educação. Caderno Temático: Educação e Africanidades. N. 4 p. 26-37, Ano 2, 2011.

SENA, Ana Cristina; MENEZES, Iris; VIEIRA, Luana Lima. **Informativo sobre a evolução dos tratamentos e políticas de saúde aplicados aos portadores de hiv.** São Paulo: ETEC Parque Santo Antônio- Centro Paula Souza, 2012.

SILVA, E. L. C. **Aids e Preconceito: Uma Abordagem Psicossocial.** Projeto de Pesquisa Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1991.

STRAUSS, Levi: **O Homem Nu.** Paris – França: Ed. Plon, 1971.

TEIXEIRA, E. S. **Um materialismo psicológico.** Viver mente e cérebro especial: Vigotski, (v. 2, pp. 22-29). São Paulo: Duetto Editorial, 2005.

VILLAS BOAS, M. J. V B. **Reciprocidade e Cuidado Coletivo:** Explorando o Universo da Família de Santo em Três Terreiros de Salvador, Ba. Trabalho completo apresentado no XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais. UFBA, Salvador, 2011.

ZUCCHI, E. M., PAIVA, V. F., FRANÇA JUNIOR, I. **Intervenções para Reduzir o Estigma da AIDS no Brasil:** Uma Revisão Crítica. Temas em Psicologia – 2013, Vol. 21, nº 3, p. 1067-1087.