



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
CURSO DE SERVIÇO SOCIAL**

THAMIRES VITÓRIA DE OLIVEIRA MENEZES

**O CORPO NEGRO SAGRADO: UM ESTUDO SOBRE A FEIRA
DE SAÚDE DO ILÊ ASÉ IYÁ NASSÔ OKÁ**

Salvador
2019

THAMIRES VITÓRIA DE OLIVEIRA MENEZES

**O CORPO NEGRO SAGRADO: UM ESTUDO SOBRE A FEIRA
DE SAÚDE DO ILÊ ASÉ IYÁ NASSÔ OKÁ**

Trabalho de conclusão de curso de graduação em Serviço Social, Instituto de Psicologia, Universidade Federal da Bahia, como requisito para obtenção do grau de Bacharela em Serviço Social.

Orientadora: Profa. Dra. Magali da Silva Almeida

Salvador
2019

THAMIRES VITÓRIA DE OLIVEIRA MENEZES

**O CORPO NEGRO SAGRADO: UM ESTUDO SOBRE A FEIRA
DE SAÚDE DO ILÊ ASÉ IYÁ NASSÔ OKÁ**

Trabalho de conclusão de curso apresentado como requisito parcial para
obtenção do grau de Bacharela em Serviço Social. Instituto de Psicologia.
Curso de Serviço Social da Universidade Federal da Bahia.

*nº

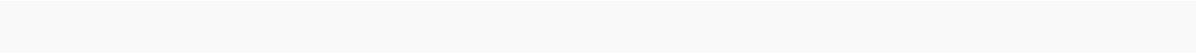
Salvador, 3 de julho de 2019.

Banca examinadora

Magali da Silva Almeida Orientadora _____
Doutora em Serviço Social pela Pontifícia Universidade Católica do Rio
de Janeiro, Brasil
Universidade Federal da Bahia

Diego Piedade _____
Mestre em Política Social pela Universidade de Brasília, Brasil
Universidade Federal da Bahia

Diosmar Marcelino de Santana Filho _____
Mestre em Geografia pela Universidade Federal da Bahia, Brasil
Universidade Federal da Bahia



À
Jane Rosana, minha amada mãe, que me ensinou
as artimanhas para sobreviver nesta sociedade.
Para você, mainha, amor da minha vida, toda a
minha gratidão!

AGRADECIMENTOS

Sozinha, com certeza, não conseguiria! Foram muitos braços que construíram comigo esse trabalho, palavras são insuficientes para expressar a minha gratidão, mas tentarei resumir.

Em primeiro lugar agradeço a Deus e aos meus Orixás por todos os espirituais auxílios, sem eles eu não seria! Adupé, minha mãe lansã, por toda grandeza concedida, a Xangô por toda diplomacia e a Obaluaiê pela saúde.

Aos meus ancestrais, avós Martinha e Raimundão (in memoriam), bisavó Selenita (in memoriam) e tia/mãe Elisangela (in memoriam) pela presença espiritual em todas as noites de estudos, escritas, leituras e fichamentos. A presença de vocês, para além de ser lembrada, foi sentida por mim.

A minha mãe por me mostrar todas as possibilidades de uma vida acadêmica e fazer com que eu me enxergasse nesse espaço. Saiba, minha, que esta conquista só foi possível por conta do seu incentivo e parceria. Sem a sua presença eu já teria desistido. Até porque, não há ninguém no mundo que seja tão parte de mim como você. Você é a minha certeza e insubstituível escolha. Minha jóia, minha pérola, meu ouro, meu ar. Tudo e muito mais. Obrigada!

A meu pai, parceiro, cúmplice, melhor amigo, insubstituível... Eu não conseguiria sem o seu apoio e incondicional amor. Se hoje estou tão certa da mulher que sou e escolhi ser, agradeço profundamente, todos os momentos em que o senhor, sabiamente, já dizia o quanto eu era grande. A nossa história (porque esta é mais sua que minha, até!) é fruto do nosso insuperável amor. E sobre esse amor, posso comparar ao céu, pois deste lugar onde estou nunca vi nada maior que ele! Sinceramente, muito obrigada! POR TUDO!

Aos meus irmãos, aos meus tios, tias, primos, primas, sobrinhas por todo carinho e confiança, vocês são luzes na minha caminhada. A Jaiane, Mateus e Jacqueline, pois as barras que vocês seguraram por mim nunca poderei esquecer!

Ao meu Égbé do Ilê Asé Ojise Olodumare (Casa do Mensageiro). Ao meu Babalorisá Rychelmy Esutobi por todos os meus espirituais auxílios.

Aos meus fies amigos que foram verdadeiro divisor de águas em minha vida. A Adriana, Jean, Lorena, Laís, Victor, Renata, Macário, Raphaella, Driele... Obrigada por todo o carinho e paciência.

As minhas amigas que estiveram nessa labuta acadêmica comigo, Jamile e Josiele que foram meus pilares neste processo. A Danila, Flávia, Adriele, Laila, Tarcia, Larissa, Talita e Jacielma, amigas que a UFBA me presenteou.

Aos meus campos de estágio que me possibilitaram ser uma profissional comprometida com o código meu código de ética : Programa Corra Pro Abraço e OGMOSA.

A Universidade Federal da Bahia, em especial ao colegiado de Serviço Social, as minhas mestras, servidores e colegas.

Um agradecimento especial a Professora Doutora Magali da Silva Almeida, por ter acreditado na minha escolha e me encorajado neste trabalho. Pela paciência, apoio e atenção, muito obrigada pró!! Mãe Oxum continue lhe fazendo próspera!

Ao terreiro Ilê Asé Iyá Nassô Oká em especial á Paula, por todos os auxílios e orientações!

A todos, Olorum Modupé!

MENEZES, Thamires Vitória de Oliveira. O corpo negro sagrado: um estudo sobre a feira de saúde da Casa Branca. 2019 – 73 f. il. Trabalho de Conclusão de Curso – Instituto de Psicologia, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2019.

RESUMO

Este trabalho é o resultado da pesquisa que analisou as atividades sociais referentes a promoção de política de saúde para a população negra realizada pelo Terreiro da Casa Branca, tendo como referência a Feira de Saúde. O trabalho monográfico tem o candomblé como elemento motriz, com o processo de manutenção e preservação da saúde dos corpos negros, a compreensão de seus espaços sagrados como promovedores de políticas integrativas, bem como as formas de resistência encontradas para garantir a experiência espiritual, histórica, cultural e terapêutica de seus féis. As concepções e experiências religiosas no candomblé são razões que, junto com o componente racial, são vivenciadas por sujeitos sociais individuais e coletivos a exemplo do usufruto e no acesso desigual aos direitos sociais. Na condição de objetivo geral, tem-se a pretensão de compreender as ações interventivas da Feira de Saúde do *Ilê Asé Iyá Nassô Oká* como estratégias de promoção de saúde para a população negra. Assim foi feita a análise da formação sócio histórica e a instituição do Candomblé no Brasil, apresentando a história e a cosmovisão do candomblé de *Ketu*, a análise a categoria corpo para o Candomblé de *Ketu* e sua complexidade e contribuição da Política Nacional de Saúde Integral da População Negra em defesa dos saberes do Candomblé. As questões que guiaram o presente estudo focalizado, primordialmente, sobre as ações estratégicas de promoção de saúde concebidas pelo Terreiro da Casa Branca, em forma de Feiras de Saúde, ações estas inseridas na cosmovisão particular e tradicional de um determinado grupo social que se constitui através de determinados rituais terapêuticos de natureza religiosa conforme as necessidades apresentadas, onde a saúde e o equilíbrio encontram-se relacionadas à integração e participação dos indivíduos neste espaço.

Palavras-chave: Corpo negro- Feira de saúde. Terreiro Casa Branca.

MENEZES, Thamires Vitória de Oliveira. The Sacred Black Body: A Study of the White House Health Fair. 2019– 73 f. yl. Course Conclusion Work - Institute of Psychology, Federal University of Bahia, Salvador, 2019.

ABSTRACT

This work is the result of the research that analyzed the social activities related to the promotion of health policy for the black population held by Terreiro da Casa Branca, with reference to the Health Fair. The monographic work has candomblé as the driving force, with the process of maintenance and preservation of the health of black bodies, the understanding of their sacred spaces as promoters of integrative policies, as well as the forms of resistance found to guarantee the spiritual, historical, cultural and therapeutic experience of their faithful. The religious conceptions and experiences in candomblé are reasons that, together with the racial component, are experienced by individual and collective social subjects such as usufruct and unequal access to social rights. As a general objective, the intention is to understand the intervention actions of the Ilê Asé Iáá Nassô Oká Health Fair as strategies to promote health for the black population. Thus the analysis of socio-historical formation and the institution of Candomblé in Brazil was presented, presenting the history and the worldview of the Candomblé de Ketu, the analysis of the body category for Candomblé de Ketu and its complexity and contribution of the National Policy of Integral Health Black population in defense of the knowledge of Candomblé. The questions that guided the present study focused primarily on the strategic health promotion actions conceived by the Terreiro da Casa Branca, in the form of Health Fairs, actions that are inserted in the private and traditional worldview of a determined social group that is constituted through of certain therapeutic rituals of a religious nature according to the needs presented, where health and balance are related to the integration and participation of individuals in this space.

Key words: Black body- Health Fair. Terreiro Casa Branca.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura	1	Barroquinha.....	24
Figura	2	Ilê Asé Iyá Nassô Oká no Engenho Velho da Federação.....	24
Figura	3	Vista da Praça de Oxum em 1981.....	25
Figura	4	Décima Quinta Feira de Saúde da Casa Branca.....	62
Figura	5	Décima Terceira Feira de Saúde da Casa Branca.....	63
Figura	6	Ações da Feira de Saúde da Casa Branca.....	63
Figura	7	Mesa temática da Feira de Saúde da Casa Branca.....	64

LISTA DE TABELAS

Tabela	1	Orixás e as representações da natureza.....	45
Tabela	2	Doenças relacionadas aos Orixás.....	52

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CF	Constituição Federal
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
OGMOSA	Órgão Gestor de Mão-de-Obra do Trabalho Portuário dos Portos de Salvador e Aratu
OMS	Organização Mundial da Saúde
OPAS	Organização Pan Americana da Saúde
PNSIPN	Política Nacional de Saúde Integral da População Negra
RENAFRO	Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde
SEPPIR	Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial
SUS	Sistema único de Saúde
UFBA	Universidade Federal da Bahia
UFMT	Universidade Federal de Mato Grosso
UNESCO	Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura
UNICEF	United Nations Children's Fund

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	13
1.1	MOTIVAÇÃO PESSOAL- BREVES NOTAS.....	13
1.2	A PESQUISA E SEU PERCURSO METODOLÓGICO.....	20
1.3	O CAMPO DE PESQUISA.....	22
2	FORMAÇÃO SÓCIO HISTÓRICA E A INSTITUIÇÃO DO CANDOMBLÉ NA BAHIA	27
2.1	ESCRAVISMO E O LUGAR DO NEGRO NA SOCIEDADE COLONIAL: UM DEBATE NECESSÁRIO SOBRE O RACISMO ESTRUTURAL.....	27
2.2	A COSMOVISÃO AFRO RELIGIOSA DO CANDOMBLÉ DE KETU.....	36
2.3	O CORPO E A RELAÇÃO SAÚDE — DOENÇA PARA O CANDOMBLÉ.....	47
3	A FEIRA DE SAÚDE DA CASA BRANCA EM DEFESA DA SAÚDE DA POPULAÇÃO NEGRA	54
3.1	POLÍTICAS PÚBLICAS E CANDOMBLÉ: A POLÍTICA NACIONAL DE SAÚDE DA POPULAÇÃO NEGRA.....	54
3.2	A FEIRA DE SAÚDE DA CASA BRANCA.....	60
4	CONDIDERAÇÕES FINAIS	65
5	REFERÊNCIAS	68
6	GLOSSÁRIO	73

1 INTRODUÇÃO

1.1 MOTIVAÇÃO PESSOAL: BREVES NOTAS

ÀGÒ, MOTÚNBÁ e MODÚPÉ.

Peço licença, peço a benção e agradeço.

Peço, humildemente, Àgò para escrever, na introdução deste trabalho, os percalços, as motivações e as trajetórias que me levaram a pesquisar a manutenção da saúde da população negra na perspectiva do candomblé¹, ousou, apenas neste momento, escrever em primeira pessoa.

O tema desta pesquisa refere-se às estratégias de manutenção da saúde da população negra através de ações no campo social do Candomblé de Salvador, em particular, o Candomblé de *Ketu* do *Ilê Asé Iyá Nassô Oká* e a Feira de Saúde promovida pelo mesmo.

Este tema escolhido para a minha monografia foi uma certeza durante todo o percurso de graduação e nunca mudou, o meu foco foi inabalável. Eu queria falar sobre Candomblé, qualquer que fosse a ótica. Apesar disso, as minhas relações com a temática foram alteradas até o momento em que firmei, descrevi e analisei este vigente trabalho.

Num determinado momento do percurso de construção do objeto, quis analisar a matrifocalidade, como determinação social das lideranças femininas do candomblé de Salvador. Estive por bastante tempo muito convicta de que havia feito a minha escolha de pesquisa. A transversalidade de raça e gênero permeava as minhas leituras. Porém, as o interesse pelo estudo da saúde e manutenção dos corpos da população negra no Candomblé, como tema de pesquisa, remonta duas trajetórias em minha formação acadêmica: uma religiosa e outra profissional. As duas se entretecem trazendo esta temática para o cerne da minha investigação acadêmica.

1 Religião de matriz africana que cultua as forças da natureza, os Orixás. Aprofundaremos ao longo deste trabalho esta discussão.

O ano de 2015, em minha vida, foi um verdadeiro divisor de águas. Por um lado, tinha acabado de ingressar nesta universidade, com a jovialidade dos meus 17 anos, no curso de Serviço Social que sempre me intrigou e encantou; por outro, e talvez o mais importante, estava vivendo a ruptura da minha juventude por conta de um acidente vascular cerebral que fez com que, de um dia pra noite (literalmente!), eu perdesse todo o meu papel de filha. Minha mãe no auge dos seus 56 anos havia perdido a fala e o movimento dos membros direitos do corpo. Até ali, eu não tinha outra referência, nem outro caos que não fosse ela. Vi-me perdida, em pedaços. Assumi a responsabilidade do cuidar, entendi naquele momento que amar vai além dos momentos de prazer. Minha mãe se tornou minha escolha e foi ali que me aproximei das práticas de saúde oriundas do Candomblé.

Eu já tinha visto muitas vezes, por minhas avós, alguns saberes ancestrais dentro de casa, mas nunca imaginei que o processo de cuidado fosse algo, ininterruptamente maior. Cada banho de folha que ela tomou, cada vela, cada reza, cada grão passado ao seu corpo, cada bolinho de farinha... Tudo nos fortificou! Foi aí que eu entendi que corpo e espírito comungam de um equilíbrio energético para funcionarem bem. Foi aí que eu tinha desconstruído tudo que sabia (ou achava que sabia) sobre Candomblé e Orixá, foi ali, entre internamentos, convulsões, choro e desespero que eu entendi a importância dos saberes oriundos do Candomblé.

Jamais existiu um caminho reto na construção deste trabalho, assim como não existiu uma trajetória linear na definição do foco a ser estudado. Os caminhos percorridos na construção deste trabalho muitas vezes pareceram tortuosos e em alguns momentos pude sentir as adversidades e as problemáticas derivadas da temática escolhida. Falar de Candomblé, para mim, é uma questão de ética, política e vivência, principalmente por não me colocar uma pesquisadora neutra e distanciada de meu “objeto” de pesquisa, pois

Em certo momento o negro era considerado objeto de estudo; mas a partir do momento em que ele mesmo se tornou pesquisador da sua própria realidade, isso, a meu ver, desbloqueia o conhecimento, pois ele, como vítima, pode sentir

certas coisas de dentro que o pesquisador de fora não pode sentir; assim, ele tem uma contribuição a dar. Por outro lado, também o envolvimento dele com a própria realidade pode criar um obstáculo que o pesquisador de fora pode perceber. Assim, a meu ver há uma colaboração em termos do desenvolvimento do conhecimento, e não vejo oposição entre sujeito e objeto. Lembro-me que há algum tempo algumas pessoas diziam que o negro não podia estudar a sua própria realidade, porque ele tem um envolvimento emocional, não pode tomar distância, não lhe é possível desenvolver a objetividade. Mas hoje essas questões, pelo menos na minha área, não se discutem mais; são questões ultrapassadas. A emoção e a emotividade são motivos de conhecimento, e não obstáculos. (MUNANGA, 1996, p. 216)

Conforme análise da escritora Conceição Evaristo, as autoras Soares e Machado (2017) reiteram a importância metodológica da escrevivência de mulheres negra e afirmam que

“é através da ‘escrevivência’ dessas mulheres que ela reconstrói e renegocia sua identidade de mulher negra e pobre. Marcada por formas de dominação que incluem separações, deslocamentos e desmembramentos, ela constrói através da escrita estratégias de reversão da condição lizada da mulher negra e modos alternativos de redefinição de suas identidades”. A escrevivência marcadamente carrega, assim, uma dimensão ética ao propiciar que a autora assuma o lugar de enunciação de um eu coletivo, de alguém que evoca, por meio de suas próprias narrativa e voz, a história de um “nós” compartilhado. Além disso, autoras reconhecem que essa metodologia coloca em perspectiva a dicotomia entre sujeito de pesquisa/pesquisadora, ao transformar discursos sobre mulheres negras em narrativas em primeira pessoa. (p.206-207)

Eu sou candomblecista², filha de *Orixá*. Na minha cabeça e no meu corpo, vivem as forças da natureza. Sou uma mulher, desde que me entendo por gente, de *Asé*. Nascida e criada sobre a proteção e orientação de mulheres que me doutrinaram para tal; Refiro-me aqui a minha bisavó Selé (*in memoriam*), minha avó Martinha (*in memoriam*) e minha mãe Jane, que antes mesmo do meu nascimento, já sentiam e previram a minha chegada.

Sou *Yawô*, nascida no *Ilê Asé Ojisé Olodumare* sobre as forças de *Exu* e as mãos do *Bababalorixá* Rychelmy. Eu sou de *Oyá* ou *lansã*, como é

2 Pessoa praticante de candomblé.

popularmente conhecida. Oyá é uma Deusa Africana, dona dos ventos, raios e trovões.

Judith Gleason (2006), em seu espetacular livro intitulado *Oyá: Um Louvor a Deusa Africana*, traz uma das definições da vivacidade desta Orixá, quando afirma que

A deusa Oyá, Orixá Oya, de origem africana, manifesta-se sob várias formas naturais: o vento, que poder ser agradável e refrescante, mas especialmente o vento forte, quase um furacão; o fogo, que regenera e tudo envolver, mas sobretudo o raio rápido, nervoso e com direção certa; O Rio Níger, mais especificamente a parte que corre em torno da ilha Jebba, a ilha de Oya, no Nupe, lugar de trânsito na saída do mundo iorubá, deste mundo para o próximo. Ela assume também a forma de búfalo africano que aprecia os charcos lamacentos. (p.11)

lansã é a altivez das mulheres, é a “protetora da liderança feminina” (GLEASON, 2006, p.12). Neste modelo de sociedade patriarcal, em que o sistema masculino impera e condicionam as mulheres a subalternidade, nós necessitamos, cada vez mais, da urgente presença de *lansã*, uma vez que “o que é essencial em Oya, no contexto cultural lorubá, é a sua recusa em permanecer fora dos enclaves de ideologia e controle social, há muito tempo apropriados pelos homens” (GLEASON, 2006, p. 12).

Ela é a insubmissão! E os seus legados foram plantados em mim, eu sou porque ela é! Como afirma Prandi (2007, p. 24) “Os humanos são apenas cópias esmaecidas dos orixás dos quais descendem.”

A minha cosmovisão, enquanto adepta do Candomblé de *Ketú*,³ me direciona a percorrer trajetos que dialogam com as vivências dos praticantes da religiosidade de origem africana em Salvador compreendendo que o corpo, para o Candomblé, é sagrado! A manutenção e preservação desses corpos, na experiência religiosa e profana, significa a preservação da casa do *Orixá*. Assim, podemos pensar que as problemáticas recorrentes á saúde da população negra

3 Tradição vivenciada ao culto de Òrìṣà. Nome que acabou juntando várias expressões religiosas de diferentes grupos africanos trazidos durante o período escravocrata. O significado da expressão será trabalhado ao longo do texto em outro momento.

e o precário acesso as políticas de saúde são oriundas do racismo que estrutura e modela a sociedade brasileira.

Identificando o universo que remontam acontecimentos relacionados à minha tradição, à minha família e à minha cultura religiosa, eis-me aqui, neste trabalho, potencializar os saberes de Terreiro que possibilitam estratégias de resistência à população negra, questionando os intocáveis valores biomédicos de saúde, entendendo que, Segundo Mello et al (2013)

O modelo biomédico de atenção à saúde isoladamente não é capaz de lidar com a complexidade dos problemas de saúde da população brasileira, além de não considerar as características locais de cada região de um país continental como o Brasil. A análise desse modelo produz um interesse maior do campo da saúde pela aplicação das ciências sociais como forma de se pensar a atenção integral ao paciente. A integralidade, princípio fundamental do Sistema Único de Saúde (SUS), busca conjugar conhecimentos biológicos, psicológicos, sociais e culturais na compreensão do processo saúde/doença. Sob a ótica das ciências sociais pode-se pensar o modelo biomédico a partir de outros modelos que não ele próprio. (p.1025)

Uma vez que o corpo negro foi consagrado como a “carne mais barata do mercado”, resultado de um processo de escravização de povos africanos por mais de 300 anos, as intercorrências das relações raciais ocupam todas as esferas sociais e não seriam diferentes no acesso as políticas públicas de saúde. Categorizaremos aqui corpo negro sob ótica da autora Isildinha Baptista Nogueira (1998), que afirma que a

rede de significações atribuiu ao corpo negro a significância daquilo que é indesejável, inaceitável, por contraste com o corpo branco, parâmetro da auto-representação dos indivíduos. Como diz Rodrigues, a cultura necessita do negativo, do que recusado, para poder instaurar, positivamente, o desejável. Tal processo inscreve os negros num paradigma de inferioridade em relação aos brancos (p. 46)

Assim, a questão motivadora desta pesquisa culmina nas práticas terapêuticas oriundas do Terreiro⁴ de Candomblé que garantem a manutenção da saúde dos corpos de toda a comunidade negra que vive ao seu entorno como

4 Espaços e organização social onde corre o culto de Orixas.

estratégias de resistência ao racismo e a precariedade no acesso á políticas de saúde.

O motivo de dar visibilidade e legitimidade a estas práxis é potencializar os saberes oriundos dos terreiros que vêm, desde o período escravagista, atuando fielmente no cuidado com a saúde da população negra onde se percebe o terreiro como espaço de aquilombamento⁵ e referências múltiplas para estes sujeitos, além de compreender o racismo e as relações raciais como fundamentais no processo de acesso á políticas de saúde.

Assim, este trabalho foi desenvolvido para investigar as estratégias de preservação da saúde da população negra, promovida pelos Terreiros de Candomblé, e apresentar a importância da mobilização e da promoção de ações estratégicas promotoras de saúde feitas por comunidades afro religiosas.

Nos estudos sobre o candomblé e as religiões de matriz africana, de modo geral, as abordagens específicas sobre o corpo estão, geralmente, relacionadas as interpretações sobre o ritual e as investigações acerca do transe. Prioriza-se também, compreender o corpo como base e comunicador da visão do *Égbe* (Família/grupo) e como morada do sagrado onde os *Orixás*, *Inquices* ou *Voduns*⁶ habitam.

A importância deste estudo é compreender as estratégias de promoção de saúde nos terreiros de candomblé como garantia de vida sobre a égide da cosmogonia afro-religiosa e suas especificidades. Além de compreender o candomblé como complexo urbano e discutir a realidade social dos terreiros, no que tange ao enfrentamento das expressões sociais urbanas e o acesso a políticas de saúde.

5 “Retomando uma definição marxista, essas comunidades sairiam de uma condição “em si”, para a conquista e redefinição de uma história “para si”. Tal movimento, nessa perspectiva, poderia ser entendido como o aquilombamento, que se gesta historicamente mediado pelas relações socioeconômicas, culturais e políticas e determinaria a tentativa de resistência dessas comunidades (e demais minorias) às estruturas dominantes. (FURTADO,2012)”

6 Esses termos na Bahia se equivalem. As divindades são designadas em ioruba pelo nome genérico de orixá, nos terreiros jeje, vodum e nos terreiros congo e angola, inquices. (LIMA, 2003) Ao longo deste texto foram utilizadas palavras ligadas à tradição lorubá para designar entidades, sacerdotes, praticantes do candomblé.

A saúde do corpo na sociedade, considerando os aspectos sociais como as expressões da questão social e o sistema capitalista, dentro das abordagens os corpo de candomblé são pouco discutidos, assim é importante considerar que a maioria dos estudos versam sobre o Candomblé a partir de uma noção estática na tradição religiosa, não levando em consideração os espaços sociais como substancias relevantes aos processos de construção e preservação dos mesmos.

Logo, é imprescindível que haja uma investigação sobre as ações sociais, promovidas pelos terreiros de Candomblé que geram impactos nas periferias urbanas que utiliza os espaços litúrgicos como espaços de promoção de cuidado e qualidade de vida, portanto, o terreiro de Candomblé serve como universo paralelo para emancipação social da população negra, é um espaço que ultrapassa as fronteiras espirituais. Gomberg (2011) afirma que

Para os adeptos e simpatizantes das religiões afrobrasileiras, a religião é, muitas vezes, percebida como um conjunto de práticas tidas como eficazes não só para explicar sua própria existência, como também para torná-la mais suportável frente a questões de várias ordens, o que inclui a manutenção da saúde física e espiritual e sua recuperação quando se instalam as doenças.(GOMBERG, 2011, p. 7)

Diante disso, o presente trabalho se estrutura em quatro capítulos com o intuito de apreender as temáticas abordadas acima. No primeiro capítulo serão apresentados os percursos metodológicos e a apresentação do Ilê Asé Iyá Nassô Oká como campo de pesquisa, introduzindo a(o)leitora na estrutura do TCC.

No segundo capítulo serão analisados os processos históricos da constituição do Candomblé na Bahia, bem como as representações sociais da população negra que se estruturaram através do racismo e sobre as concepções da cosmovisão do Candomblé de Ketu acerca dos processos saúde-doença. Também serão analisadas as interações entre os espaços dos Terreiros e a agenda de políticas públicas para a promoção da saúde da população negra.

O terceiro capítulo trata especificamente a Feira de saúde do Ilê Asé Iyá Nassô e de sua constituição como espaço religioso e social, de suas interações

com a cidade e estratégias de preservação e de legitimidade social em defesa da saúde da população negra e da correlação do Candomblé com as políticas de saúde, com análise da Política de Saúde Integral da População negra.

O quarto capítulo faz considerações finais referentes as reflexões levantadas nesta pesquisa, respondendo a prerrogativa inicial e ampliando horizontes estratégicos de resistência a promoção de saúde oriunda dos Terreiros.

1.2 A PESQUISA E SEU PERCURSO METODOLÓGICO

“O método é a alma da teoria”

(MINAYO, 2001)

Levando em consideração que as concepções e experiências religiosas também são razões que, junto com o componente racial, chocam nas desigualdades sociais vivenciadas por sujeitos e grupos de sujeitos, tal como no usufruto de direitos, este trabalho monográfico tem o candomblé como elemento motriz, juntamente com o processo de manutenção e preservação da saúde dos corpos negros e a compreensão de seus espaços sagrados como promovedores de políticas integrativas para a comunidade, bem como as formas de resistência encontradas para garantir a experiência espiritual, histórica, cultural e terapêutica.

Na condição de problema de pesquisa, interroga-se: Quais as expressões de resistência cultural e religiosa da comunidade do *Ilê Asé Iyá Nassô Oká* frente promoção e preservação de saúde?

Como hipóteses de pesquisa, buscar-se analisar se o racismo e a desigualdade social interferem na saúde da população negra e se há estratégias de preservação através do Candomblé.

Na condição de objetivo geral, tem-se a pretensão de compreender as ações interventivas da Feira de Saúde do *Ilê Asé Iyá Nassô Oká* como estratégias de promoção de saúde para a população negra.

Enquanto objetivos específicos, aponta-se (I) analisar a formação sócio histórica e a instituição do Candomblé no Brasil; (II) apresentar, em revisão de

literatura, a história e a cosmovisão do candomblé de *Ketu*; (III) analisar a categoria corpo para o Candomblé de *Ketu* e sua complexidade; (IV) identificar a contribuição da Política Nacional de Saúde Integral da População Negra em defesa dos saberes do Candomblé; (V) realizar levantamento documental e fotográfico das Feiras de Saúde da Casa Branca.

Compreendemos como metodologia a trajetória, as reflexões e as práticas exercidas na abordagem da realidade. Neste sentido, a metodologia ocupa um espaço central no interior das teorias.

Com o objetivo de se ter, “uma compreensão profunda de certos fenômenos sociais apoiados no pressuposto da maior relevância do aspecto subjetivo da ação social” (GOLDENBERG, 2000, p. 49), este trabalho deve ser compreendido enquanto uma pesquisa exploratória qualitativa.

Nele, foi realizado uma revisão bibliográfica sobre os seguintes temas: escravidão, racismo, candomblé, políticas de saúde, SUS, Políticas de saúde da população negra e feiras de saúde. Tal movimento visou a ampliar o estudo teórico.

Como o delineamento feito leva em consideração aspectos culturais e a relevância do tema para a comunidade escolhida, deve o trabalho ser considerado um estudo de caso. Toda a construção desse trabalho foi embasada na adoção de um saber localizado (HARAWAY, 1995).

A revisão bibliográfica dispõe ao pesquisador a possibilidade de desenvolver a sua pesquisa a partir de livros, teses, dissertações e etc., como afirma Gil (2008 p. 50) “pesquisa bibliográfica é desenvolvida a partir de material já elaborado constituído principalmente de livros e artigos científicos”.

A pesquisa bibliográfica pode ser independente ou servir como mecanismo para a pesquisa exploratória e explicativa, como versa Cervo, Bervian e da Silva (2007, p.61), a pesquisa bibliográfica “constitui o procedimento básico para os estudos monográficos, pelos quais se busca o domínio do estado da arte sobre determinado tema.”. Assim, a pesquisa bibliográfica permite que o pesquisador entre em contato com o tema de sua pesquisa\intervenção de maneira mais sistematizada.

A pesquisa exploratória permite uma familiaridade entre o pesquisador e o tema a ser investigado. É a busca das respostas que motivaram os objetivos da pesquisa, como afirma Gil (2007),

Este tipo de pesquisa tem como objetivo proporcionar maior familiaridade com o problema, com vistas a torná-lo mais explícito ou a construir hipóteses. A grande maioria dessas pesquisas envolve: (a) levantamento bibliográfico; (b) entrevistas com pessoas que tiveram experiências práticas com o problema pesquisado; e (c) análise de exemplos que estimulem a compreensão. Essas pesquisas podem ser classificadas como: pesquisa bibliográfica e estudo de caso. (p. 41)

Dentro o processo de interação com o tema, fez-se a pesquisa explicativa baseada em referências teóricas que fundamentam a tese e lhe dão valor, Segundo Gil (2007 p. 45) “este tipo de pesquisa preocupa-se em identificar os fatores que determinam ou que contribuem para a ocorrência dos fenômenos”.

1.3 O CAMPO DE PESQUISA

O campo de pesquisa escolhido para tratarmos neste trabalho foi o Ilê *Asé Iyá Nassô Oká*, popularmente conhecido como Terreiro da Casa Branca que está localizado na cidade de Salvador, atualmente na região do Engenho Velho de Federação. “O ILÊ AXÉ IYÁ NASSÔ OKÁ, TERREIRO DA CASA BRANCA DO ENGENHO VELHO, é tradicionalmente considerado, nos meios populares, o mais antigo templo afro-brasileiro ainda em funcionamento” (SERRA, 2008, p. 1)

O Terreiro da casa branca foi fundado na 1830 como afirma Ordep Serra (2008, p. 1) que, escreveu um laudo antropológico sobre o Ilê *Asé Iyá Nassô Oká*, assim, conforme Serra (2008, p. 3) “as raízes místicas do Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho o ligam de maneira muito especial com as antigas cidades africanas (iorubanas) de Oió e de Ketu”. De acordo com os registros orais e documentais existentes o Terreiro da Casa Branca é o templo mais antigo de Salvador e o primeiro a ser registrado no país

Ilê *Axé Iyá Nassô Oká*, nome dado a este templo sagrado, reporta à sua fundadora, conhecida como *Iyá Nassô*, Serra (2008), identifica a *Iyá Nassô* como

epônima do candomblé do Engenho Velho como uma africana liberta, nagô, que tomou o nome de Francisca da Silva no Brasil, aqui permaneceu por décadas e retornou a sua terra natal em 1837; documentos encontrados nos arquivos baianos parecem alentar esta hipótese. Tudo indica que Iyá Nassô e seu grupo de culto já eram atuantes nos começos do século XIX, tendo provavelmente ocupado diferentes espaços na cidade do Salvador, antes de estabelecer seu Ilê Orixá na Barroquinha. Ilê Orixá significa “santuário de orixá”; esta designação tanto pode ser usada para indicar o mesmo que Ilê Axé como para indicar os santuários individuais de diferentes orixás num terreiro. A palavra egbé (também grafada ebé e assim pronunciada pelo povo-de-santo baiano) é outro termo nagô incorporado ao dialeto dos terreiros da Bahia. Conforme a entendem seus usuários, significa “sociedade”, “associação”, “comunidade”. (p. 2)

O Ilê Asé Iyá Nassô Oká é considerado matriz de culto à tradição iorubana no Brasil, muitos terreiros no país descendem desta casa matriz, entre eles os terreiros do Gantois e do Axé Opô Afonjá, por conta disso o Ilê Axé Iyá Nassô Oká foi intitulado pelo poeta Francisco Alvim como “a mãe de todas as casas”. (SERRA, 2008, p. 6). O terreiro instalou-se inicialmente na região da Barroquinha, no Centro Histórico de Salvador. O bairro da Barroquinha foi muito importante para o candomblé no Brasil, dali surgiram os primeiros terreiros da Bahia, ainda no período escravagista, assim

Nas primeiras décadas do século XIX a Barroquinha foi se tornando um bairro de população predominantemente negro-mestiça. A Rua da Lama, certamente por ser mais discreta, chegou a ser um point importante em meados do século, além de abrigar o candomblé nagô, contava com uma pequena mesquita e um clube malê. Várias personalidades importantes no universo afro-baiano residiam ou estabeleceram no bairro, ou nas suas cercanias, seus pequenos negócios. A Barroquinha daquela época era um reduto cultural africano na cidade da Bahia. (SILVEIRA, 2006, p. 80)

Figura 1 - Barroquinha



Fonte: Instituto de Radiofusão Educativa da Bahia – IRDEB (<http://www.irdeb.ba.gov.br/multicultura/?p=5345>)

No século XIX, a população negra que ocupava a Barroquinha foi deslocada para outros bairros de Salvador, devido um projeto de reurbanização da cidade onde obrigou os negros a migrarem para as zonas rurais e periféricas da cidade. Por estes fatores o terreiro hoje se encontra, no bairro do Engenho Velho da Federação.

Figura 2 - Ilê Asé Iyá Nassô Oká no Engenho Velho da Federação



Fonte: Instituto de Radiofusão Educativa da Bahia – IRDEB (<http://www.irdeb.ba.gov.br/multicultura/?p=5345>)

A extensão territorial do Terreiro Casa Branca está destrinchada entre a Praça de Oxum, onde localiza-se o monumento Barco de Oxum, o Barracão, a cozinha e outros espaços, como aponta Serra (2008)

salão de festas públicas, a clausura, a cozinha sagrada e alguns dos principais sacrários, além de celas residenciais,

uma sala-refeitório onde são comungadas as oferendas alimentares, nas grandes festas públicas, um vestuário onde os iniciados em transe se paramentam e outros anexos. Este edifício é geralmente designado como barracão e compreende tanto dependências dedicadas a usos prático-domésticos como a usos religiosos. Além dos sacrários e nichos incluídos no interior do barracão, há outros que constituem pequenos prédios independentes, chamados (também) de ilê orixá. (p. 10).

Figura 3 - Vista da Praça de Oxum em 1981



Fonte: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN)

É importante destacar que toda a área do terreiro é sagrada, uma vez que simboliza diversas representações religiosas para os seus adeptos e toda a comunidade ao seu entorno.

Além de ser um espaço de preservação e culto ao Orixá, o Terreiro Casa Branca é promovedor de diversas ações integrativas que atuam como políticas públicas na garantia da sociabilização da população negra soteropolitana, deste modo, esta pesquisa buscou analisar os impactos que as Feiras de Saúde da Casa Branca, iniciadas em 2003, no que diz respeito as estratégias de saúde dos corpos negros, uma vez que

[...] as religiões afro-brasileiras possuem um modelo de cuidado e atenção à saúde que tem repercussão na melhoria da qualidade de vida dos adeptos e da comunidade do entorno. Os terreiros reúnem um repertório simbólico e real de alternativas de informação/educação/ atendimento na prática de lidar com a saúde e com a educação, podendo tornar-se importante

instrumento estratégico para o enfrentamento de várias doenças e para a promoção da saúde (SILVA, 2007, p. 177).

Por esta razão, o Ilê Asé Iyá Nassô Oká, foi o espaço escolhido para a investigação desta monografia, sendo ele, ora tempo religioso, ora espaço de multifuncionalidade na promoção de política de saúde, confirmando a preposição que afirma que “os terreiros são importantes agências de saúde, núcleos de uma ação social que repercute sobre segmentos consideráveis da sociedade” (SERRA, PECHINE, PECHINE, 2010, p. 166)

2 FORMAÇÃO SÓCIO HISTÓRICA E A INSTITUIÇÃO DO CANDOMBLÉ NO BRASIL

*Por mais que você corra, irmão
pra sua guerra vão nem se lixar.
Esse é o xis da questão,
já viu eles chorar pela cor do orixá?
E os camburão o que são?
Negreiros a retraficar.
Favela ainda é senzala, Jão!
Bomba relógio prestes a estourar!
O tempero do mar foi lágrima de preto,
papo reto, como esqueletos de outro dialeto.
Só desafeto, vida de inseto, imundo!
Indenização? Fama de vagabundo.
Nação sem teto, Angola, Ketu, Congo, Soweto
a cor de Eto'o, maioria nos gueto.
Monstro sequestro, capta-tês, rapta.
Violência se adapta, um dia ela volta pu cêis
tipo campos de concentração, prantos em vão.
Quis vida digna, estigma, indignação.
O trabalho liberta ou não?!"
(EMICIDA)*

2.1 ESCRAVISMO E O LUGAR DO NEGRO NA SOCIEDADE COLONIAL: UM DEBATE NECESSÁRIO SOBRE O RACISMO ESTRUTURAL

Neste capítulo abordamos a escravidão, seus irreparáveis males, seu tráfico pelo Atlântico e suas inúmeras contribuições para a formação social da figura do negro brasileiro para compreendermos as nuances e expressões do racismo estrutural.

Sobre perspectiva do pensamento social do sociólogo e historiador Clóvis Moura através de Ana Paula Procópio da Silva (2017), a formação e estruturação racial do pensamento social brasileiro através da obra literária “A história do negro brasileiro” nos faz compreender que

Um dos pressupostos de nosso estudo é que as classes sociais não são definidas unicamente pelas posições que os sujeitos ocupam na sociedade, do ponto de vista estrito das relações de trabalho. Pois, são determinantes também as relações culturais,

o conjunto de ideias e valores que organizam e dão sentido às determinações concretas da realidade. Isso significa que as classes não nascem prontas, se constituem relacionalmente pela interação, pela luta por seus interesses comuns. No caso brasileiro, a exemplo de outros países latino-americanos, os processos coloniais, o modo de produção escravista e os abolicionismos com poucos direitos são condicionantes estruturais e incidem no reconhecimento das diversas dimensões político-culturais presentes na constituição do proletariado nacional. (SILVA, 2017, p. 36)

Assim, é fundamental que comecemos a nossa discussão apontando os fatores sociais que implicam no racismo sofrido pela população negra e o ostracismo dos seus costumes, da sua cultura e de suas tradições religiosas na sociedade brasileira. Precisamos compreender o contexto histórico de sociabilização destes sujeitos e dos mesmos em grupos.

Sabe-se que a colonização do Brasil por Portugal se deu através de um processo escravagista, caracterizado pela mão de obra de negros africanos, paramentado pela violência física, psicologia e moral, que durou mais de trezentos anos. Como afirma Moura,

A escravidão brasileira foi tão brutal, desumana e violenta como todos os tipos de escravidão. O senhor, com a mão-de-obra baratíssima produzida pelo escravo, não sentia necessidade de muda o *status quo*. O sistema escravista também o envolvia ideologicamente, travando-lhe a capacidade de raciocinar em termos do *devoir*. Como diz muito bem K. Mannehein [Ideologia e Utopia, 1929] “a mentalidade conservadora, como tal, não tem utopia. Idealmente está, por sua própria estrutura em perfeita harmonia com a realidade que, temporariamente, ela domina. Carece de todos esses reflexos e iluminações do processo histórico que provém de um impulso progressivo. (1977, p. 82)

As relações comerciais entre o Brasil e o continente africano, por intermédio do colonizador português, sucederam num abundante tráfico de africanos escravizados entre o século XVI e XIX.

O tráfico negreiro, portanto, consistiu no sequestro forçado de milhões de vidas, e foi, indubitavelmente, a maior extradição não consentida de um incomensurável contingente de pessoas na história da humanidade, inaugurando o pioneirismo lusitano nesse tipo de comércio. (ALMEIDA, 2014, p.142)

Populações africanas foram dizimadas assim como as suas perspectivas e representações sócias em suas comunidades. Para a colônia portuguesa foram trazidos reis, rainhas, príncipes, princesas, plebeus entre outros. Não houve distinção. Pierre Verger (2002) estabeleceu os fluxos do tráfico de africanos escravizados na Bahia em quatro ciclos, são eles:

- 1° - O ciclo da Guiné durante a segunda metade do século XVI;
 - 2° - O ciclo de Angola e do Congo no Século XVII;
 - 3° - O ciclo da Costa da Mina durante os três primeiros quartos do século XVIII;
 - 4° - O ciclo da Bahia de Benin entre 1770 e 1850, estando incluído aí o período do tráfico clandestino.
- A chegada dos daomeanos, chamados jejes no Brasil, fez-se durante os dois últimos períodos. A dos nagô-iorubás corresponde sobretudo ao último. (p. 25)

Estes ciclos, sistematizados pelo autor, dizem respeito aos portos de embarque do tráfico de escravos que quando chegavam ao Brasil eram categorizados através deste mesmo sistema. Eram “os Angola”, “os Congo”, os de Guiné entre outros, logo

Depois da incerta e terrível viagem chegavam os africanos aos portos do Brasil. Eram retirados dos porões e repartidos aos lotes independentemente de serem ou não da mesma região, parentes, pais, mães filhos ou não. Não se dava importância a estes fatos, era como se eles não tivessem alma, sentimento, amor ou fossem insensíveis a dor, a fome, aos maus tratos. (LIMA, 2010, p. 8)

O africano escravizado era considerado uma mercadoria, uma demonstração de poder para os senhores que os compravam, onde quem mais possuísse esbanjava e ostentava maiores riquezas. E como mercadorias, estes, perderam a sua identidade, a sua religiosidade e as suas referências culturais. Eles eram renomeados com categorias que atendiam as necessidades mercadológicas da colônia portuguesa, assim

Os senhores nomeavam os africanos que eram comprados e passavam a ser mercadoria, da seguinte maneira. Os que não entendiam, não falavam português e desconheciam os costumes da terra, eram considerados os boçais. Os que aprendiam a língua portuguesa, os costumes da nova terra e desempenhavam as funções que lhe eram determinadas eram chamados de ladinos. Os que nasciam no Brasil e tinham o

português como sua primeira língua falada e se comportavam dentro dos padrões portugueses, diante de seus donos, eram chamados de crioulos. (LIMA, 2012, p. 9)

Os navios negreiros transportavam não só os africanos escravizados, mas também as suas culturas, religiões e visões do mundo.

Os navios negreiros transportaram através do Atlântico, durante mais de 350 anos, não apenas o contingente de cativos destinados aos trabalhos de mineração, dos canaviais, das plantações de fumo localizadas no Novo Mundo, como também a sua personalidade, a sua maneira de ser e de se comportar, as suas crenças. (VERGER, 2002. p. 35)

O que os colonizadores portugueses encontraram para naturalizar a escravidão foi a catequização dos negros africanos. Utilizavam o “poder” da igreja católica para conformar a situação em que os escravizados encontravam-se para fazer com que eles acreditassem em um Deus desconhecido, a fim de obter uma futura “salvação” e um falso perdão pela condição a qual foram designados. O cristianismo serviu como apaziguador e controlador dos negros africanizados. “Ao pregar o conformismo, ao eternizar a escravidão, o cristianismo foi utilizado como um eficiente mecanismo de controle social.” (PEREGALLI, 2001, p.21). Desde a chegada a colônia Portuguesa os escravos foram proibidos de professar sua fé, exaltar a sua cultura ou praticar qualquer um dos seus costumes. A liberdade religiosa para a população negra era inexistente. O catolicismo predominava e toda a nação era, por obrigatoriedade, cristã.

Da descoberta do Brasil em 1500 até a primeira Constituição Federal de 1891, a religião dominante era o catolicismo e, todos aqueles que pertencessem à sociedade brasileira deveriam ser católicos. O catolicismo romano estava no auge, dominando o mundo e influenciando governos, e no Brasil não foi diferente pois, o Estado e a Igreja eram aliados políticos. (SANTOS, NEVES e GOUVEIA, 2009, p. 2.)

Os autores versam sobre o poder da Igreja católica nas diretrizes da colônia Portuguesa. Toda e qualquer manifestação religiosa, que não fosse o catolicismo, era repreendida e exterminada. É impossível pensarmos em liberdade de culto neste período.

Como visto, a maior preocupação do clero no período Brasil - Colonial, era exterminar todo e qualquer grupo religioso que não observasse a doutrina ensinada pelos supostos sucessores do Apóstolo Pedro, ficando os Sacerdotes Romanos incumbidos de torturar, apedrejar, desonrar, humilhar e até mesmo matar aqueles que seguissem outra denominação religiosa no território brasileiro até porque, a hegemonia católica não poderia em hipótese alguma ser quebrada. (SANTOS, NEVES e GOUVEIA, 2009, p. 4.)

Conforme Silva (2003), os africanos foram escravizados porque eram pessoas que representavam série biologia comum aos animais, coisas e mercadorias que, visceralmente, eram considerados objetos de propriedade dos seres humanos, indivíduos pensantes e hegemônicos, os brancos. O negro não era considerado pessoa, tão pouco um cidadão. Seu regimento era o de utensílio, o que o impossibilitou de tornar-se indivíduo, portanto

Durante séculos de escravidão, a perversidade do regime escravista materializou-se na forma como o corpo negro era visto e tratado. A diferença impressa nesse mesmo corpo pela cor da pele e pelos demais sinais diacríticos serviu como mais um argumento para justificar a colonização e encobrir intencionalidades econômicas e políticas. Foi a comparação dos sinais do corpo negro (como o nariz, a boca, a cor da pele e o tipo de cabelo) com os do branco europeu e colonizador que, naquele contexto, serviu de argumento para a formulação de um padrão de beleza e de fealdade que nos persegue até os dias atuais. (GOMES, 2002, p. 42)

Mas, é de suma importância destacar que a cultura religiosa dos africanos serviu como uma das formas de resistência à repressão dos colonizadores. O culto as divindades africanas era (e é) uma forma de enfrentamento as imposições sofridas, significam uma afirmação identitária e um resgate simbólico com a cultura e o continente africano.

Quando negros e negras foram trazidos para o Brasil trouxeram consigo elementos de sua cultura, um deles foi a religião, se tornaram aqui a partir do sincretismo religioso, religião afro-brasileira, genericamente conhecido como candomblé. A execução de seus cultos aqui no Brasil ia além da prática de sua religiosidade, era uma forma de resistência a opressão sofrida pelo sistema escravocrata. Como tantas outras expressões negras, as religiões afro-brasileiras são alvo de discriminado e de forte preconceito. Considerando que até a metade do século XX o povo de santo ainda era perseguido pela polícia no Brasil e seus cultos proibidos, cai por terra a idéia de democracia racial

no Brasil, se negros e negras não podem manifestar sua religião, era considerada inferior por ser de preto. (LIMA, 2014. p. 5.)

Assim, podemos pensar que a religiosidade africana auxiliou a reestruturação e tradições culturais e religiosas da população negra na diáspora. Se ponderarmos o candomblé enquanto instituição religiosa, deveremos levar em consideração a sua estrutura. Não existe uma única descrição etimológica para a palavra Candomblé, mas podemos destacar que

ela deriva da junção do termo quimbundo candombe (dança com atabaques) com o termo ioruba ilê (casa) ou candomblé: significa, portanto, casa de dança com atabaques. (CUNHA, 2002. p. 23)

Diante do processo de abolição do regime escravocrata, em 1850, com a promulgação da Lei Eusébio de Queiroz o tráfico de escravos foi proibido e a comercialização dos negros africanos entrou em declínio. Dentre os marcos abolicionistas deste período destaca-se a libertação prévia das mulheres negras porque "(...) é fato que, no geral, mulheres tinham mais condições de se tornarem livres" (FARIA, 2007, p 107). Estas que foram fundamentais no processo de resgate cultural e religioso da população negra na diáspora.

A necessidade de consolidação social das mulheres nos espaços públicos, como forma de sobrevivência, possibilitou-lhes "meios que lhe permitissem viver em liberdade. Estes fatores influenciaram a centralidade da mulher no candomblé." (LIMA, 2014. p. 8.). Diferente das religiões pentecostais, o candomblé, no Brasil, consolidou-se e é liderado por mulheres. E essa hegemonia feminina é viva até os dias de hoje. Em resumo,

A nossa religião, na África é comandada por homens, no Brasil se deu o inverso, porque aqui as mulheres foram as primeiras a conseguir as alforrias. Quando elas conseguiam as alforrias, elas já se tornavam comerciantes (...). A partir daí, elas conseguiam a alforria e a independência econômica primeiro do que os homens (...) Aí houve essa troca, as mulheres vão e formam os primeiros candomblés, porque a maioria era tudo sacerdotisa ou iniciada na religião dos antepassados dos orixás divinizados - e com a escravidão eles tinham que fazer mil peripécias, às vezes até faziam um samba, os senhores de engenho pensavam que era um samba, mas na verdade eles estavam louvando os orixás - aí essas velhas, que ficaram três famosas na Bahia foram Iyanassô, Adetá e Iyagalá. Adetá faleceu, Iyagalá voltou para a África e Iyanassô permaneceu no Engenho da Casa Branca, no

Engenho Velho, em Salvador. Dessa casa matriz, aí vocês já sabem a história né, surgiram as principais casas de Salvador, que regem soberanas: o Gantois, o Afonjá e a Casa Branca (Entrevista com mãe de santo do candomblé, 04/04/2008).” (BASTOS, 2009. p.157-158)

O que sabemos, em registro, é que o primeiro candomblé do Brasil foi fundado por mulheres, e na religiosidade africana a mulher “parece ocupar uma posição de maior destaque em comparação às outras religiões.” (BASTOS, 2009. p. 156).

De acordo com Verger (1981), o Candomblé no Brasil teria fundado a partir de várias mulheres enérgicas e voluntariosas, originárias de Ketu, antigas escravas libertas que “(...) teriam tomado a iniciativa de criar um terreiro de candomblé chamado Yιά Omi Axé Airá Intilé” (SILVEIRA, 2006, p.391)

Mas estas conquistas não se deram de maneira branda e pacífica. As mulheres negras travaram lutas e são, até hoje, símbolos de resistência, além de serem responsáveis por toda a consolidação e preservação da cultura religiosa africana no Brasil, mesmo estando sempre em escória nas categorizações sociais, pois “Na ‘ordem das bicadas’ neste país, a mulher negra ocupa a última posição. Ela é duplamente discriminada: enquanto mulher e enquanto negra”. (SAFFIOTI, 1987).

Portanto, nem com a promulgação da Lei Eusébio de Queiroz e assinatura da abolição da escravatura pela Princesa Isabel a abolição do regime escravocrata da população negra não deu conta da sociabilidade dos indivíduos na diáspora. Sabe-se que todo o processo de estratificação social do Brasil deu-se de forma desigual, intolerante e não inclusiva, como afirma Fernandes (1978)

(...) a sociedade brasileira largou o negro ao seu próprio destino, deitando sobre seus ombros a responsabilidade de reeducar-se e de transformar-se para corresponder aos novos padrões e ideais de homem, criados pelo advento do trabalho livre, do regime republicano e capitalista. (p. 20)

Florestan Fernandes, em sua afirmação, identifica a gênese da marginalização social e do racismo estrutural a qual condicionou a população negra desde a época da abolição da escravatura e apontou as transformações sociais que impossibilitaram a inserção, desta população, na sociedade

brasileira no período de pós-abolição. Porém, de acordo com as reflexões de Silva (2017) em diálogo com as teorias de Ianni (1966) podemos compreender que a ausência de políticas de sociabilização da população negra foi um projeto estatal no período pós-abolicionista.

Por esta razão, devemos compreender que “se por um lado a história do negro brasileiro, após a Abolição da escravatura em 1888 é a história da sua proletarização, por outro lado, é a história do próprio processo de formação do capitalismo no Brasil.” (SILVA, 2017, p.73)

Em consequência desse remoto processo histórico, resultado da desumanização dos africanos escravizados, foi concebido um entrave à formação social do negro no Brasil, uma vez que a trajetória de três séculos do regime escravocrata tenha sido uma condicionante nesse processo.

O negro carrega aos ombros as marcas do processo da colonização brasileira, que se estratificou no imaginário social impedindo a construção da sua individualidade identitária na medida em que trava as suas identificação nas relações sociais, como afirma Nogueira (1998) assim

Esse processo de desumanização pelo qual passou o negro tem como consequência, conforme aponte, bloquear o processo de constituição da individualização, na medida em que bloqueia a possibilidade de identificação com os outros nas relações sociais. A única esfera de identificação possível seria com os outros negros, todos identificados entre si e pela exterioridade social como não-indivíduos sociais, porque “coisas”, “peças”, “mercadorias” possuídas por aqueles que, estes sim, eram indivíduos na sociedade. (p. 35)

A sociabilidade do negro foi associada a uma alusão paradigmática que norteia e da validade a normatividade hegemônica do embranquecimento e servem como forma de ascensão e aceitação social. Ou seja, sentir-se livre era ser branco, heterossexual e cristão. Ter pele clara, cabelos lisos e os famigerados “traços finos” são sinônimos de aceitação e pertencimento, até os dias de hoje. Deste modo, pode-se afirmar que, por conta disto, a população negra, escravizada e completamente fora dos padrões sociais impostos foi a todo tempo demonizada e socialmente exilada, logo

A consequência disso é que o negro, no seu processo de tentar se constituir como indivíduo social, desenvolveu um horror a se

identificar com seus iguais, pois estes representam, para ele, o retorno de um sentido insuportável, que tenta recalcar: a gênese histórico-social de sua condição de negro, que o remete ao estatuto de “peça”, em primeiro lugar; ao estatuto de “lumpem”, em segundo lugar. Como resposta, o negro desenvolve uma identificação fantasmática com a classe dominante, cujo emblema é o ideal imaginário da brancura. (NOGUEIRA, 1998, p. 37)

Se analisarmos os processos de sociabilidade da população negra no período pós-abolicionista, compreendendo os fenômenos raciais existentes podemos, afirmar que a categoria Raça e Racismo permeiam todas as relações sociais desta categoria. De acordo com as ponderações de Munanga (2003),

Podemos observa que o conceito de raça tal como o empregamos hoje, nada tem de biológico. É um conceito carregado de ideologia, pois como todas as ideologias, ele esconde uma coisa não proclamada: a relação de poder e de dominação. A raça, sempre apresentada como categoria biológica, isto é natural, é de fato uma categoria etnosemântica. De outro modo, o campo semântico do conceito de raça é determinado pela estrutura global da sociedade e pelas relações de poder que a governam (p.6).

E sobre racismo, conforme Munanga (2003)

o racismo seria teoricamente uma ideologia essencialista que postula a divisão da humanidade em grandes grupos chamados raças contrastadas que têm características físicas hereditárias comuns, sendo estas últimas suportes das características psicológicas, morais, intelectuais e estéticas e se situam numa escala de valores desiguais. Visto deste ponto de vista, o racismo é uma crença na existência das raças naturalmente hierarquizadas pela relação intrínseca entre o físico e o moral, o físico e o intelecto, o físico e o cultural. O racista cria a raça no sentido sociológico, ou seja, a raça no imaginário do racista não é exclusivamente um grupo definido pelos traços físicos. A raça na cabeça dele é um grupo social com traços culturais, lingüísticos, religiosos, etc. que ele considera naturalmente inferiores ao grupo a qual ele pertence. De outro modo, o racismo é essa tendência que consiste em considerar que as características intelectuais e morais de um dado grupo, são conseqüências diretas de suas características físicas ou biológicas. (p. 7-8)

Por esses fatores afirmamos que o racismo estrutura e condiciona a população negra a subalternidade e interiorização social. O racismo é o que delimita a sociabilidade desses indivíduos na sociedade. Porém, não é

incomum que a tentativa de embraquecimento esteja imbricada nesse processo, pois, as representações imagéticas da branquitude é o referencial de ascensão e aceitabilidade, logo

O racismo [...] leva o sujeito negro a desejar, invejar e projetar um futuro identificatório antagônico em relação à realidade de seu corpo e de sua história étnica e pessoal. Todo ideal identificatório do negro converte-se, desta maneira, num ideal de retorno ao passado, onde ele poderia ter sido branco, ou na projeção de um futuro, onde seu corpo e identidade negros deverão desaparecer. (COSTA, 1984, p. 5)

A representação social da população negra esta atrelada ao imaginário hegemônico como representações marginais a um sistema que foi previamente estabelecido. O racismo que se estruturou na sociedade e é o que condiciona a população negra, os seus costumes, a sua cultura e a sua religião as violências diversas. Logo, podemos compreender que as estruturas sociais são o principal fator da hegemonia racista na qual vivemos e por conta disso podemos compreender o racismo como um estruturante das relações sociais do Brasil.

Assim, nas sociedades de normalização, em que o Estado opera preferencialmente na esteira de um projeto de manutenção da vida, é o racismo que vai sustentar a produção da morte. A partir das distinções de tipo biológico que atravessam a população será possível ao Estado recrutar os indivíduos a serem eliminados, numa perspectiva que garante a manutenção de uma sociedade pura e saudável. Dentro do esquema assumido pela modernidade, o racismo passa a ser a condição para o direito de matar, daí toda a sua centralidade para o funcionamento do Estado. (FLAUZINO, 2006, p. 99)

Assim, o corpo negro é o que estamos sinalizando aqui e toda a sua relação de dominação por conta do sistema dicotômico de opressor e oprimido produzido pelo racismo.

2.2 A COSMOVISÃO DO CANDOMBLÉ DE KETU E A PROMOÇÃO DO CUIDADO NO TERREIRO

*“F’ara imóra o, f’ara imóra.
Olúwo araketu wúre, f’ara imóra!”*

*“Com o corpo nos abraçamos e pedimos a bênção.
Povo de Ketu, abraçai-vos, uni-vos!”*

De acordo com Verger (1981) e Bastide (2001) o candomblé é uma expressão religiosa resultante da organização de variadas perspectivas de mundo e oriundas de diversas etnias africanas que foram trazidas para o Brasil.

Posto que a etimologia da palavra “candomblé” seja diversa, o Novo dicionário banto do Brasil, de Nei Lopes (2003, p. 62) o define como “casa de negros”. Na obra, do autor Roger Bastide intitulado “O Candomblé da Bahia”, de 2000, afirma-se que a palavra candomblé significa

[...] tanto o lugar como as festas rituais de origem africana que ali se celebram regularmente – no Recife fala-se “xangô”. Esse território – esse terreiro – não é apenas uma extensão sagrada entre outras, mas também a base invisível de uma atividade física e mental que associa todos os sentidos do corpo e todos os modos de expressão – gestualidade, mensagem sonora, odores, perfumes, ritmo do tambor, a “música do transe” [...]. Uma linguagem sem escrita. [...] uma metafísica em gestação na qual o transe ou a possessão são apenas palavras que os observadores estrangeiros dão às suas metamorfoses (BASTIDE, 2001, p. 341).

O candomblé é uma religião com vasta diversidade ritual e mística, a qual foi fundamentada pela oralidade e pela multiplicidade de simbólica existente derivadas de divergentes nações e culturas africanas. Sobre nação, compreende-se que é a “denominação do conjunto de rituais trazidos pelos grupos de negros africanos vindos como escravos para o Brasil e que determinaram os diversos tipos de candomblés” (CACCIATORE 1977, p.178).

A diversidade populacional dos povos africanos em diáspora, como citado anteriormente, provocou a pluralidade de costumes e culturas que influenciaram a formação do Candomblé no Brasil. Por este motivo, os candomblés, em plural, pertencem a nações e permanecem, portanto, através de tradições distintas, são elas: Angola, Congo, Jêje, Nagô, Keto e Ijexá. A nação, por sua vez corresponde a uma denominação religiosa, essas divisões na Bahia se correspondem, porém

é fácil ver que a categoria nação encerra, também, uma referência étnica: os nomes que identificam as nações do candomblé são ou funcionam como etnônimos, que se referem a grupos africanos. Esses nomes não correspondem

necessariamente a sociedades ou povos bem distintos; muitas vezes são um tanto vagos, ou remetem a classificações elaboradas na diáspora. (SERRA, 2007, p. 74)

De acordo com Esútobi (2018)

O candomblé, uma religião de formação iniciática, evoca uma tradição de vivência, de procedência linear, onde cada família tem seus ritos, costumes, segredos e tradições. Existe sempre um ponto de partida, que serve como norteador, que caracteriza o modo de ser de determinada casa de santo, comumente chamada de “raiz”. É feita por laços familiares, não só consangüíneos, mas, principalmente, de uma família mítica composta pelos antepassados e pelos presentes, que através da iniciação se tornam filhos espirituais da comunidade. (p. 31)

As divindades são designadas nos terreiros Ketu pelo nome de *Orixá*, nos terreiros *Jêje* por *Vodun* e nos terreiros Congo e Angola, *Inquices*. (LIMA, 2003).

Em vista disso, as nações se diferem através de cânticos, idiomas, vestuários, nomenclatura das divindades e diversas particularidades ritualísticas que correspondem à pluralidade religiosa dos povos africanos, Como Afirma Bastide, (2001, p. 29) quando identifica que as diversidades do culto do Candomblé se da “pela maneira de tocar o tambor (seja com a mão, seja com varetas), pela música, pelo idioma dos cânticos, pelas vestes litúrgicas, algumas vezes pelos nomes das divindades, e enfim por certos traços do ritual”

Esta pesquisa utilizou as referências, expressões, nomenclaturas e visões de mundo oriundas dos povos Iorubás ou Nagô, que hoje formam a nação de Ketu, com culto á Orixá.

No Brasil, as influências do candomblé de Ketu são predominantes e mais numerosas. Isso se relaciona com o fato do povo nagô ter sido o último a ser introduzidos na diáspora através do processo de escravização. Pierre Verger (1990) afirma que isso é resultante de um processo de maior escravização da população descendente de Ketu no Brasil, nos fazendo compreender que

[...] pela vinda recente e maciça desse povo, e a resistência às influências culturais de seus donos viria da presença, entre os Iorubás, de numerosos prisioneiros de guerra advindos de classe social elevada, além de sacerdotes conscientes do valor de suas instituições e firmemente ligados aos preceitos de sua religião. (p. 10)

Verger (1987) afirma que a predominância da cultura e tradição lorubana na Bahia são

“[...] explicadas pelas guerras entre Daomé e Yorubá, e o conseqüente enfraquecimento deste último no princípio do século XIX. A cidade de Ketu, mais exposta á incursão do Daomé, tocada e assolada por guerras seguidas, viu seus habitantes vendidos aos negreiros da Costa. Numerosos sacerdotes de orixás foram, assim, levados dessa região para a Bahia, ainda no fim do tráfico de escravos. Elementos das diversas nações iroubanas e daomeanas vizinhas de Ketu, e representadas em minoria na Bahia, juntaram-se aos recém-chegados que tinham conhecimentos mais profundos do ritual de sua religião. É por isso que a palavra ketu ganhou na Bahia entre os descendentes de africanos, o sentido de reunião, acordo, grupo” (VERGER, 1990, p.67)

Para Bastide (2001, p. 29) “a influência dos iorubás domina sem contestação o conjunto das seitas africanas, impondo seus deuses, a estrutura de suas cerimônias e sua metafísica aos daomeanos, aos bantos”. As configurações que o candomblé assumiu no Brasil são consideradas as essenciais para o reagrupamento de africanos escravizados. Para além de ser uma comunidade religiosa, o Candomblé serviu (e serve) como mantedor da cultura e da cosmovisão da população negra. Deste modo, afirmamos que o processo de cosmovisão refere-se a maneira de ser e se perceber na sociedade. Segundo Geisler (2002) cosmovisão é

Modo pelo qual a pessoa vê ou interpreta a realidade. A palavra alemã é weltanschau-ung, que significa um ‘mundo e uma visão da vida’, ou ‘um paradigma’. É a estrutura por meio da qual a pessoa entende os dados da vida. Uma cosmovisão influencia muito a maneira em que a pessoa vê Deus, origens, mal, natureza humana, valores e destino.(GEISLER, 2002. p.188)

A religiosidade africana estrutura as relações do homem com o universo e articula as suas maneiras de ser e se perceber no mundo, portanto “na maioria dos casos, aderir a uma religião também significa mudar muitas concepções sobre o mundo, a vida e a morte” (PRANDI, 2005, p. 22-23).

As doutrinas, as normas, os dogmas, os costumes e as tradições religiosas contribuem para a formação dos indivíduos em sociedade, podemos pensar que uma pessoa de candomblé, conhecida popularmente como “filho de

santo”, se apresenta ao mundo social de acordo com a sua formação religiosa. O exemplo disso pode-se observar as roupas tradicionalmente brancas usadas nas sextas-feiras, os fios de conta nos pescoços, as cabeças envoltas por *ojás* e etc.

Porém, para além de representações imagéticas e estéticas, os filhos de santo acabam multiplicando os saberes e as tradições vividas dentro do terreiro para todo o âmbito social. E a cosmovisão é nada mais que um reflexo das diretrizes que constituem um terreiro, em resumo, Segundo Braga (1995)

O Candomblé não representa tão somente um complexo sistema de crenças alimentados de comportamento religioso de seus membros. Ele constitui, na essência, uma comunidade detentora de uma diversificada herança cultural africana que pela sua dinâmica interna é geradora permanente de valores éticos e comportamentais que enriquecem, particularizam e imprimem sua marca no patrimônio cultural do país. E, diferentemente de outras formações religiosas, o candomblé é uma fonte permanente de gestação de valores e de promoção sociocultural que se sobrepõe à dimensão cultural-religiosa strictu sensu, plasmando os contornos da identidade do negro no Brasil. Neste sentido, o Candomblé deve ser entendido como conjunto mais amplo que envolve, para além dos compromissos religiosos, uma filosofia de vida, uma maneira especial de interação do homem consigo mesmo e com os elementos essenciais da natureza, essa última, na concepção dos afro-brasileiros, uma expressão da sacralidade que envolve e toma conta de todas as coisas. (p 71)

De acordo com as análises de Sodré (2002) e Barros (200) existem três estruturas que fundamentam as diretrizes religiosas do candomblé, são elas: (I) o seu resgate a ancestralidade e referências identitárias africanas, (II) a sua relação com a natureza, o que gera um movimento de coletividade societária, e (III) os espirituais auxílios, ou energia, oriundo de forças da natureza- Axé⁷ - que foram necessários no processo de manutenção e consolidação da identidade negra na diáspora. Em síntese, os pilares que fundamentam e solidificam as tradições do candomblé são a ancestralidade, a natureza e o Axé.

⁷ Energia motriz no culto á Orixá, (...) “é o princípio de realização que constitui o universo e tudo o que existe; poder sobrenatural, força propulsora que permite que a existência seja, isto é, que advenha (...). Cf. Segundo Muniz Sodré e Luiz Felipe de Lima, 1996.

O referencial ancestral na comunidade de Terreiro⁸ é o que garante a preservação e aprendizado no culto. O valor dado a ancestralidade e a hierarquia entre “mais velhos” e “mais novos” são imprescindíveis no processo de vivência dentro dessas comunidades. Uma vez que as mesmas seviram (e servem) como espaços de “reterritorialização” e compartilhamento de saberes oriundos do continente africano para uma população que foi arrancada das suas terras de origem, que tiveram os seus costumes e crenças desvalidadas e perdeu a sua humanidade. Logo, a preservação das tradições religiosas possibilitou a conservação das culturas oriundas da África, deste modo

(...) ficou para os membros de uma civilização desprovida de território físico a possibilidade de se “reterritorializar” na diáspora através de um patrimônio simbólico consubstanciado no saber vinculado ao culto dos muitos deuses, à institucionalização das festas, das dramatizações dançadas e das formas musicais. É o egbé, a comunidade litúrgica, o terreiro, que aparece na primeira metade do século dezenove (...) como a base físico-cultural dessa patrimonialização (SODRÉ, 2002, p. 153).

A ancestralidade, para o Candomblé de Ketu está imbricada com os “mais velhos”, que categorizaremos aqui como pessoas que são detentoras de poder, dentro da hierarquia religiosa do Candomblé, por terem mais saberes, deste modo, a ancestralidade caminha junto com a senioridade, como afirma Eugênio (2012)

Nos terreiros de Candomblé existem categorias específicas de hierarquia e poder, entre elas a dos “mais velhos”, que é, sem sombra de dúvidas, a de maior prestígio, afinal, trata-se de uma religião calcada nos princípios de senioridade e ancestralidade, na qual a idade, como fator preponderante na aquisição de conhecimento, torna-se sinônimo de autoridade e força. No dizer dos Candomblés tradicionais “idade é posto”. Sendo assim, o lugar ocupado por alguém na hierarquia dos terreiros, isto é, o seu cargo, pode variar em seu grau de dignidade conforme a idade do postulante, o que, na prática, significa que quanto mais velho, mais alta e prestigiada a função de uma sacerdotisa ou sacerdote. Esta idade, no entanto, não está relacionada apenas ao tempo cronológico, apesar de tratar-se de um importante

⁸ Comunidades de terreiro são os espaços onde as famílias de santo cultuam a tradição de orixá na tradição Ketu. As comunidades- terreiros “desenvolvem diversos cultos, ligados à religião tradicional africana: o culto às folhas- a Ossain; o culto aos ancestrais- de Egungun; o culto de Ifá- representação de Orumilá, orixá da Sabedoria, o senhor do destino (odu); o culto aos orixás”p.77. Cf. Helena Theodoro, 1996.

indicador a ser considerado na compreensão da velhice. O Candomblé é uma religião iniciática, logo, o dito tradicional também se refere ao tempo de iniciação, inferindo que todo o aprendizado adquirido ao longo dos anos, bem como a memória, as vivências e todos os saberes transmitidos pelos “mais velhos” são determinantes na construção da autoridade e na manutenção do poder. Valorizar a experiência e o conhecimento dos mais velhos é algo comum em diversas culturas, mas no Candomblé idade é ainda sinônimo de saber. Portanto, numa religião de transmissão oral, com fundamentos que remontam a um passado longínquo e com rituais tão particulares, se idade e saber não caminharem juntos não há poder que se estabeleça. (p. 14-15)

A ancestralidade também é responsável por modular uma maneira de ser e estar no mundo, por conta disso, o candomblé seria uma recriação do continente africano no Brasil, fazendo com que o negro reinvente a cultura e a ancestralidade (raízes) fincadas no outro lado do Atlântico. Além de possibilitar a construção de uma vida comunitária pautada no respeito à hierarquia, no compartilhamento entre os indivíduos, na preservação da natureza e nas vivências no território, chamada, em lorubá de *Égbé*⁹, ou popularmente como “famílias de santo”¹⁰. A ancestralidade é o provedor de autonomia política e lições da coletividade negra, deste modo, O *Égbé*, segundo Barros (2000) é

(...) o verdadeiro lugar de onde provém o axé (...). A força, axé, proveniente do somatório de todas as forças daqueles que compõem a comunidade, como também o axé do lugar, emanado de todas as forças, coletivas e individuais, contidas no conjunto das construções que compõem o terreiro (p.36)

A associação do homem com a natureza é uma fator de grande importância na cosmovisão africana. Nesse conjunto sistemático todos os princípios e elementos da natureza são sagrados, inclusive o corpo que é a casa do Orixá e por onde o mesmo se profere através do transe.

No modelo africano, as árvores, as casas, as ervas, os animais, os homens, compõem uma totalidade, que hoje os valores de acumulação capitalista e as formas produtivistas do mundo procuram fragmentar. Sobre um espaço totalizado assenta-se o terreiro negro brasileiro (SODRÉ, 2002, p. 142)

⁹ Termo em loruba que significa comunidade; C.f site (<http://arutuboigbo.blogspot.com/p/glossario-yoruba.html>)

¹⁰ Família de Santo é um termo usado no candomblé e nas religiões afro-brasileiras, que significa família pautada no parentesco engendrado na iniciação ritual (LIMA, 2003; SILVA, 2005)

Esse princípio de correlação com a natureza está atrelado com outro fator fundamental dessa sistemática – o Axé. Segundo Prandi (1991)

Axé é força vital, energia, princípio da vida, força sagrada dos orixás. Axé é o nome que se dá às partes dos animais que contêm essas forças da natureza viva, que também estão nas folhas, sementes e nos frutos sagrados. Axé é benção, cumprimento, votos de boa-sorte e sinônimo de Amém. Axé é poder. (...) Axé é carisma; é sabedoria nas coisas-do-santo, é senioridade. Axé se tem, se usa, se gasta, se repõe, se acumula. Axé é origem, é a raiz que vem dos antepassados (...). Axé se ganha e se perde. (...) é ter legitimidade junto ao povo-de-santo” (p.156)

. Também, compreende-se que “A noção de equilíbrio entre o espírito, o corpo e a vida social está ligada, fundamentalmente, à noção de axé” (AMARAL, 2002, p 12). De acordo com as considerações de Santos (1988), compreendemos que

Axé é a força que assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer e o devir. Sem Axé, a existência estaria paralisada, desprovida de toda possibilidade de realização. É o princípio que torna possível o processo vital. (p.39)

Prandi (1996) afirma que “Axé é carisma, é sabedoria nas coisas-do-santo, é senioridade” (p.5). Logo, compreendemos que nenhum destes pilares de consolidação e caracterização da religiosidade de matrizes africanas estão heterogêneos uns aos outros. A ancestralidade está para a comunidade assim como os processos ritualísticos que promovem o equilíbrio energético geram Axé. Desta forma, todos os elementos estão imbricados de maneira congruente nos processo de vivencia em *Égbé* formando ciclos contínuos de aprendizado e cuidado.

Para o candomblé o surgimento do universo foi criado através de um Deus supremo, conhecido em Ketu como *Olorum*, que deu vida aos Orixás conforme as mutações e forças da natureza, para que o mundo então, desta maneira em que conhecemos hoje, com água, ar, terra e fogo, pudesse ser criado. Os Orixás representam os elementos essenciais da natureza, a qual, se da origem a tudo que existe.

Das centenas de divindades locais e regionais africanas, restou um pequeno grupo que resume os elementos essenciais da natureza e da vida humana, segundo os mitos mais divulgados. Olórum criou Ifá (o destino), Obatalá (o céu) e Ododua (a terra). Obatalá e Ododua tiveram dois filhos: Iemanjá (o mar) e Oxalá (a luz do céu). Estes dois, a Grande Mãe e o Grande Pai, geraram quase todos os orixás que governam o mundo: Exu, Ogum, Xangô, Oxossi, Ossaim, Oxum, Iansã e Obá. Da união de Xangô com Iansã nasceu Ibeji; de Oxum e Oxossi nasceu Logunedê. Oxalá também se casou com Nanã, que gerou Omolu, Euá, Iroco e Oxumarê (GASPAR, 2004, p. 65)

Segundo Bastide (2001), os Orixás

[...] constituem forças da natureza, fazem chover, reinam sobre a água doce, ou representam uma atividade sociológica bem determinada, a caça, a metalurgia; não são, pois, adorados apenas pelos descendentes, membros do clã, mas ainda por todos os que necessitam de seu apoio – camponeses que desejam boas colheitas, pescadores, ferreiros. Esses dois caracteres não são contraditórios. (p. 153)

A organização dos cultos aos Orixás no continente africano é divergente da organização do candomblé na diáspora. A grande distinção refere-se ao fato de que as celebrações aos Orixás, em África, ocorrem de maneira individual, correspondendo cada divindade a uma determinada tribo ou região. Já na diáspora, por conta dos antecedentes do processo escravagista, o culto a Orixá se deu de maneira múltipla, assim

O próprio Candomblé surge no Brasil como produto da reinvenção, afinal, lançou mão de vários cultos, rituais e divindades africanas para compor sua identidade, manter e restabelecer seus laços e vínculos com sua terra de origem, com sua raiz (EUGÊNIO, 2012, p. 25)

Sabe-se que as expressões da religiosidade africanas no Brasil se deram de modo fracionado daqueles existentes nas terras de origem, desta forma Bastide (2001) salienta que,

“os clãs africanos desaparecem na confusão das misturadas etnias, no caos das relações sexuais. A escravidão destrói a sociedade tribal, o regime das grandes senzalas mistura raças e clãs.” (p. 154)

Enquanto simbologia essencial da natureza do culto a *Orixá* no Brasil, especificamente na tradição de *Ketu*, ocorre de acordo com a representação a seguir

Tabela 1: Orixás e as representações da natureza

ORIXÁS	ELEMENTOS / REPRESENTAÇÕES DA NATUREZA.
<i>Exú</i>	Fogo e terra; sexualidade e comunicação.
<i>Ogun</i>	Terra, estradas, Fogo, ferro, minério metalurgia
<i>Oxossi</i>	Terra, florestas e campos cultiváveis; Caça, agricultura, alimentação e fartura.
<i>Ossain</i>	Floresta e Plantas selvagens; Terra; folhas e ervas.
<i>Obaluiê</i>	Terra, fogo e sol; Doenças epidêmicas, saúde, vida e morte.
<i>Oxumarê</i>	Céu e terra; Riqueza, vida longa, ciclos, movimentos constantes.
<i>Irokô</i>	Árvore/tronco; Ancestralidade
<i>Xangô</i>	Fogo, grandes chamas, raios, formações rochosas; Poder estatal, justiça, questões jurídicas.
<i>Logun edé</i>	Terra, floresta e água de rios e cachoeiras; Riqueza, fartura e beleza.
<i>Iansã</i>	Ar em movimento, qualquer tipo de vento, fogo, tempestades, ventanias, raios e morte.
<i>Oxun</i>	Água Doce, rios, cachoeiras, nascentes e lagoas; Amor, riqueza, fecundidade, gestação e maternidade
<i>Iemanjá</i>	Águas doces que correm para o mar, águas do mar; Inteligência, maternidade, saúde mental e psicológica
<i>Obá</i>	Fogo e Águas Revoltas; Amor e sucesso profissional.
<i>Nanã</i>	Terra, água, lodo; Vida, morte, saúde e maternidade.
<i>Ewá</i>	Florestas, céu rosado, astros e estrelas, mata virgem; Beleza, vidência, criatividade, possibilidades.
<i>Ibeji</i>	Nascimento e Infância; Tudo que se inicia e nasce.
<i>Oxalá</i>	Atmosfera e céu; poder procriador masculino, criação, vida e morte

Fonte: Adaptado das exemplificações de Verger (2002, p. 91-163)

O detalhamento e a leitura dos significados das divindades africanas tornam-se indispensáveis, uma vez que, segundo Bastide “não basta descrever os ritos ou citar os nomes das divindades; é preciso também compreender o significado dos mitos ou dos ritos.” (2001, p. 22)

Por esta razão, de acordo com Mota e Trad (2011),

O candomblé é uma religião com um vasto potencial simbólico, com estreita ligação com o universo sagrado da música, da dança e outras técnicas corporais, além de guardar segredos do uso de plantas e ervas medicinais. Assim como ocorre em outras religiões, significados acerca da doença, da morte e de outros infortúnios, bem como um conjunto de hábitos e práticas ligadas ao corpo e à saúde são produzidos ou difundidos através de seus preceitos e rituais. (p. 327)

Dentro do território de Candomblé, onde se entende que todo o ambiente em que o Terreiro é localizado possui simbologias sagradas, existe uma série de metodologias integrativas da comunidade que proporcionam, sobre todas as óticas, o cuidado e o respeito à individualidade humana. Os Terreiros, *Casas, Ilês, Abaçás, Roças*¹¹, segundo Sodré (1988), é a principal forma social do negro no Brasil, lugar de diversidade existencial, cultural e de potência social.

Há, em todas as práticas religiosas uma concepção de equilíbrio que perpassa pelos pilares do cuidado, por esta razão, todos os ritos têm por objetivo propiciar o equilíbrio dos indivíduos no que diz respeito aos âmbitos corpóreos, sociais e espirituais, logo, “a noção de equilíbrio entre o espírito, o corpo e a vida social está ligada, fundamentalmente, à noção de axé” (AMARAL, 2002, p.19)

O acolhimento nos Terreiros é o que promove a religiosidade e o fortalecimento da comunidade, são nesses espaços que a população negra encontra amparo e subsídios para as diversas expressões da questão social, racial e espiritual. De acordo com Gomberg (2008)

Acolher, sentir-se parte de um grupo através de atividades litúrgicas e sociais concebe ao indivíduo de origem negra sentimentos de pertença, de auto-estima que, na sua maioria, distintos da sociedade mais ampla e integrando subjetividades

11 Sinônimo do termo Terreiro, utilizado neste trabalho

individuais e coletivas, atualizam e re-atualizam a memória e a identidade social através de suas percepções, do plano simbólico, das afetividades e materialidades contidos na dança, no canto, nas “comidas de santo” e na rede de solidariedade de relações interpessoais estabelecidas. (p. 102)

E por esta razão, compreendemos que o sagrado proporciona aos seus membros e a toda a comunidade auxílios tanto no plano espiritual como nas relações sociais concretas. Para Verger (1997) o candomblé é um

pequeno mundo cheio de tradições, onde as questões de etiqueta, de direitos, fundamentadas sobre o valor dos nascimentos espirituais, de primazias, de gradação nas formas elaboradas de saudações, de prosternações, de ajoelamentos são observadas, discutidas e criticadas apaixonadamente; neste mundo onde o beija-mão, as curvaturas, as diferentes inclinações da cabeça, as mãos ligeiramente balançadas em gestos abençoadores representam um papel minucioso e docilmente praticado (VERGER, 1997b: 30).

Assim, para além de religiosidade, o candomblé é a conservação da vida e da cultura africana, pois, instalar, nesta diáspora, o culto a *Orixá*, é a certeza da grandiosidade dos povos que se proliferaram nas terras mais inférteis referentes à abdicação do seu próprio eu e da subjugação social das suas tradições e costumes.

2.3 O CORPO E A RELAÇÃO SAÚDE - DOENÇA PARA O CANDOMBLÉ

Para compreendermos a importância do corpo e seus atributos na relação com a religiosidade africana, precisamos compreender como acontece a sua formação. De acordo com a tradição nagô e de acordo com a narrativa de um dos *Itans*¹² de criação do universo, segundo Silva (2015)

Olodumare, deus supremo, incumbiu Oxalá de criar o homem para habitar o mundo. Sabedor de tamanha responsabilidade, Oxalá tratou de convocar todos os outros orixás para ajudá-lo nessa difícil tarefa. Assim, cada orixá trouxe a ele um determinado elemento para a confecção do corpo humano, contudo, nenhum dos materiais trazidos se mostrou adequado: o ferro de Ogum era rígido demais, a água de Oxum não se

12 O termo em iorubá que define os mitos e as histórias culturais e religiosas; cf site (<http://arutuboigbo.blogspot.com/p/glossario-yoruba.html>)

permitia modelar e assim por diante. Então Ikú (a morte) entregou a Oxalá uma mistura de terra e água. Oxalá achou a mistura perfeita para modelar o corpo. Depois de moldado com o barro, ainda foi necessário leva-lo ao fogo para que secasse e se tornasse firme. Oxalá, orgulhoso de sua criação, apresentou o corpo pronto para Olodumare, mas o grande deus não ficou plenamente satisfeito com o resultado, pois o corpo era inerte; então soprou em suas narinas o emi, o sopro divino que anima a matéria, o ar. Assim Olodumare criou a vida e como recompensa pelo bom trabalho deu a Oxalá o título de pai de todos os seres humanos e a Ikú, que forneceu a matéria-prima, concedeu-lhe o direito de ser restituída dessa porção individualizada após a morte, quando o emi que se desprende é levado por Iansã para novamente se fundir à natureza e o corpo deve voltar à terra. (p. 34)

Para Moraes (2010), existe uma grande relevância nos mitos, pois é através dos mesmos que se é possível fornecer a sociedade um sentido geral da vida. Logo,

A função social do mito é, então, manter e reafirmar a identidade do grupo. Os mitos são sempre repletos de símbolos que se transfiguram nos ritos, onde o homem religioso expressa sua vivência do sagrado por meio do gesto: é através do corpo que os participantes da religião representam a imagem que fazem do universo. (MORAES, 2010, p. 147)

Assim percebemos que para a mitologia Iorubá o corpo é uma criação divina e pertencente a natureza dos elementos ar, água, fogo e terra, “Essa composição torna, pois, todo corpo também divino.”(SILVA, 2015, P.34).

Outra importante pesquisa foi realizada por Theodoro(1996), quando analisa o mito e espiritualidade que fundamentam a existência das mulheres negras. Para a autora

A cultura negra, ao valorizar o corpo, indica os cuidados que se deve ter com a cabeça e as demais partes que compõem, além de utilizá-lo em sua relação com o sagrado e com o lúdico, numa visão filosófica, fisiológica e psicológica. Os rituais vão fazer o uso do corpo, seja na dança, no toque dos atabaques, nas reverências ou na postura dos membros do egbê em diferentes situações. Elementos simbólicos significativos e fundamentais permitem aos movimentos corporais a exteriorização de um sentimento ancestral ou de uma determinada força cósmica, que, através do corpo das mulheres, transmutado em altar vivo, propicia, a criação de um tempo mítico, numa reunião de

peças, natureza, orixás e ancestrais que a todos fortalece e impulsiona pelas trocas de axé. Cada Orixá tem movimentos próprios que os caracterizam e que são traduzidos pelo corpo em forma de canto e dança (THEODORO, 1996, p.77)

O corpo, na visão do Candomblé é o principal elemento de fusão entre a humanidade e o sagrado, onde possui significados que estão para além da forma física. Estes corpos estão condicionados a serem morada do Orixá e portal de comunicação com os deuses. Segundo Gomberg (2011) o corpo é uma “expressão e materialização de uma condição social e um habitus expressado na forma de posturas corporais e investimentos na sua produção”. (p. 65)

Silva (2015) compreende o corpo que possui uma “anatomia mística” na qual o indivíduo é composto de

cabeça ou ori (que comanda os sentidos); vida ou emi; o bara (responsável pela manutenção e reprodução da vida); e o orixá (energia vital individual, intransferível e única no universo) sem o qual não se pode alcançar o equilíbrio. (p. 35)

Em seqüência, Silva (2015) conclui a sua análise identificando o corpo como um complexo simbólico de múltiplas representações. É explicitado que a complexidade corpórea, para o candomblé, esteja diretamente relacionada ao futuro, passado, a ancestralidade, a saúde, a doença e ao equilíbrio. Em síntese o autor compreende que o corpo é

um complexo simbólico onde a parte ventral está associada ao futuro e a dorsal ao passado. Os membros inferiores têm relação com os ancestrais e por isso o contato direto dos pés com o chão é tão importante em determinados momentos. O hemicorpo direito é de domínio masculino e o esquerdo feminino. As mãos são consideradas portas de entrada e saída de forças, por isso o toque e a imposição das mãos é tão significativo nos candomblés. (ibid)

Por esta razão, podemos entender o corpo como o centro de todo o processo ritual no candomblé. Segundo Moraes (2010)

O corpo no Candomblé é uma representação do cosmos, uma totalidade que permite experiências místicas e que, através de movimentos, gestos e adornos, formula impressões, concebe e representa o sagrado, projeta valores, sentidos e significados, revela sentimentos, sensações e emoções. É um meio de comunicação capaz de expressar memórias, transmitir tradições, saberes e experiências. (2010, p. 147)

O corpo, na visão do Candomblé é, portanto, o mais importante componente na ligação entre o humano e o divino. Este corpo deve, necessariamente, estar equilibrado, protegido, saudável, “fechado” (BARROS; TEIXEIRA, 1989, p 118). Um corpo fechado seria aquele que está atrelado ao equilíbrio social e espiritual, onde proporciona a transmissão e conservação da energia vital que gera vida, o asé, “diz respeito a um corpo protegido, ou seja, ritualmente preparado, com todas as obrigações sócio-religiosas cumpridas. Isto significa um corpo imune, o que acarreta sucesso e equilíbrio” (ibidem, idem, p. 118-119) Deste modo,

sendo o corpo humano e a pessoa vistos como veículos e detentores de axé, dá-se a necessidade de periodicamente, sempre serem cumpridos certos rituais, que possibilitem a aquisição e renovação desse princípio vital, responsável pelo equilíbrio ou saúde dos adeptos. (BARROS, 1993, p. 47).

Acredita-se que é através do equilíbrio e da manutenção da saúde dos corpos os indivíduos garantem a sobrevivência. Para a população negra, que vive sobre a égide do racismo estrutural, manter os corpos fechados é, sobretudo, questão de condicionante de saúde. Se lembrarmos que as relações sociais destes indivíduos se dão de maneira desigual e impeditivas á acesso de políticas sócias de saúde, habitação e educação compreendemos que o processo de adoecimento da população negra se dá por conta de uma condicionante social. Por este motivo

é importante reafirmar que o corpo humano é forjado (e neurotizado) de acordo com as características do grupo familiar, da classe social, da religião, da orientação sexual e da cultura de cada indivíduo. O corpo socialmente construído traz, em seu bojo, conceitos sociais e simbólicos previamente elaborados. Ele é um signo importante para tentar compreender o modo de vida e as idiosincrasias de cada indivíduo, que tanto influenciam a vida em comunidade. É verdade que a cor da pele do negro o caracteriza, a priori, em seus atributos morais, intelectuais e motores, que correspondem às tipificações que fazem parte da realidade social e do senso comum, em que brancos e negros integram um sistema binário onde o primeiro está associado ao que é bom, alvo e puro e o segundo está associado ao mal, ao escuro, ao impuro. (OLIVEIRA, 2008, p. 25)

Assim, ter saúde é ter equilíbrio. Desta forma, afirmamos que “na perspectiva iorubana, estando o corpo energeticamente equilibrado goza-se de boa saúde física, espiritual, social e financeira.” (SILVA, 2015, p. 38) Assim, como afirma Barros e Texeira (1989) no candomblé

A pessoa é vista como um ser total, possuidora de um corpo identificado não com uma máquina cujos componentes estão avariados ou quebrados, mas como personagem de uma história, o que lhe confere unicidade dentro do drama social do qual participa. (p. 58)

Um bom *Ori* condiciona às vivências sócias dos indivíduos e por esta razão os povos iorubanos compreendem a cabeça como elemento motriz da simbologia da força, prosperidade e sanidade dos indivíduos. Uma boa cabeça proporcionará uma boa qualidade de vida, desta maneira “a cabeça, no candomblé de ketu, é uma das partes sagradas do corpo, pois através dela a (o) iniciada (o) recebe a energia vital de seu orixá.”

Podemos afirmar, de acordo com as reflexões de Alves e Seminotti (2009)

É necessária, nesse contexto, ampliar a interlocução entre serviços de saúde e terreiro para que novas redes de apoio e cuidado à saúde possam se constituir além de possibilitar à população de terreiros, uma atenção integral à saúde que dialogue para além de uma prática de promoção a saúde etnocêntrica (ALVES; SEMINOTTI, 2009).

Porem a cosmovisão da religiosidade oriunda da África possibilita um conjunto análogo de cuidado sem rejeitar as práticas biomédicas ocidentais

No terreiro são produzidas práticas terapêuticas com ações de prevenção e promoção da saúde fundamentadas em uma cosmologia que integra o mundo físico e o espiritual. Portanto, acredita-se que tais mundos coexistem, são interdependentes e se complementam, constituindo uma unidade cósmica na qual todos os elementos ou entes estão conectados. O mundo físico é visível e palpável, e o espiritual invisível, imaterial. Trata-se de um modo de compreender o mundo e, conseqüentemente, o processo saúde-doença, com base em uma cosmovisão mítico-religiosa e, ao mesmo tempo, no campo da visão sistêmica complexa, na medida em que concebe a dialógica entre os mundos físico e espiritual (SILVA, 2015, p.174)

O candomblé possui um acúmulo de saberes relacionados à saúde que são reforçados pelos *Itãs* conforme relataremos a seguir:

Quando Orumilá, o testemunho do destino dos seres humanos, veio ao mundo, pediu a um ajudante de nome Ossain – guardião dos segredos das folhas – para lavar seu campo. Na hora de começar o seu trabalho, Ossain percebeu que ia cortar a erva que curava a febre. E então gritou: ‘impossível cortar esta erva, pois é muito útil!’. A segunda curava dores de cabeça e Ossain recusou-se também a destruí-la. A terceira suprimia as cólicas. Na verdade, disse ele: ‘não posso arrancar ervas tão necessárias’, Orumilá, tomando conhecimento da conduta do seu ajudante, demonstrou o desejo de ver estas ervas que Ossain se recusava a cortar. Elas tinham um grande valor, pois contribuía para manter o corpo em boa saúde. Orumilá decidiu então que Ossain ficaria sempre ao seu lado na hora das consultas para explicar-lhe as virtudes das plantas, das folhas e das ervas. Estas são trazidas em uma cabaça, misturadas e guardadas visando restabelecer a saúde.” (SILVA, 2007, p.175)

A ausência de saúde, de acordo com a cosmovisão religiosa de *Ketu*, pode ocorrer por razão do desequilíbrio energético dos corpos, sem desconsiderar a realidade social vigente e os seus determinantes. Considerando ainda, nesta mesma cosmovisão, a relação dos Orixás sobre determinadas partes ou sistemas do corpo, pode-se condicionar agravos à saúde como apresentado no quadro a seguir

Tabela 2 - Doenças relacionadas aos Orixás

Doenças	Orixás
Doenças contagiosas e doenças de pele	<i>Obaluaíê</i>
Aborto, infertilidade feminina, problemas menstruais	<i>Iemanjá e Oxun</i>
Problemas de visão	<i>Osun</i>
Asma, falta de ar e problemas respiratórios	<i>Iansã</i>
Distúrbios emocionais e psiquiátricos	<i>Oxossi e Ossain</i>
Males do fígado, vesícula e úlceras estomacais	<i>Oxossi e Logun-Edé</i>
Queimaduras, impotência sexual e infertilidade masculina	<i>Xangô e Esu</i>

Acidentes automobilísticos e lesões por instrumentos cortantes	<i>Ogum</i>
Doenças cardiovasculares e osteoarticulares	<i>Osalá, Nanã e Iemanjá</i>

Fonte: Adaptado da cartilha Atagbá: guia para a promoção de saúde nos terreiros (SILVA;DACACH; LOPES, 2005, p. 173)

Embora os candomblecistas reconheçam a importância dos tratamentos biomédicos, o contrário não acontece. A relação entre biomedicina hegemônica e outros saberes tradicionais é caracterizado pelo preconceito e o desconhecimento das tradições outras. Esse seria a grande problemática das relações de diálogo entre os saberes tradicionais e a medicina naturalista do Candomblé com a hegemonia biomédica estabelecida.

3 A FEIRA DE SAÚDE DA CASA BRANCA EM DEFESA DA SAÚDE DA POPULAÇÃO NEGRA

Neste capítulo trataremos da relação entre os terreiros de candomblé de Salvador, o poder público e as políticas de saúde, com enfoque na Política Nacional de Saúde da População Negra, tendo em vistas a colaboração entre as práticas de cuidado que promovem a garantia da saúde da população negra na égide dos terreiros, entendidos como templos religiosos, segundo as reflexões de Ribeiro et al (2017) e Ordep et al (2010) que dialogam sobre o modelo médico hegemônico e a medicina tradicional africana compreendendo as Feiras de Saúde nos Terreiros de Candomblé da Bahia como estratégias de dialogo.

3.1 POLÍTICAS PÚBLICAS E CANDOMBLÉ: A POLÍTICA NACIONAL DE SAÚDE DA POPULAÇÃO NEGRA

A política de saúde no Brasil tem como protagonista os movimentos sociais e em especial o movimento da reforma sanitária brasileira, como afirma Pereira (2002), para consolidação de propostas pertinentes que foram encaminhadas as entidades governamentais, contribuindo para um amplo debate que permeou a sociedade civil. A luta por um acesso igualitário aos meios de saúde norteou a preparação da 8ª Conferência Nacional de Saúde, assim

o fato marcante e fundamental para a discussão da questão Saúde no Brasil, ocorreu na preparação e realização da 8ª Conferência Nacional de Saúde, realizada em março de 1986, em Brasília - Distrito Federal. O temário central versou sobre: I A Saúde como direito inerente a personalidade e à cidadania; II Reformulação do Sistema Nacional de Saúde, III Financiamento setorial. (BRAVO, 2006, p.9)

Com a promulgação da Constituição Federal (CF) de 1988 foi incorporado à concepção de seguridade social no país, expressando-se nos direitos sociais

intrínsecos à cidadania como, por exemplo, o acesso integral a saúde, conforme Silva (2015)

A Constituição Federal Brasileira de 1988 definiu, em seu artigo 196, a saúde como direito de todos e dever do Estado. Ou seja, legitima o direito de todos, sem qualquer discriminação, às ações de saúde em todos os níveis, assim como explicita que o dever de prover o pleno gozo desse direito é responsabilidade do Governo, isto é, do poder público. (p.44)

A lei 8080 de 1990, aprovada em setembro de 1990 conhecida como Lei Orgânica da Saúde dispõe sobre a regulamentação em todo território nacional ações e serviços de saúde. O Sistema Único de Saúde (SUS) conforme a lei no art. 4º compõe “o conjunto de ações e serviços de saúde, prestados por órgãos e instituições públicas federais, estaduais e municipais, da Administração direta e indireta e das fundações mantidas pelo Poder Público” (BRASIL, Lei 8080 de setembro de 1990). Conforme Silva (2015) os pilares que fundamentam o SUS e caracterizam o seu funcionalismo são a universalidade, a integralidade, a descentralização político-administrativa, a participação social e a equidade.

Os pressupostos que orientam o funcionamento deste sistema são: (a) a universalidade, definida como o acesso garantido aos serviços de saúde para toda a população, em todos os níveis de assistência, sem preconceitos ou privilégios de qualquer espécie; (b) a integralidade, entendida como um conjunto articulado e contínuo de ações e serviços preventivos e curativos, individuais e coletivos, exigido para cada caso, em todos os níveis de complexidade do sistema; (c) a descentralização político-administrativa, com direção única em cada esfera de governo; (d) a participação social, instituída pela lei 8.142/90, garantindo a participação e controle pelo cidadão na formulação, execução e avaliação das políticas públicas de saúde; e (e) a equidade, como o princípio que embasa a promoção da igualdade a partir do reconhecimento das desigualdades. (p.43)

É importante salientar que o SUS e a CF são resultados de fortes mobilizações da sociedade civil para o Estado através de lutas e negociações. Inclusive, o movimento negro e as organizações de terreiros estiveram presentes nessas reivindicações, apoiando normativas mais gerais da reforma sanitária e da política de saúde e pautando estratégias e metodologias de transversalidade referente as relações de desigualdades raciais.

O conceito de saúde definido pela OMS em 1948 no qual a “saúde é o estado de completo bem-estar físico, mental e social e não apenas a ausência de doença” (ABREU, [S.I.]), vem sido problematizado, pois esse conceito remete uma categoria utópica devido às condições de vida da população negra que se encontra socialmente distanciado do acesso á políticas públicas por conta da estruturação do racismo. Em 2008, a OMS reconhece a espiritualidade como um determinante da saúde (SALGADO, 2006 [online])

Neste contexto em que a relação racial estrutura a sociedade brasileira e condiciona o distanciamento da população negra das visíveis projeções sociais, uma vez que se torna menos protegida onde ela é menos visível. Nesta perspectiva, de acordo com os indicadores do IBGE, as pessoas negras se encontram nos piores indices de educação, pobreza, nível de renda. Assim,

no setor da educação, enquanto entre os brasileiros a taxa de analfabetismo era de 12,4%, em 2001, entre os negros, a proporção era de 18,2% e, entre os brancos, de 7,7%. Em média, a população branca estudava 6,9 anos e a negra, 4,7 anos [...] No que se refere à pobreza, outros estudos revelam que os negros correspondem a 65% da população pobre e 70% da população extremamente pobre, embora representem 45% da população brasileira. O [...] O baixo nível de renda, tanto individual quanto domiciliar per capita, restringe as liberdades individuais e sociais dos sujeitos, fazendo com que todo o seu entorno seja deficiente, desgastante e produtor de doença. Em 2001, mais de 32 milhões de negros com renda de até meio salário mínimo eram potencialmente demandantes de serviços de assistência social e viviam, em sua maioria, em lugares com características indesejáveis² de habitação. (BRASIL, 2013, p. 13)

Ao abrangermos uma definição mais ampla de saúde é necessário que compreendamos que os determinantes sociais da saúde estão diretamente ligados às condições em que o indivíduo vive. Deve, concomitantemente identificar os fatores sociais, econômicos, culturais e raciais que influenciam os problemas de saúde e fatores de risco à determinados grupos sociais, assim

um conceito mais abrangente de saúde, tem como fatores determinantes e condicionantes o meio físico (condições geográficas, água, alimentação, habitação, etc.); o meio socioeconômico e cultural (ocupação, renda, educação, religião, etc.); os fatores biológicos (idade, sexo, herança genética, etc.); e a oportunidade de acesso aos serviços que visem à promoção, proteção e recuperação da saúde. Isso implica que para

promover saúde são necessárias ações intersetoriais. (SILVA, 2015, p. 44)

Nosso contexto histórico, caracterizado sobre o direcionamento das múltiplas desigualdades, é importante que reconheçamos que foram designados para a população negra os espaços e classes mais precárias na sociedade. Mesmo com o a abolição do regime de escravidão de populações africanas é inquestionável a persistência das ideologias racista que são nitidamente expressadas através dos índices de genocídio de jovens negros, nas maiores taxas de mortalidade materna e infantil, no predomínio de doenças crônicas como diabetes e hipertensão arterial, no encarceramento em massa da população negra, nas ocupações subalternizadas e menos remunerativas de emprego, nos maiores índices de analfabetismo, na violência urbana que incidem sobre a população negra, dentre tantos outros demonstrativos. Destacamos que “para 84,8% da população negra, aproximadamente 82 milhões de pessoas negras, o Sistema Único de Saúde é realmente o único (ESTADÃO, 2011). Por estas razões,

A Política Nacional de Saúde Integral da População Negra (PNSIPN) é uma devolutiva do Ministério da Saúde às desigualdades sociais que acometem a população negra, partindo do princípio que reconhece e compreende que as condições de vida dos mesmos estão imbricados com as disparidades sociais, culturais e econômicos presentes na história do País. (BRASIL, 2013, p.5)

É importante que façamos uma contextualização do processo histórico e das reivindicações do movimento negro que originaram a criação da PNSIPN. De acordo com Ordep et al (2010), as ações introdutórias da criação da PNSIPN aconteceram ainda no século passado, especificamente no ano de 1996, com a “Mesa Redonda sobre a Saúde da População Negra de que participaram cientistas, militantes de movimentos sociais e técnicos do Ministério da Saúde.”(p.166). No ano seguinte o Ministério da Saúde iniciou as propostas de planejamento de uma Política de Saúde para a População Negra.

Mas, somente no início do século XXI, com os impactos da Terceira Conferência Mundial de Combate ao Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata, realizada em Durban, na África do Sul, que ficou

popularmente conhecida como Conferências de Durban, ocorreram efetivos avanços na mobilização da criação de uma política de saúde transversal ao SUS direcionada a população negra.

A chamada política de “Saúde da População Negra” tem suas origens nas lutas do movimento feminista negro e no contexto de mudança política mais ampla no Brasil, a partir da admissão pelo Estado, durante a conferência de Durban em 2001, da existência do racismo institucional no país, assim como a abertura subsequente para a implementação de políticas de ação afirmativa de corte racial. (GONZALEZ, 2013, p. 221)

Em 2001 o Rio de Janeiro inova na a criação do documento intitulado Política Nacional de Saúde da População Negra: uma questão de equidade, no qual que reconhece os saberes da medicina tradicional e popular, incluindo os saberes de terreiro e as suas práticas de cuidado. De acordo com Ordep Serra (2010), participaram dessa criação

membros de organismos internacionais (OPAS, UNICEF, UNESCO, PNUD), militantes do movimento negro e membros de instituições universitárias (UFBA, UFMT, UFF), além de representantes da Secretaria de Saúde do governo do estado fluminense. (p.166)

No ano de 2003, sobre a égide do governo do presidente Luís Inácio Lula da Silva, caracterizado pelo grande investimento em políticas públicas,

foi criado a Secretaria Especial de Promoção de Políticas de Igualdade Racial (SEPPIR); no ano seguinte, por ocasião do Primeiro Seminário Nacional de Saúde da População Negra, foi instituído um comitê técnico para a implementação de suas propostas, integrado por membros da SEPPIR e do Ministério da Saúde. Já em 2006, no contexto do Segundo Seminário sobre o tema, oficializou-se a Política Nacional de Saúde da População Negra; no mesmo ano, o Conselho Nacional de Saúde lançou o Programa de Combate ao Racismo Institucional na Saúde. (SERRA; PECHINE; PECHINE, 2010, p. 167)

A PNSIPN apresenta como uma das suas diretrizes o reconhecimento dos saberes e práticas populares e tradicionais de saúde, englobando e reconhecendo os saberes de religiões matrizes africanas.

IV – Promoção do reconhecimento dos saberes e práticas populares de saúde, incluindo aqueles preservados pelas religiões de matrizes africanas; (BRASIL, 2013, p. 19)

Pode-se, também, estabelecer ligação com a Política Nacional de Humanização (PNH), onde se prescreve como uma política transversal ao SUS no qual é pautado na: prevenção, cuidado, proteção, tratamento, recuperação, promoção, todos esses elementos se empenham na produção da saúde como “uma política pública de saúde que visa à integralidade, à universalidade, ao aumento da equidade e à incorporação de novas tecnologias e especialização dos saberes” (BRASIL, 2004). A PNH é um intermediário estratégico para participação e interlocução das religiões afro-brasileiras com o sistema público de saúde.

Anterior a criação da SEPPIR e da aprovação da PNSIPN, as comunidades de matrizes africanas já vinham se organizando no combate as problemáticas relacionadas a saúde da população negra. A criação da Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde (RENAFRO), no ano de 2003, foi um marco. Conforme Silva (2015)

durante o II Seminário Nacional Religiões Afro-Brasileiras e Saúde, em São Luiz do Maranhão, foi criada a Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde (RENAFRO). Pretendendo ser um canal de interlocução entre os adeptos de religiões de matrizes africanas e as diversas instâncias do SUS [...] (p.45)

A RENA FRO tem como objetivos que potencializam e correlacionam os saberes oriundos dos terreiros com as normativas políticas do Sistema Único de Saúde, de acordo com as prerrogativas de Silva (2015) são eles:

O Lutar pelo direito humano à saúde; o Valorizar e potencializar o saber dos terreiros em relação à saúde; o Monitorar e intervir nas políticas públicas de saúde, exercendo o controle social; combater o racismo, o sexismo, a homofobia, lesbofobia e todas as formas de intolerâncias; o Legitimar as lideranças de terreiros como detentores de saberes e poderes para exigir das autoridades locais um atendimento de qualidade, onde a cultura do terreiro seja reconhecida e respeitada; o Estabelecer um canal de integração e intercâmbio de saberes entre os adeptos da tradição religiosa de matriz africana, os gestores, profissionais de saúde e conselheiros de saúde (p. 45-46)

Todavia, devem-se reconhecer os enormes progressos, principalmente em razão da PNSIPN e da criação da RENA FRO que as religiões afro-brasileiras e as terreiras como práticas e espaços de acolhimento e de

promoção da saúde têm contribuído no aprimoramento das políticas públicas de saúde no que tange a conservação da saúde nos corpos negros. Por conta dessas mobilizações, conforme Ordep et AL (2010)

que no ano de 2003 realizou-se em Salvador, na chamada Praça de Oxum do Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho (de nome litúrgico Ilê Axé Iyá Nassô Oká), a I Feira de Saúde do Terreiro da Casa Branca, promovida pela Associação São Jorge do Engenho Velho (que representa, no plano civil, o Egbé Iyá Nassô, ou seja, a comunidade do referido templo) e pelo Grupo Hermes de Cultura e Promoção Social, com apoio da Secretaria de Saúde da PMS, do Centro Ecumênico de Serviços – CESE e de Koinonia, Presença Ecumênica e Serviços. (p. 167)

Portanto, o candomblé promove um relacionamento intrínseco dos saberes africanos com as ações promotoras de saúde para a garantia da vitalidade dos corpos negros.

3.2 A FEIRA DE SAÚDE DA CASA BRANCA

As religiões de matrizes africanas possuem um modelo de cuidado e atenção à saúde que resulta na melhoria da qualidade de vida da comunidade. Os terreiros reúnem um próprio sistema de práticas alternativas de atendimento de saúde que simboliza um importante dispositivo para o enfrentamento de doenças e para a promoção da saúde, por esta razão, de acordo com Ordep et al (2010, p. 166) “os terreiros são importantes agências de saúde, núcleos de uma ação social que repercute sobre segmentos consideráveis da sociedade”

As Feiras de Saúde da Casa Branca, assim como outras feiras de saúde, possuem singularidades que sugerem imagens de movimentação e dinamicidade, como afirma Ordep et al(2010)

A singularidade das feiras de saúde realizadas nos egbé tem a ver com o ideário do povo-de-santo. O nome “feira” sugere movimentação, diálogo e comércio; “saúde”, no entendimento desses grupos de culto, por força implica alegre expansão. Uma feira de saúde em que não se coma bem, em que falte bebida e animação, sem risos, danças e brincadeiras, seria fraca, desanimada. Para ser feira, também precisa incluir algum movimento de compras e vendas, mesmo em pequena escala.

Em suma, dá-se que, para os devotos dos orixás, a vida saudável se manifesta como alegria, exige dança e canto. Só assim pode a saúde ser promovida. (p. 176)

A Feira de Saúde do Terreiro da Casa Branca acontece na área externa do terreiro, onde esta localizada a Praça de Oxum, em torno de um espaço central coberto com uma tenda desmontável onde foram proferidas várias palestras e onde se organizam as mesas temáticas que a cada ano é composta de acordo com as temáticas centrais propostas pela feira.

Ao redor dessa área central, geralmente, ficam outras tendas menores onde são montados stands de mesas com informação sobre diversas doenças e estratégias de saúde, como indicações para uma correta higiene oral, assim como serviços de aferição de pressão arterial, medição de peso e altura, avaliação nutricional, massoterapia e outros serviços de saúde para a população.

A Feira de Saúde da Casa Branca também é um espaço de exposição empreendedora, onde a população negra aproveita para comercializar os seus artesanatos, alimentos, roupas, bijuterias e diversas outras coisas. Esta ação, conjunta com as outras que são realizadas na feira, articula a economia da população participante.

Conforme Ordep et al (2015)

No evento assim reestruturado, há sempre espaço para cantos e danças; há barracas onde se vende, além de artesanato relacionado com “coisas de santo”, comida e bebida. Não raro, sucedem nessas feiras exposições de grupos de teatro juvenil e de capoeira; cantores populares às vezes comparecem. Freqüentemente, tudo acaba em samba de roda. As crianças da redondeza são mobilizadas através de gincanas e participam com grande entusiasmo. Há também mesas redondas nas que se discutem assuntos diversos, de interesse do pessoal dos terreiros. Mas seja qual for o temário escolhido, um assunto sempre retorna: a intolerância religiosa. (p.176)

A feira de Saúde da Casa Branca já marca o calendário oficial de celebrações do Ilê Asé Iyá Nassô Oká. Tornou-se corriqueira e tradicional o espaço que promove saúde, englobando, educação, lazer, alimentação, dança, música e cultura.

A criação de um portfólio, por parte dos membros do terreiro é recente. O crescimento e visibilidade da Feira de Saúde da Casa Branca não foi projetado quando, em 2003, ocorreu a sua primeira edição. Muitos materiais foram perdidos, ou nem tão pouco registrados.

A grande marca dos materiais de divulgação da Feira de Saúde da Casa Branca se dá através da figura de Ossain, Orixá responsável pela cura e práticas medicinais, como veremos a seguir:

Figura 4 – Décima Quinta Feira de Saúde da Casa Branca



Fonte: Pagina do Facebook do Ilê Asé Iyá Nassô Oká (<https://web.facebook.com/ya.oka.71>)

Figura 5 – Décima Terceira Feira de Saúde da Casa Branca



Fonte: Pagina do Facebook do Ilê Asé Iyá Nassô Oká (<https://web.facebook.com/ya.oka.71>)

O modo como as Feiras são promovidas e realizadas, com dinamicidade e movimento, caracteriza as vivências de terreiro e promove qualidade vida para toda a comunidade participante.

A feira de saúde da Casa Branca é um marco na sociedade baiana por ser pioneira na organização de um espaço multicultural que, em todos os sentidos, promovam saúde.

Figura 6 – Ações da Feira de Saúde da Casa Branca



Fonte: Pagina do Facebook do Ilê Asé Iyá Nassô Oká (<https://web.facebook.com/ya.oka.71>)

Figura 7 – Mesa temática da Feira de Saúde da Casa Branca



Fonte: Pagina do Facebook do Ilê Asé Iyá Nassô Oká (<https://web.facebook.com/ya.oka.71>)

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Chegando a esta etapa do trabalho, e resgatando o problema que norteou as investigações promovidas ao longo dos últimos meses, ficou evidenciado que a Feira de Saúde da Casa Branca serviu como força motriz para o processo de promoção de sua existência e resistência junto aos sujeitos e grupos de sujeito do bairro do Engenho Velho da Federação e adjacências.

As questões que guiaram o presente estudo focalizado, primordialmente, sobre as ações estratégicas de promoção de saúde concebidas pelo Terreiro da Casa Branca, em forma de Feiras de Saúde, ações estas inseridas na cosmovisão particular e tradicional de um determinado grupo social que se constitui através de determinados rituais terapêuticos de natureza religiosa conforme as necessidades apresentadas, onde a saúde e o equilíbrio encontram-se relacionadas à integração e participação dos indivíduos neste espaço.

Ao propor um trabalho que teve como foco o espaço do candomblé como promotor de estratégias de saúde para a população negra estamos sinalizando para a necessidade de olhar para os campos das diferenças e identidades numa sociedade. Colocando em evidência os corpos negros na realidade da vida cotidiana, compreendido através de tipificações fundamentadas pelas relações de dominação e dominado que o qualifica como apto a fazer parte de um grupo ou a sentir-se excluído dele.

O corpo negro, marcado por um conjunto de premissas que o condicionaram a subalternidade social é o alvo das balas, das epidemias, da fome, da miséria e pobreza. Este corpo, que de acordo com as tradições do Candomblé de Ketu é sacro, perpassa por encruzilhadas sociais que lhes levam de encontro aos saberes oriundos de terreiro para garantia da sua vitalidade. Se de um lado a sacralidade é preservada e cultuada, de outro ela é violada, estigmatizada e assassinada.

Atentando para a hipótese apontada no início da pesquisa, verificou-se que, com efeito, “o racismo e a desigualdade social interferem na saúde da população negra e há estratégias de preservação através do Candomblé.”

A pesquisa demonstrou que o Terreiro da Casa Branca fortaleceu a sua luta para a preservação da saúde da população negra mesmo com as questões que reproduziam e aprofundavam disparidades sociais, a exemplo do racismo e das opressões dele derivadas. A estruturação de uma ação que valorize e promova a saúde e a vitalidade de população negra é um processo contra-hegemônico nesta sociedade.

Mesmo que a promoção de feiras de saúde em terreiros de candomblé tem tido frutos e a saúde da população negra já é uma temática recorrente em debates, seminários e ações nestes espaços, a conjuntura é que o panorama de saúde da população negra ainda não mudou e a efetivação da relação entre saúde pública e o candomblé continua quase somente no papel e na voz empolgada de seus defensores.

Cumprir registrar que a pesquisa ganhou contornos positivos, pelo fato de resgatar a luta dos povos negros pela preservação de seus espaços de convivência religiosa, bem como as contribuições dos terreiros de candomblé para a formação de espaços integrativos de lazer, educação, empreendedorismo e saúde.

A grande prerrogativa que levantamos aqui é a seguinte: Como um corpo que foi utensílio mercadológico e se tornou alvo dos maiores índices de violências sociais mantém a sua sacralidade?

Mas, a esperança cresce. E não há dúvida de que já se deu um grande avanço, agora que o povo-de-santo se faz ouvir no cenário das discussões sobre saúde pública em Salvador. Levando em consideração aspectos da literatura revisada, principalmente Sodré (1988), o axé – elemento mais importante das religiões de matriz africana -, quando plantado não se esvai.

Voltando a uma reflexão de cunho pessoal, a elaboração deste trabalho de conclusão de curso permitiu-me, não apenas chegar ao termo final de uma etapa de minha jornada acadêmica, mas também me reconciliar com a minha ancestralidade. A ela, devo a minha vida e as conquistas que me são mais relevantes, a exemplo da graduação em Serviço Social. E estudar o processo de promoção de saúde em um terreiro de candomblé, bem como os mecanismos

utilizados para garantia de sobrevivência da população negra me fortifica por compreender que há caminhos possíveis para resistir e existir, principalmente em uma comunidade que me foi conferido por Deus e pelos Orixás.

Axé o!

REFERENCIAS

ABREU, A. R. et. al. (Coord.). **Secretaria de educação fundamental**. Saúde. [S.l.: s.n.] Disponível em: portal.mec.gov.br/seb/arquivos/pdf/livro092.pdf Acesso em: 01 jul. 2018.

ALVES, M. C.; SEMINOTTI, N. Atenção à saúde em uma comunidade tradicional de terreiro. **Revista de Saúde Pública**, São Paulo, v. 43, s. 1, p. 85- 91, ago. 2009. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-89102009000800013&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 06 Jun 2018. <http://dx.doi.org/10.1590/S0034-89102009000800013>>. Acesso em: 12 nov. 2018.

AMARAL R. **Xirê!** : O modo de crer e viver do candomblé. Rio de Janeiro: Pallas; 2002

BARBARA, R. **A dança das aiabás**: dança, corpo e cotidiano das mulheres de candomblé. 2002. Tese (Doutorado em Sociologia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002. doi:10.11606/T.8.2002.tde-09082004-085333. Acesso em: 24 nov. 2018.

BARROS J. **Na minha casa**: preces aos orixás e ancestrais. Rio de Janeiro: Pallas; 2010.

BARROS J; TEIXEIRA M. **O código do corpo**: inscrições e marcas dos orixás. In: Moura C, organizador. Candomblé: religião do corpo e da alma: tipos psicológicos das religiões afro-brasileiras. Rio de Janeiro: Pallas; 2000.

BASTIDE, R. **As religiões africanas no Brasil**: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. Trad. Maria Eloisa Capellato e Olivia Krähenbühl. São Paulo: Pioneira/Edusp, vol. 1 e 2, 1971.

_____. **O Candomblé da Bahia: rito nagô**. Trad. Maria Isaura Pereira de Queiroz. São

BASTOS, I. S. **O perfil dos terreiros de João Pessoa**. Relatório 2008. João Pessoa: UFPB, 2008.

BERNARDO, T. **A mulher no candomblé e na umbanda**. Dissertação de mestrado. São Paulo, PUC-SP, 1986.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. 1988.

BRASIL. **Política Nacional de Saúde Integral da População Negra**: uma política para o SUS. 2o ed. Brasília: Ministério da Saúde; 2013.

COSTA, J. F. **Violência e psicanálise**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

CUNHA A. **Dicionário etimológico**: nova fronteira da língua portuguesa. 2o ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; 1982. 26.

FERNANDES, F. **A Integração do negro na sociedade de classes**. vol. 1 e 2. São Paulo: Àtica, 1978. p. 20.

GASPAR E, organizador. **Guia de religiões populares do Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas; 2004. 33.

SODRÉ M.. **O terreiro e a cidade**: a forma social negro-brasileira. Rio de Janeiro: Imago Editora; 2002

SODRE, M; LIMA,L.F. Um vento sagrado: história de vida de um adivinho da tradição nagô-ketu brasileira. Rio de Janeiro, Mauad, 1996.

GEISLER, N. L **Enciclopédia de apologética**. São Paulo, SP: Editora Vida, 2002. p.188

GIL, A. C. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 6. ed. São Paulo : Atlas, 2008.

GOMBERG E. **Hospital de orixás**: encontros terapêuticos em um terreiro de candomblé. Salvador: EDUFBA; 2011

GOMES, R. et al. As representações sociais e a experiência da doença. **Cadernos de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 5, p. 1207-1214, 2002.

GLEASON, J. **Oyá - um louvor à deusa africana**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

LIMA, V. da C. **A família de santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia**: um estudo de relações intragrupo. 2. ed. Salvador: Corrupio, 2003.

MARCONI, M. de A.; LAKATOS, E. M. **Técnicas de pesquisa**. Fundamentos de Metodologia Científica. 5. ed. São Paulo: Atlas 2003

MELLO, M. L.; OLIVEIRA, S. S. **Saúde, religião e cultura**: um diálogo a partir das práticas afro-brasileiras. Saude soc., São Paulo , v. 22, n. 4, p. 1024-1035,

Dec. 2013 . Available from
 <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010412902013000400006&lng=en&nrm=iso>. access on 25 Nov. 2018.

MINAYO, M. C. S. (org.). **Pesquisa social**. Teoria, método e criatividade. 18 ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

MOTA, C. S.; TRAD, L.. A. . **A gente vive pra cuidar da população: estratégias de cuidado e sentidos para a saúde, doença e cura em terreiros de candomblé**. **Saude & Sociedade** São Paulo , v. 20, n. 2, p. 325-337, June 2011 . Available from
 <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-12902011000200006&lng=en&nrm=iso>. access on 11 June 2019. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-12902011000200006>

MOURA, C. E. M. **O culto aos orixás, voduns e ancestrais nas religiões afro-brasileiras**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

MUNANGA, K. **As facetas de um racismo silenciado**. *In*: SCHWARCZ,

QUEIROZ, R. da S. (Org.). **Raça e diversidade**. São Paulo: EDUSP, 1996. p.213-229.

OLIVEIRA, K. R. de. **Candomblé de Ketu e educação: estratégias para o empoderamento da mulher negra**. 2008. Tese (Doutorado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008. doi:10.11606/T.48.2008.tde-16062008-161253. Acesso em: 2019-06-10.

PEREGALLI, E. **Escravidão no Brasil**. 4ª ed. São Paulo: Global, 2001 (c. História popular,4)

PRANDI R. **Os candomblés de São Paulo: a velha magia da metrópole nova**. São Paulo: Hucitec, Editora da Universidade de São Paulo; 1991.

SAFFIOTI, H. I.B. **O poder do macho**. –São Paulo: Moderna, 1987

SALGADO, M.I. Saúde e espiritualidade. Opinião Boletim da UFMG. N. Nº 1551 - Ano 329.10.2006. Disponível em <<https://www.ufmg.br/boletim/bol1551/segunda.shtml> > Acesso em 20 de junho de 2109.

SANTAELLA, L. **Comunicação e pesquisa**: projetos para mestrado e doutorado. São Paulo, Hacker Editores, 2001.

SANTOS, M.; NEVES, F.; GOUVEIA, M.. **Liberdade religiosa no Brasil e sua fundamentação constitucional**. etic - encontro de iniciação científica - issn 21-76-8498, américa do norte, 2 3 07 2009.

SEGRE, M.; FERRAZ, F. C. **O** conceito de saúde. **Rev. Saúde Pública**, São Paulo , v. 31, n. 5, p. 538-542, Oct. 1997 . Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-89101997000600016&lng=en&nrm=iso>. access on 13 May 2019. <http://dx.doi.org/10.1590/S0034-89101997000600016>.

SERRA, O. et al. **Candomblé e políticas públicas de saúde em Salvador, Bahia**. Mediações, Londrina, v. 15, n. 1, p. 163-178, 2010.

SILVA, M. A. da. **Candomblé e SUS: Diálogos sobre biossegurança nos terreiros**. 2015. 135 f. Tese (Doutorado) - Curso de Pesquisa Clínica em Doenças Infecciosas, Instituto Nacional de Infectologia Evandro Chagas, Rio de Janeiro, 2015.

SILVA J. M. da; DACACH S; LOPES F. **Atagbá**: guia para a promoção da saúde nos terreiros. Rio de Janeiro: RENAFRO; 2005.

SILVA, J. M. da. **Religiões e saúde**: a experiência da Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde. **Saude soc.**, São Paulo , v. 16, n. 2, p. 171-177, Aug. 2007 . Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-12902007000200017&lng=en&nrm=iso>. access on 26 June 2019. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-12902007000200017>.

SILVA, V. G. da. "**A família-de-santo** e a organização social dos terreiros". In: *Candomblé e Umbanda – caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Selo Negro Edições, 2005. pp. 56-64.

SODRÉ M. O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira. Rio de Janeiro: Imago Editora; 2002.

VELLOSO, M. P. **As tias baianas tomam conta do pedaço**: espaço e identidade cultural no Rio de Janeiro

VERGER P. **Orixás**. 6o ed. Salvador: Corrupio; 2002.

SITES VISITADOS

<http://arutuboigbo.blogspot.com/p/glossario-yoruba.html>

https://www.facebook.com/ya.oka.71?epa=SEARCH_BOX

<https://www.scielo.org/>

<http://portal.iphan.gov.br/>

<http://www.irdeb.ba.gov.br/>

GLOSSÁRIO

Abaçás:	Casa.
Ara:	Corpo
Axé:	Energia vital que circula na natureza
Ayê:	Mundo material
Babalorixá:	Pai de santo na nação Ketu
Bori:	Culto ao ori.
Egbé:	Comunidade religiosa, terreiro.
Emi:	Sopro divino.
Ewá:	Orisá das matas virgens
Exu:	Orisá mensageiro.
Iansã:	Orisá dos ventos
Iawô:	Adepto iniciado que ainda não concluiu o ciclo de sete anos.
Iemanjá:	Orisá dos mares
Ijexá:	Nação tradicional dos povos de Oshogbo
Ikú :	Morte
Ilê:	Casa.
Inkissi:	Forças da natureza divinizadas cultuadas nos candomblé
Irokô:	Orixá da criação
Itã:	Narrativas míticas.
Jêje:	Nação tradicional dos povos de Daomé
Ketu:	Nação tradicional dos povos Nagô/Iorubá
Logun edé:	Orisá filho de Osun e Osossi
Nagô:	Povos de tradição Iorubá
Nanã:	Orixá dos pântanos
Obá:	Orixá da guerra
Obaluiê:	Orixá das enfermidades
Ogum:	Orixá da metalurgia
Ojás:	Pano que amarra as cabeças
Olodumare:	Deus
Olorum :	Deus
Ori:	Cabeça
Orixá:	Forças da natureza divinizadas cultuadas nos candomblés.
Orum:	Mundo espiritual.
Oxalá:	Orisá do céu
Oxossi:	Orixá das matas
Ossain:	Orixá das folhas e cura
Oxumarê:	Orixá da transformação
Oxun:	Orixá dos rios
Xangô:	Orixá da Justiça
Vodun:	Forças da natureza divinizadas cultuadas nos candomblé.