

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

VIRGINIA MARIA ALMEIDA DE FREITAS

**PERSPECTIVA DA EVIDÊNCIA DE MODELO DIAGNÓSTICO TERAPÊUTICO NA CULTURA AFRO-
BRASILEIRA NO RIO DE JANEIRO**

Rio de Janeiro

2013

VIRGINIA MARIA ALMEIDA DE FREITAS

**PERSPECTIVA DA EVIDÊNCIA DE MODELO DIAGNÓSTICO TERAPÊUTICO NA CULTURA AFRO-
BRASILEIRA NO RIO DE JANEIRO**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História das Ciências das Técnicas e Epistemologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em História das Ciências.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Silva Kubrusly

RIO DE JANEIRO

2013

M379 Freitas, Virgínia Maria Almeida de.
Perspectiva da evidência de modelo diagnóstico terapêutico da cultura afro-brasileira no Rio de Janeiro / Virgínia Maria Almeida de Freitas. – 2013.
142 f.: il., 30 cm.

Tese (Doutorado em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós Graduação em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia, 2013.
Orientador: Prof. Dr. Ricardo Silva Kubrusly

1. Cultura Afro-Brasileira – Teses. 2. Homeopatia – Matéria médica e tratamento – Teses. 3. Diagnóstico – Teses. I. Kubrusly, Ricardo Silva (Orient.). II Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós Graduação em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia. III. Título.

CDD 615.532

VIRGINIA MARIA ALMEIDA DE FREITAS

**PERSPECTIVA DA EVIDÊNCIA DE MODELO DIAGNÓSTICO TERAPÊUTICO NA CULTURA AFRO-
BRASILEIRA NO RIO DE JANEIRO**

TESE SUBMETIDA AO CORPO DOCENTE
DO PROGRAMA DE HISTÓRIA DAS
CIÊNCIAS E DAS TÉCNICAS E
EPISTEMOLOGIA DA UNIVERSIDADE
FEDERAL DO RIO DE JANEIRO – UFRJ,
COMO PARTE DOS REQUISITOS
NECESSÁRIOS PARA A OBTENÇÃO DO
GRAU DE DOUTOR EM CIÊNCIAS.

Aprovada em: 04 de dezembro de 2013

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Ricardo Silva Kubrusly, Orientador

Prof. Dr. Luis Alfredo Vidal de Carvalho

Prof. Dr. Mércio Pereira Gomes

Prof^a. Dr^a. Teresa Cristina de Carvalho Piva

Prof. Dr. Wellington Zangari

Prof^a. Dr^a. Virginia Maria Fontes Gonçalves Chaitin

O espírito de liberdade é o espírito daquele que há
perto de 2000 anos ensinou a humanidade a lição
que ela nunca aprendeu, mas nunca esqueceu de
todo. (Desconheço o autor, mas ouvi de minha mãe
durante toda minha infância e adolescência)

Este trabalho é dedicado a um
amigo, Jorge Luis Gomes Dias,
a quem prometi seguir os
passos, quando eu crescesse.

AGRADECIMENTOS

Erguem-se trinta fantasmas atrás de cada homem vivo. É esta precisamente a proporção entre os que ainda vivem e os que já morreram. Cerca de cem bilhões de criaturas humanas já pisaram o planeta Terra desde que o mundo existe.

É uma cifra interessante, pois, por coincidência, há aproximadamente cem bilhões de estrelas nesse universo particular, a Via Láctea. Portanto, para cada homem que viveu corresponde uma estrela em pleno brilho. (CLARKE, 1973, p. 9)

Agradeço aos Homens vivos:

Prof. Dr. Amarildo Melchades da Silva – do Departamento de Matemática e do Núcleo de Investigação, Divulgação e Estudos em Educação Matemática (NIDEEM) – as palavras de incentivo que ouvi dele, há duas décadas, vêm impulsionando-me até aqui e,

Prof. Dr. Alexander Moreira-Almeida – da Faculdade de Medicina e do Núcleo de Pesquisa em Espiritualidade e Saúde (NUPES) – as reflexões sobre religião que com ele iniciei conduziram-me a presente abordagem na saúde: ambos da Universidade Federal de Juiz de Fora - MG, foram os autores das Cartas de Apresentação, uma das exigências para que eu passasse pela Seleção ao Doutorado da UFRJ em 04 de dezembro de 2009, Programa de História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia;

Ao meu Orientador Prof. Dr. Ricardo Silva Kubrusly – Coordenador do HCTE, UFRJ -, engenheiro, matemático, poeta e, hoje, meu amigo. De muita coragem! Trilhou comigo por um tema que, infelizmente, ainda está envolto em muitos preconceitos;

Ao Prof. Dr. Luis Alfredo Vidal de Carvalho - do Instituto Alberto Luiz Coimbra de Pós-Graduação e Pesquisa em Engenharia (COPPE) e do Programa Interinstitucional de Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva da UFRJ - apoio reiterado desde que iniciei minha caminhada nesta Casa Universitária, há mais de 11 anos;

Ao Prof. Dr. Mércio Pereira Gomes - do HCTE, UFRJ – antropólogo, a quem já tive a oportunidade de agradecer de público pelo brado humanístico com que trabalha por aqueles cujas vozes não são ouvidas. É uma honra tê-lo compondo todas as Bancas Examinadoras que esta atual campanha acadêmica exige;

À Prof^a. Dr^a. Teresa Cristina de Carvalho Piva - da Universidade Castelo Branco – pela adesão à minha ideia desde sua origem. Apoio presencial ou a distância, que se materializa em efetiva ajuda nas horas mais difíceis. Obrigada por ter aceitado fazer parte da Banca Examinadora;

Ao Prof. Dr. Wellington Zangari - da Universidade de São Paulo – cujos trabalhos em religiosidade e saúde buscam amenizar os preconceitos com as tradições religiosas afro-brasileiras abrindo-lhes horizontes dentro da Academia e, por ter aceitado compor a Banca Examinadora;

À Prof^a. Dr^a. Virginia Maria Fontes Gonçalves Chaitin pela importante contribuição ao texto, sugestões de leituras e participação na Banca de Qualificação – depois do que, estudou comigo cada parágrafo do escrito em debate. Minha amizade e gratidão especiais;

Ao Prof. Dr. Wiliam César Alves Machado, a empreitada anterior transformou-nos em amigos; realizou a revisão do texto final para a Qualificação em 04 de dezembro de 2012. Continuo devendo a este herói trirriense um reconhecimento sem medida;

À Prof^a. Dr^a. Marisa Palácios da Cunha e Melo de Almeida Rego do CEP/IESC - UFRJ, pelo interesse e respeito com que recebeu minha ideia;

Ao Prof. Dr. Ordep José Trindade Serra pelo envio de um livro, obra extraordinária que contribuiu muito para esta atual observação;

Reconhecimento importante aos dez religiosos que concordaram em participar da Pesquisa de Campo: Mário Luis Braga Ferreira, Maria Luzinete Dias Silva, Gisèle Omindarewa Cossard, Pai Anderson de Oxoguian, Alcir Soares Corrêa, José Nilton Vianna Reis (Pai Torodê, quem prévio em um curso, ensinara-me o necessário para que eu alcançasse o modelo final que apresento), Lúcia Duarte Pereira, Márcio Dodds Righetti Mendes - Marcio de Jagun, José Beniste, Fernandez Portugal Filho;

A meus familiares que tornam nossos os compromissos, caminhadas e ideais que assumo. Ratifico o carinho à minha irmã América de Almeida Pereira, sempre voz de comando admirável nos momentos em que esmoreço. À Prof^a. Dr^a. Christina Helena da Motta Barboza, prima materna, que me emprestou alguns livros, sugeriu outros, leu os originais e discutiu comigo, ao final, questões importantes a serem destacadas;

Doutoramento é tarefa para quem juntou amigos. Em todos os caminhos. Afinidade independente da graduação e/ou título. Impossível lembrar-me de todos que me estenderam, neste trecho da Estrada, as mãos, o coração e/ou os neurônios (muitos mantêm estendidas suas orações por todo o tempo). Apreço muito especial aos amigos (verdadeiros irmãos na LUZ) Rosangela Barbosa Cavalcanti, Jorge Alberto (seu marido), Marcela (sua filha) e Penha (sua querida secretária);

Ainda aos amigos, Sidney Pinheiro Duarte que mantém paciência com as minhas dificuldades matemáticas; Emiliania Cortes Barbosa e seu marido André; Antônio Carlos da Silva; Maria das Graças Araújo; Carolina Pereira de Moraes; Cristina Aparecida Domingueti; Aloízio Barbosa Alves (primo materno); Eliana Guilhen Machado; Francisco Barreto Araújo; Mariah Martins e Gabriela Evangelista, Delvaci Cavalcante dos Santos (respectivamente, secretárias do HCTE e do IESC – UFRJ); Jarbas de Mesquita Neto; Nelson Lage da Costa; Regina Maria Macedo Costa Dantas; Aleh Valença; Prof^a. Dr^a. Maria Cristina Pessoa dos Santos (pelos livros, sobre o tema do meu trabalho, com os quais me presenteou); Rogério Mandelli; Nadja Paraense Santos; Médico Homeopata Paulo Ricardo Alves Pedrosa; Luciana Pucci Santos; Sultane Vasti Mussi – a todos a minha eterna consideração;

Pude contar com a presença, por todo o tempo, do amigo Mário Luis Braga Ferreira, Babalorixá e *Kekere Awô Ifa* ajudando-me nas tarefas gráficas, nas leituras dos originais, acompanhando-me nos trabalhos de campo. Um auxílio sem precedentes para o andamento desta pesquisa. Viajamos juntos por mais de 02 anos para fazer os estudos necessários. Sentávamo-nos por muitas horas para que eu alcançasse o funcionamento do processo diagnóstico-cultural iorubá. Ele precisou ler e entender o que eu precisaria conhecer para discutirmos dados importantes. Eu precisei ter a curiosidade desperta por um dos seus Mentores – *Seu Duas Cabeças* – para formular as perguntas que me levaram a esta pesquisa; Pai Mário me acompanhou atendendo à sugestão de outro seu Mentor – *Seu Zé Baiano*. Fez os cortes textuais necessários para manter a Ética Religiosa. Tenho o dever de afirmar que este estudo, que agora concluo, foi feito sob a supervisão temática dele. A vida é muito rápida para que eu tenha tempo o suficiente para agradecê-lo;

Estendo minha gratidão a todos do Centro Espírita Vovô Benedito – Três Rios, RJ – em especial ao Ogã Valber Casemiro da Silva e à Equede Rosa Maria da Silva. Ainda ao Mentor *Pai Joaquim da Angola*, de um Centro de Umbanda no Bairro Nossa Senhora das Graças, Juiz de Fora – MG (onde, criança, era levada pela minha família para tratamentos de saúde);

Espero estar fazendo justo agradecimento, também, ao jovem Leonardo Lopes Kodato cujo auxílio incansável, com uma impecável boa vontade e competência, têm resolvido todos os problemas de informática que enfrento a cada passo;

Insuficientes serão os agradecimentos ao funcionário Rodolpho Barros, da Biblioteca Central do Centro de Ciências Matemáticas e da Natureza - UFRJ, para que a formatação final do texto saísse correta e a tempo;

A todos os meus pacientes, aos que adicionam e, aos que não, configurações de saúde outras que aquelas da medicina convencionada científica;

Ao meu marido Aloisio Dotta de Freitas que permanece pacientemente vigilante enquanto procuro atender aos compromissos que assumi;

Glorifico ao Maravilhoso Criador de todas as coisas - sem Ele nada pode ser realizado e, agradeço a todas as Estrelas que em brilho pleno me acompanham muito especialmente a Armando de Almeida e Maria do Carmo Travassos Barbosa de Almeida - meus pais -, ao Prof. Dr. Saul Fuks, homem justo, cuja ausência é uma incontestável presença e a todas as minhas outras vinte e sete estrelas.

RESUMO

FREITAS, Virginia Maria Almeida de. **Perspectiva da evidência de modelo diagnóstico terapêutico na cultura afro-brasileira no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro, 2013. Tese (Doutorado em História das Ciências) - Programa de História das Ciências das Técnicas e Epistemologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

Hipóteses e teorias científicas que contemplem as técnicas diagnóstico-terapêuticas da cultura afro-brasileira ainda não estão catalogadas nos recursos em saúde geralmente aceitos. Estuda-se o método iorubá de consulta a Ifá por meio dos odu - uma possibilidade de assistência terapêutica. O objetivo é apresentar analogias entre conceitos usados para diagnóstico medicamentoso na homeopatia e na tradição iorubá sob a forma de um modelo teórico. Na literatura especializada em saúde, detecta-se a ausência de contribuições com gênese no pensamento religioso iorubá, no seu sacerdote-cuidador, o Babalaô, na atenção à saúde que este incentiva e, principalmente, na metodologia diagnóstica que usa. Esta lacuna justifica este estudo, em que ambas as culturas, aquela que se investiga e a científica podem mutuamente aprender. O principal que se traz é um aporte para a ciência. A cultura iorubá está agregando a científica: uma justificativa poderosa para a tarefa. Posta a conformidade do tratamento, verifica-se o quanto há de permanência na Casa religiosa, após o atendimento terapêutico baseado no saber iorubá - uma comprovação empírica do funcionamento do modelo. Foi objeto de estudo a vivência – considerada relevante – de dois Babalaôs, cinco Iniciados em Ifá com o Primeiro Estágio Sacerdotal completo nesta linha de iniciação religiosa da cultura iorubá, um Ogã, um Ialorixá e um Babalorixá. Levantaram-se os dados através de entrevista estruturada - um par de questionários - e de um diálogo sobre a experiência profissional-religiosa de cada entrevistado, com filmagem, fotografia e gravação. O Projeto foi encaminhado ao Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal do Rio de Janeiro e registrado na Plataforma Brasil - a coleta dos dados deu-se só após a aprovação. Revela-se o uso dos *Jogos de Ifá* como instrumento oracular, complementar aos cuidados de saúde de pessoas, procedentes de várias religiões. Cinco religiosos informaram que a permanência dos consulentes tem percentuais que variam de “aproximadamente 30%” a “100%”, segundo a Casa falante. A Gratidão, ao abrigo físico, moral e religioso recebido, resultou ser a justificativa da nova ou adicional opção devocional. Investigações adicionais

são necessárias aos programas de pesquisa de assistência em saúde que buscam alternativas adequadas à diversidade étnica e cultural brasileira.

PALAVRAS-CHAVE: Afro-Brasileira; Homeopatia; Diagnóstico-Terapêutico; Odu; Ifá.

ABSTRACT

FREITAS, Virginia Maria Almeida de. **Perspectiva da evidência de modelo diagnóstico terapêutico na cultura afro-brasileira no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro, 2013. Tese (Doutorado em História das Ciências) - Programa de História das Ciências das Técnicas e Epistemologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

Scientific hypotheses and theories that include diagnostic and therapeutic techniques from the Afro-Brazilian culture are not yet catalogued in the generally accepted health resources. The Yoruba Ifá query method through the Odu has been studied as a possibility of therapeutic assistance. The goal is to present an analogy between concepts used for medical diagnosis in homeopathy and in the Yoruba tradition as a theoretical model. The specialized literature on health misses out the therapies with genesis in the Yoruba religious thought, like their priest-caregiver, the Babalawo, and the diagnostic methodology that he uses. This gap justifies this study, which implies that both cultures, the mainstream scientific medical science and the Yoruba therapies can learn with each other and that interaction may bring a contribution to science. The Yoruba culture is adding improvements to the scientific culture: a powerful justification for the task. Given the compliance of the treatment, there lies how many people remain in the House after the religious therapeutic services based on Yoruba – an empirical evidence of the model. The experiences of two Babalawo; five inducted in Ifa priesthood, with the first stage in the line of Yoruba religious initiation completed; one Oga, one Yalorixa and Babalorixa were subjected to analysis in this paper. The data was collected through a standardized interview – a pair of questionnaires – and a dialogue on each interviewee's professional and religious experience, with footage, pictures and recording. The project was submitted to the Committee of Ethics in Research at the Federal University of Rio de Janeiro and registered in Platform Brazil – data collection took place only after approval. It reveals the use of The Games of Ifa as an instrument to foresee the future, in addition to health care to people from several religions. Five Yoruba priests reported that the permanence of the consultants has percentages ranging from “approximately 30%” to “100%”, according to the House speaker. The Gratitude to the physical, moral and religious shelter received turned out to be the justification for the new or additional religious belief. Further investigation is required to help developing programs in health research seeking unconventional care alternatives that best meet the necessities and characteristics of Brazilian cultural and ethnic diversity.

KEY-WORDS: Afro-Brazilian; Homeopathy; Therapeutic diagnosis; Odu; Ifa.

ÍNDICE DE SIGLAS E ABREVIATURAS

CCP	Competência Cultural de Purnell
CEM	Código de Ética Médica
CEP	Comitê de Ética em Pesquisa
CFM	Conselho Federal de Medicina
CNPQ	Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
COPPE	Instituto Alberto Luiz Coimbra de Pós-Graduação e Pesquisa em Engenharia
EMT	Estimulação Magnética Transcraniana
FDA	Food and Drug Administration
HCTE	Programa de História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia
IESC	Instituto de Estudos em Saúde Coletiva
MAC	Medicina Alternativa e Complementar
MC	Ministério da Cultura
MeC	Medicina Convencional
NCCAM	National Center for Complementary and Alternative Medicine
SBPC	Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência
UFRJ	Universidade Federal do Rio de Janeiro
UNESCO	United Nations Educational, Scientific and Cultural Organizations
USP	Universidade de São Paulo

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

FLUXOGRAMA 1 – ESQUEMA DE ODU.....	39
FOTOGRAFIA 1 – Sustentado pela mão do babalaô vê-se o colar de adivinhação de nome Opelé.....	69
FOTOGRAFIA 2 – Caroços de dendezeiro (Ikin) destacados nas mãos do babalaô...	71
FOTOGRAFIA 3 – No conjunto: traços riscados no <i>ìyèrosùn</i> (pó esbranquiçado) espalhado na área central do tabuleiro denominado <i>Opón-Ifá</i>	72
FLUXOGRAMA 2 – MODELO PROPOSTO.....	79
GRÁFICO DE SETORES 1 – QUAL RELIGIÃO É A DECLARADA POR AQUELES QUE PROCURAM SEUS.....	92

LISTA DE QUADROS E TABELAS

TABELA 1 - O JOGO DA CEBOLA.....	54
TABELA 2 – JOGO COM SEMENTES DE COLA.....	55
TABELA 3 - DEZESSEIS POSIÇÕES DE CAÍDA DOS BÚZIOS.....	63
TABELA 4 - TRADUÇÃO MÚTUA DOS CONCEITOS IORUBÁ E HOMEOPÁTICO NA INVESTIGAÇÃO DIAGNÓSTICA E MEDICAMENTOSA.....	76
QUADRO 1 – DISTRIBUIÇÃO DOS CAMINHOS ENTRE OS ODÚ DO JOGO DOS BÚZIOS.....	66
QUADRO 2 – SINÓTICO: IDENTIFICAÇÃO DOS PARTICIPANTES, FUNÇÃO HIERÁRQUICA, RELIGIÃO QUE PROFESSAM E CIDADE ONDE SE ENCONTRA SUA CASA.....	84
QUADRO 3 – EXISTE A PROCURA DA SUA CASA PARA ATENDIMENTOS EM CUIDADOS DE SAÚDE?.....	90
QUADRO 4 – QUAL É O SEU GRAU HIERÁRQUICO EM IFÁ? / EXISTE A PROCURA DA SUA CASA PARA ATENDIMENTOS EM CUIDADOS DE SAÚDE?.....	91
QUADRO 5 – QUANTOS CONSULENTES, EM MÉDIA, VOCÊ ATENDE POR MÊS PARA FINS DE SAÚDE?.....	91
QUADRO 6 - TIPO DE RECURSO PROCURADO.....	93
QUADRO 7 – APÓS O TÉRMINO DO TRATAMENTO DE SAÚDE ESTAS PESSOAS CONTINUAM A FREQUENTAR A SUA CASA?.....	94
QUADRO 8 – PERMANECEM NA RELIGIÃO, MAS EM OUTRA CASA?.....	95
QUADRO 9 – RETORNA A SUA RELIGIÃO DE ORIGEM.....	95
QUADRO 10 – CONTINUA FREQUENTANDO A RELIGIÃO DE ORIGEM ALÉM DE PASSAR A FREQUENTAR UMA RELIGIÃO AFRO-BRASILEIRA?.....	96
QUADRO 11 – QUAL É O JOGO MAIS FREQUENTEMENTE UTILIZADO EM SUA ROTINA DE ATENDIMENTOS PARA FINS DE SAÚDE?.....	97
QUADRO 12 - ESTE JOGO QUE O SENHOR (A) UTILIZA FORNECE O DIAGNÓSTICO IGUAL, PARA ESTE MESMO CONSULENTE, SE JOGADO POR OUTRO RELIGIOSO DA MESMA LINHA?.....	99
QUADRO 13 – QUAL É A MAIOR MOTIVAÇÃO PARA AQUELES QUE CHEGARAM TRAZIDOS PELAS ENFERMIDADES, AGORA JÁ CURADOS OU COM SEUS SOFRIMENTOS REDUZIDOS, PERMANECEREM FREQUENTANDO SEU TERREIRO?.....	101
QUADRO 14 – COMO LIDAR COM DUAS CONFISSÕES RELIGIOSAS?.....	102

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	19
1.1	IDENTIFICAÇÃO DO PROBLEMA.....	19
2	OBJETIVOS.....	22
2.1	OBJETIVO GERAL.....	22
2.2	OBJETIVOS ESPECÍFICOS	22
3	DESENVOLVIMENTO	23
3.1	JUSTIFICATIVA.....	23
3.2	REVISÃO DA LITERATURA.....	23
3.3	DIAGNÓSTICO MEDICAMENTOSO.....	36
4	OS IORUBÁS.....	43
4.1	O AMBIENTE IORUBANO.....	43
4.2	OS DESÍGNIOS DOS DEUSES.....	51
4.3	A POSSESSÃO DOS FIÉIS.....	52
4.4	AS PRÁTICAS DIVINATÓRIAS.....	53
5	A CONSULTA A IFÁ.....	56
5.1	O ORÁCULO - BÚZIOS de EXU.....	56
5.2	O ORÁCULO – OPELÉ-IFÁ.....	68
5.3	O ORÁCULO – IKIN.....	70
6	O DIÁLOGO DOS CONCEITOS - O MODELO.....	75
7	TRABALHO DE CAMPO.....	81
7.1	OBJETO DE ESTUDO.....	81
7.2	SUJEITOS DA PESQUISA.....	81
7.3	CRITÉRIOS DE INCLUSÃO.....	82
7.4	LEVANTAMENTO DE DADOS.....	85
7.5	CONSIDERAÇÕES ÉTICAS.....	88
8	DISCUSSÃO.....	90
9	CONCLUSÃO.....	103
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	106
	ANEXO A - Questionário Sócio Demográfico e de Atividade Religiosa.....	114
	ANEXO B - Experiência Pessoal e Profissional-Religiosa do Entrevistado.....	116

ANEXO C - Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.....	119
ANEXO D - Termo de Autorização Livre e Esclarecido Específico para Uso e Veiculação de Imagem e Som.....	121
ANEXO E - Termo de Autorização de Uso e Veiculação de Imagens e Depoimentos, Após Esclarecimentos.....	123
ANEXO F – Dados dos 10 Entrevistados: Idade; Cor; Sexo; Estado Civil; Número de Filhos Consanguíneos; Número de Filhos Não Consanguíneos; Ocupação; Profissão; e a Escolaridade.....	125
ANEXO G - Dados dos 10 Entrevistados.....	130
ANEXO H - Dados dos 10 Entrevistados.....	137
ANEXO I - Academia Brasileira de Letras e Artes da Cultura Africana ABL-AFRO.....	141
ANEXO J - Ordem dos Sacerdotes do Terceiro Milênio – OSTEMI.....	142

1 INTRODUÇÃO

Não vos conformeis com este mundo, mas transformai-vos pela renovação do vosso espírito, para que possais discernir qual é a vontade de Deus, o que é bom, o que lhe agrada e o que é perfeito. (ROMANOS 12:2)

1.1 IDENTIFICAÇÃO DO PROBLEMA

Hipóteses e teorias científicas que contemplem as técnicas diagnóstico-terapêuticas da cultura afro-brasileira ainda não estão catalogadas nos recursos em saúde geralmente aceitos. Naquela cultura, um método utiliza o saber iorubá: a consulta a Ifá. No procedimento se conhece as verdades profundas, ocultas nas respostas que se obtém ao que se questionou. A técnica de adivinhação chegou ao Brasil, com os iorubás, proveniente da África Ocidental e processa-se via diferentes instrumentos. O “pai do segredo”, o babalaô, “recebe as indicações necessárias às respostas por meio dos signos (*odù*) de *Ifá*” (VERGER, 2000, p. 579). A religião iorubá praticada pelos seus babalaôs e toda a liturgia que ela exige, requer e providencia uma lição e promove, conseqüentemente, no aspecto da saúde, um bem-estar, uma melhoria ou uma cura nas dores dos seres humanos.

Dentro do formato tradicional, uma prática médica corrente norteia-se pelas afirmações coletáveis desde os estados iniciais da patologia, prossegue buscando solidez em todo o percurso do tratamento e termina na transparência das conclusões. Nem este nem nenhum outro padrão de cuidados de saúde explicam tudo. Salvo os modelos da MeC, sempre existiram diversas formas naturais, outras normas, de se curar ou amenizar os sofrimentos humanos. Ao buscar pela recuperação,

o tipo de assistência terapêutica que o doente recebe depende, muitas vezes, do paradigma dentro do qual o profissional de saúde obteve a sua educação acadêmica (Medicina Convencional, Homeopática, *Ayurveda*, etc.). (FREITAS, 2007, p.1)

O conjunto das atividades especializadas, entendidas como recurso de manutenção do bem estar, de prevenção de doenças ou de tratamento de enfermidades, dispensados por um profissional ou por uma instituição ou organização - e suas políticas -, pode ser percebido como assistência em saúde. Levin (2003) alerta que o produzir da doença acerca-se a uma ação multifatorial com desempenho simultâneo ou em sequência.

Neste desenho, o recobrar da saúde ou a cura da enfermidade é, igualmente, multimodo - não haveria uma categoria única como, por exemplo, comportamento, característica, emoção, medicação que, instantaneamente, fizesse com que pessoas voltassem a ficar perfeitamente saudáveis ou que prevenisse todas as doenças subsequentes. Cita-se Jeffrey S. Levin por ser uma das maiores autoridades em pesquisa na interconexão medicina, ciência e religião. Por mais de 25 anos seus estudos e publicações têm ampliado a visão de profissionais de saúde pública e, de uma forma geral, das outras autoridades em cura quanto à relação entre o espírito, o corpo e a mente.

Interpreta-se como paradigma uma totalidade de informações com traços comuns aptas de aparecerem, terem seus efeitos explorados, sem sujeitar-se aos riscos de fugir ao acreditado como verdade na ciência corrente. Nas práticas de saúde os efeitos explorados precisam ter base dentro desta totalidade de informações - ou paradigma – e, no interior deste modelo, a Academia encoraja os profissionais, os quais oferta, às diversas atenções terapêuticas.

Na literatura especializada em saúde, entretanto, detecta-se a ausência de contribuições com gênese no pensamento religioso iorubá, no seu sacerdote - cuidador – o babalaô -, na atenção à saúde que gera e, principalmente, na metodologia diagnóstica que usa. Vista de todos os pontos de vista, a África é um antepassado cultural brasileiro. Dentro deste raciocínio, debates precisam ser abertos no campo da saúde e todas as verdades podem ser possíveis. O trabalho não pretende validar nem submeter o saber que fundamenta os Jogos de Ifá empregando critérios de validação do conhecimento científico. Trata-se mais de um olhar acadêmico-científico sobre a recorrência a essa sabedoria pela população e os efeitos do uso desse recurso sobre a conversão dos indivíduos assistidos. Em nenhum momento questiona-se a validade dos diagnósticos, nem com os critérios do próprio saber iorubá, nem com os juízos científicos; não é essa a proposta desta empreitada.

As conclusões não se farão em um único trabalho, mas é preciso inaugurar. Os recursos que identificam o tesouro do saber vindo da África merecem ser estudados sem viés pelas instituições pesquisadoras oficiais. Em especial, no que diz respeito à prevenção e tratamento de doenças, sem perder as qualidades do conhecimento tradicional e sem deixar falhas na memória cultural que será legado para futuras gerações.

As técnicas de cura e prevenção de enfermidades da cultura dita negra, no cenário de globalização de identidades e costumes, não tem sido tema franco, incorporado à discussão. Torna-se importante que projetos de responsabilidade sejam construídos e sensibilizem a comunidade acadêmica estudiosa em saúde. Tal providência atende ao grupo de afrodescendentes que caminha na história brasileira preservando os valores de seus ancestrais e, potencialmente, a outros indivíduos. Ambas as culturas, pesquisadora e pesquisada, podem ensinar, aprender, gerar benefícios para a rede humana interessada, de demanda transparente (e opaca), qualquer que seja seus tamanhos na estatística oficial dos censos demográficos nacionais. As práticas de averiguação diagnóstica de matriz africana buscam assento para compartilhar experiências. O que levam para o debate acadêmico são argumentos complexos que precisam de um foco de atenção sustentada que determine as possibilidades e os limites dos recursos milenares que trouxeram daquela para esta margem do Atlântico.

2 OBJETIVOS

Só criança consegue compreender as coisas novas; adulto: a idade de quem já sabe.¹

2.1 OBJETIVO GERAL

Contribuir ao alargamento da concepção científica do mundo pelo saber que os babalaôs e a religião iorubá apresentam - uma possibilidade de assistência terapêutica.

2.2 OBJETIVOS ESPECÍFICOS

Apresentar a tradição experimentada iorubá comparativamente com o conhecimento homeopático sob a forma de um modelo teórico diagnóstico terapêutico.

Fornecer subsídios aos programas de pesquisa de assistência em saúde que buscam alternativas não convencionais de cuidados que melhor atendam às necessidades e características da diversidade étnica cultural brasileira.

Verificar o quanto, após o emprego e o uso de procedimentos terapêuticos, baseados no saber iorubá, há de conversão religiosa, uma comprovação empírica do funcionamento do modelo.

¹ KUBRUSLY, Ricardo Silva. **O que é ser Professor?** 25 jun. 2009. Notas de aula, ministrada no Programa de História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia, UFRJ, Rio de Janeiro, 25 jun. 2009.

3 DESENVOLVIMENTO

Pode-se não ter a mesma opinião, pode-se negá-la e provar sua inexatidão, mas, é impossível julgar uma doutrina sem haver penetrado no conceito do qual ela deriva. (TOLSTOI, 1994)

3.1 JUSTIFICATIVA

A ausência de literatura especializada em saúde, notadamente na questão dos princípios religiosos iorubá, quanto à sua metodologia diagnóstica terapêutica, justifica que se faça este estudo. Ambas as culturas, aquela que se investiga e a científica, podem aprender - o que, também, abona que se ancore nesta direção. O principal que se traz é um aporte para a ciência. A cultura iorubá está agregando a cultura científica. Uma justificativa poderosa para a tarefa.

Tal legitimação de identificar, inventariar e fazer uma análise crítica dos recursos existentes em saúde na cultura iorubá - que tem aspectos tanto da religião quanto do conhecimento psicológico da pessoa - é uma contribuição ao alargamento da concepção científica do mundo. Trata-se de cultura com uma tradição experimentada tal como o é a Homeopatia. A pesquisa procura chegar a uma visão de que o método da religião iorubá - o processo do oráculo, a técnica e instrumentos daquela cultura em que isso se dá - é cabível de ser pensado dentro de um espectro mais amplo da ciência, estudado cientificamente e compreendido, até comparativamente, por outros aspectos da ciência que também estão na sua margem, tocando-a, como no caso da Homeopatia assim, com certa diferença dos que só pensam ciência como um sistema.

A referência desta tese às propostas de recursos diagnósticos terapêuticos da cultura iorubá terá por escopo a criação de um modelo teórico possível para se entender a contextura e ação de tais expedientes - uma possível crítica ao estudo deles deve-se à ausência de moldes para entendê-los.

3.2 REVISÃO DA LITERATURA

Para chegares ao que não sabes, hás de ir por onde não sabes. Para chegares ao que não gozas, hás de ir por onde não gozas. Para chegares ao que não possuis, hás

de ir por onde não possuis. Para vires a ser o que não és, hás de ir por onde não és.
(CRUZ, 1988)

Cabe no início da revisão da literatura mesclar a vivência familiar da própria autora em tradições religiosas e respectivos recursos para a saúde.

Nos haveres econômicos, em que comércio de negros era emprego e negócio para os envolvidos, uma negra, conhecida pelo nome de Senhorinha, foi trazida da África para as terras verde-amarelas entre os requeridos pela ambição açucareira. A significação do açúcar já decaía. O vultoso investimento na instituição comercial, sustentando atividades adicionais em Minas Gerais, justificava os cativos. E, para aquele estado foi Dona Senhorinha. Situar onde e quando se deu o cotidiano comum da negra senhorinha é prática de risco.

O colono *incorpora*, literalmente, os bens materiais e culturais do negro e do índio, pois lhe interessa e lhe dá sumo gosto tomar para si a força do seu braço, o corpo de suas mulheres, as suas receitas bem-sucedidas de plantar e cozer e, por extensão, os seus expedientes rústicos, logo indispensáveis, de sobrevivência.
(BOSI, 2009, p. 28)

Sua filha Virginia gerou, com o branco e português Manoel Almeida, o moleque Armando que não dispensou a cultura da avó materna. Os escravos africanos vindos para o Rio de Janeiro no tempo do Brasil Colônia e Monárquico o foram de pequenas nações do interior da África, “todos, porém, falam entre si um idioma comum: - o *eubá* [iorubá]. (...) Só os *cambindas* ignoram o eubá,...” (RIO, 1976, p. 2). Localizar aonde e quando esta tradição levou o rapaz como ogã (iorubá *ògá*: incumbido de manusear os instrumentos de som; quando de sala, os cantos aos orixás) também é difícil. Ogã é “pessoa que se distingue em qualquer esfera, chefe, oficial superior, cabeça, mestre”; é o “mestre de cerimônias dos rituais afro (candomblé)” (FONSECA JUNIOR, 1988). Adulto, casou-se com Maria do Carmo em cerimônias civil e Católica Apostólica Romana, confissão religiosa na qual criaram a família. Cinco filhos. Ela vinha de ascendência religiosa-conservadora, praticante de catolicismo romano – seu pai, o Barboza, era o sacristão da igreja na localidade onde moravam; sua mãe, a Marocas, foi mulher entregue unicamente às devoções, orações e orientações de conduta do Vaticano. Impossível estabelecer quando e sob qual motivação Do Carmo iniciou seu exercício de cambone ou cambono professado assiduamente. Com tripla grafia cambondo (é possível) significa o acólito, acompanhante, ajudante daquele que

preside aos ritos na umbanda; auxiliar de médiuns em transe e guias. É termo da língua banto da Angola.

De Minas Gerais a família migra para o Estado do Rio de Janeiro. Move-se para um centro mais promissor, com adicional mercado de trabalho, cultura e hábitos, mas maior reserva na expressão religiosa. A frequência do ogã aos templos reduziu-se, limitou-se aos momentos críticos, quando de importantes tomadas de decisão. A cambone sustentou a dupla confissão religiosa, discretamente. Aquela da Igreja oficial de forma reduzida, com visitas anuais à Padroeira em sua Basílica, ritos de encomendação em funerais e das grandes santas procissões. Toda sexta-feira seguia, prudentemente e só, para Minas Gerais, para suas funções de caridade e trabalho junto aos médiuns e guias. Fazer o que se havia sedimentado uma confiança real nas Forças Superiores, nos deuses e antepassados e, muito para servir ao próximo?

Sempre que a filha Virginia Maria - a autora deste trabalho - adoecia e, o fazia com frequência por problemas respiratórios, era levada pela mãe ao Centro, em suas viagens das sextas feiras ou, era consultada mesmo a distância. Ouvia então a cambone dos mentores que a criança precisava “desenvolver”. A mãe retrucava: sua filha precisava estudar e não teria tempo para procedimentos religiosos em geral de longa duração. Que ele, o mentor, orientasse quais providências faziam-se necessárias e que ela, mãe, assumiria a realização dos compromissos em favor da saúde, poupando o tempo da garota. Do Carmo comportou-se assim até morrer deixando a filha com 30 anos já médica formada. Mas desde 1978, outro personagem - o marido de Virginia Maria – dividia com a sogra parte dos compromissos religiosos que mentores de Casas religiosas diversas orientavam no sentido da saúde e da necessidade do “desenvolvimento” da autora – a justificativa era a de que ela precisava estudar e agora trabalhar.

Acredita-se que o diálogo acontecido, em meados de 2007, entre o mentor *Seu Duas Cabeças* e a autora, que despertou nela a curiosidade quanto ao funcionamento do saber afro-brasileiro ligado à saúde, tenha sido uma fronteira: as oportunidades para estudos haviam sido dadas; a partir daí as questões sobre cuidados de saúde precisavam de respostas e de divulgação. A publicação de tais fazia-se imprescindível: a homenagem da autora a um sistema de tratamento e prevenção de enfermidades que pode ser expandido a outros interessados. Foram necessários novos e diferentes aprendizados. Persistiu-se

estudando, agora, um saber Original além do Oficial. Verdades desiguais. Uma, a das Academias que ouve, lê, vivencia e leva por mais de 37 anos de profissão médica (sendo 32 de homeopatia) para dentro dos consultórios; outra, a que experimenta em si mesma para a saúde - e em parte a da família -, mas também recebe como informação de pacientes, nos ambulatórios de serviços públicos de atendimento médico à população de classes sociais de menor recurso econômico, de que tal expediente é auxílio eficaz nas enfermidades e em suas prevenções.

Assim, sempre a família obedecia à criação católica, aos ditames Apostólicos Romanos, exceto em caso de doença: buscava-se, invariavelmente, primeiro os recursos das religiões de matriz africana. E muito se resolvia desta forma - doenças, suas prevenções e tratamentos, suas curas. Expedientes constantes da medicina oficial próprios da época, a que a família tinha acesso financeiro (e houve ocasiões em que essa era uma verdade generosa), em geral, só depois do diretor religioso do rito consultado informar que aquela era uma “doença para homem de branco” (referência que fazem os médiuns à roupa branca usada por médicos). Para ambos, ogã e cambone, até o final este sistema de tratamento foi real, resolutivo, seguro e de conforto. A descendência atual de Dona Senhorinha, ora velada ora às claras, continua usufruindo o transmitido para a saúde. Aguarda que o presente momento científico assente uma dinâmica contemporânea de uso desta cultura em enfermidades, amplie os horizontes do recurso e, de aplicação iniciática, a agregue como um insumo de etnociência (saber configurado que não pode ser dissociado de sua população tradicional quanto ao social, ao natural e ao sobrenatural).

É empenho ético-profissional apontar na direção de providências em saúde que não tenham consonância com os ruídos produzidos pela ciência oficial. O preconceito é um desafio vivo, embaraço a ser vencido, dentro e fora da Academia, mas “o Homem tem um compromisso com a dificuldade”². Para Austregésilo (1898 - 1993) “a opinião pública é força misteriosa e poderosíssima” e, Goethe (1749 - 1832) sintetiza que, é “luta: afirmar-se e desafiar todas as forças do destino, nunca curvar-se, mostrar-se forte. Eis o que força os deuses a manifestar o seu auxílio”.

² KUBRUSLY, Ricardo Silva. **O que é ser Professor?** 25 jun. 2009. Notas de aula, ministrada no Programa de História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia, UFRJ, Rio de Janeiro, 25 jun. 2009.

Moacir Gadotti analisa com detalhes a palavra “perspectiva”. Aponta-a como originária do latim tardio - *perspectivus* – que deriva de dois verbos - “perspecto” e “perspicio” - respectivamente “olhar até o fim, examinar atentamente” e “olhar através, ver bem, olhar atentamente, examinar com cuidado, reconhecer claramente” (FARIA JUNIOR, 1962). E segue: “perspectiva” um substantivo que concebe “uma antecipação qualquer do futuro: projeto, esperança, ideal, ilusão, utopia”; possibilidade e perspectiva exprimiriam conceito idêntico - o segundo termo o faria de um ponto de vista mais genérico e menos comprometedor - “dado que podem aparecer como perspectivas, coisas que não têm suficiente consistência para serem possibilidades autênticas” (ABBAGNANO, 1998). Volta-se a Gadotti (2006) - em seu exame do termo no Dicionário Aurélio -, onde “perspectiva” pode significar tanto “arte de representar os objetos sobre um plano, tais como se apresentam à vista” quanto, “pintura que representa paisagens e edifícios à distância; aspecto dos objetos vistos de uma certa distância”[sic]; e, ainda “panorama; aparência, aspecto; aspecto sob o qual uma coisa se apresenta, ponto de vista”, como também “expectativa, esperança”. Conclui o professor titular da USP que “perspectiva” é “ênfase”; “possibilidade, crença em acontecimentos considerados como prováveis e bons”; para ele, “falar em perspectivas é falar de esperança no futuro” (GADOTTI, 2006). Assim, mostrar algumas providências ativas em saúde, em uso como hábitos de fé que se apresentam como esperanças adequadas, gera a perspectiva de se estar contribuindo eticamente para o repertório esclarecedor da qualidade do recurso.

A Medicina contemporânea, num exame crítico da realidade, prepara e entrega à sociedade profissional, geralmente, com capacidade de percepção concreta. Treina seus sentidos voltando-os para a mente – o que a adocece – e para os órgãos – suas variações em tamanhos e ritmos, suas degenerações. É, ainda, uma parte do desempenho da Medicina contemporânea, convencionar, com sabedoria, o que retorna o ser humano da doença à saúde. Concorrem nestes procedimentos instrumentos da mais alta precisão e os há novos a cada dia. Exemplo pode ser um Sistema Computacional recentemente desenvolvido para auxiliar no diagnóstico da tuberculose pulmonar (e pleural). Nove hospitais da rede pública e postos de saúde, com apoio do Ministério da Saúde, em seis estados - Rio de Janeiro, Paraná, São Paulo, Bahia, Rio Grande do Sul e Ceará - já testam o *software* Sistema Neural TB. Trata-se de um projeto conjunto, iniciado na década passada na UFRJ, entre o

Laboratório de Processamento de Sinais da COPPE e a Faculdade de Medicina da mesma Universidade. O cientista coordenador foi o engenheiro elétrico e matemático José Manoel de Seixas. Compuseram a equipe, entre outros, os professores da Medicina Afrânio Kritski e Fernanda Carvalho Mello. Desenvolvida com tecnologia aberta, a ferramenta prestigia os sintomas dos enfermos e serve de apoio aos médicos e outros profissionais da saúde na rapidez e eficiência diagnóstica da tuberculose – são as técnicas da informação avançando nos empreendimentos da saúde.

O primeiro atendimento é feito num posto de saúde por um profissional de enfermagem. O programa armazena num formulário eletrônico, informações e sintomas do paciente a ser diagnosticado. "Com o sistema, é possível dar um diagnóstico mais preciso, identificar os grupos de risco e indicar o melhor tratamento ao paciente, logo depois da triagem eletrônica dos dados", acrescenta o Professor Seixas (MOTTA, 2012). O algoritmo fornece uma pontuação que indica a possibilidade de o paciente apresentar a doença. A leitura faz-se pelas cores como em um semáforo: verde corresponde a baixo, amarelo a médio e vermelho a alto risco de tuberculose. Guiando-se pelo recurso das cores, o médico encaminha o doente aos exames cabíveis e conclui a análise de cada caso em particular. O Sistema aumenta a precisão diagnóstica e "ainda alerta se o paciente está perto de migrar entre esses níveis", explica Seixas (MOTTA, 2012).

O mundo globalizado migra cada vez mais para o multiculturalismo. Larry D. Purnell desenvolveu, em 1995, um padrão - a Competência Cultural de Purnell – com uso na prática da Educação, Administração e Pesquisas. Pode ser empregado para o exercício de cuidados de saúde para compor atendimentos hospitalar, residencial e comunitário. O Modelo de CCP (PURNELL, 1999) estaria apto a ser usado na prevenção primária, secundária e terciária de enfermidades. Competência Cultural é uma reflexão recente para grande número de trabalhadores da saúde, candidata a suporte teórico auxiliar no assessoramento de doentes de cultura e etnia diferentes daquelas do profissional - muitos deles lidam com pacientes de culturas exóticas. Por exemplo, Stanley Krippner estudioso do xamanismo aponta que "muito da efetividade dos xamãs se apoia no fato de que seus conceitos de doença são os mesmos dos de seus clientes" (KRIPPNER, 2007). Por xamanismo comunga-se aqui com a visão de Jonas e Levin (1999): um sistema de restabelecimento de saúde praticado em culturas tradicionais que adequam a si rituais e explicações segundo a própria

cosmologia, lugar e tempo; podem usar nos tratamentos entre outros procedimentos meditação, mantras e preces, frequentemente ajustados a ervas e suas virtudes medicinais. Sublinha-se que os valores dos vegetais estão ligados à sua coleta num complexo cerimonial que envolve, entre muitas outras sagrações, o dia, hora, a posição - em relação ao sol - para onde está voltada a porção do vegetal a ser recolhida, a graduação religiosa do coletor; acrescenta-se a isto as diferentes modalidades de preparação – estas e muitas outras informações “são de extrema importância por trazerem uma carga muito rica de conhecimentos empíricos; elas devem ser traduzidas para a linguagem acadêmica” (SERRA et al., 2002, p. 153). Muitos pacientes poderiam tirar benefícios expressivos de atenções individualizadas, multidisciplinares, se a equipe que os atende, no momento do cuidar, levasse em consideração outros conceitos, em adição àqueles das práticas convencionais. Para Larry D. Purnell, os que praticam as variadas disciplinas de zelar pelo bem-estar humano precisam de muitas informações sobre as diferentes culturas em uma sociedade diversificada na qual cada indivíduo busca manter seus próprios valores e principais crenças. A filosofia pessoal do autor do Modelo é que os praticantes de cada uma das disciplinas de trato da saúde precisam de suficiente informação sobre visões de mundo.

A esperança do doente é, em particular, manter ou promover a robustez, recuperar-se de enfermidades ou conservar-se com melhor qualidade de vida sem abrir mão das próprias opiniões, daquelas de sua família e as de sua comunidade - profissionais da saúde estão na função de garantir atenção a todos os segmentos da sociedade, mesmo àqueles com costumes culturais muito diferentes dos seus. No novo CEM (vigente desde 13 de abril de 2010) foram introduzidos pontos importantes: o reforço da autonomia do paciente ganhou força; cuidados paliativos foram propostos. É encargo dos que trabalham em saúde capacitar-se sem intervalos, lançar mão do mais avançado em suas profissões em socorro do bem estar de seus pacientes. E assim, acompanhando o progresso da ciência, moldando cada caso, ao médico compete: acolher as sugestões dos enfermos, as de seus familiares e as da legislação (recente é a Lei nº 12.842, de 10 de julho de 2013, que dispõe sobre o exercício da medicina).

A história da medicina brasileira registra assim a publicação do sexto CEM, oficial. As modificações finais produzidas no atual texto não deixaram de responder à

posição da ciência deste século, aos avanços tecnológicos e às relações sociais. Um pensamento neste Código: Capítulo I - Princípios Fundamentais, Inciso XXI:

No processo de tomada de decisões profissionais, de acordo com seus ditames de consciência e as previsões legais, o médico aceitará as escolhas de seus pacientes, relativas aos procedimentos diagnósticos e terapêuticos por eles expressos, desde que adequadas ao caso e cientificamente reconhecidas. (CFM, 2010)

Georg Moriz Ebers (1837 - 1898) foi um arqueologista alemão que trabalhou nas ruínas do Egito e quem apresentou de lá ao mundo os papiros médicos que levam seu nome. Os Papiros de Ebers são quarenta páginas em bom estado de conservação que consistem fundamentalmente em diversas prescrições e práticas de várias doenças. Consta que vários destes remédios pré-datam em 500 anos até serem conhecidos desta forma: a escrita. Encontram-se aconselhamentos para oftalmologistas, ginecologistas, obstetras, dermatologistas, cirurgiões e outras especialidades. Médicos generalistas constatarem nos escritos que os diagnosticadores de há 6000 anos eram capazes de identificar que determinados conjuntos de sintomas constantemente apareciam reunidos, e desta forma estão assim descritos e classificados. O Papiro registra a medicina e a cirurgia mais antiga de que se tem notícia, a partir das quais, aditamentos e desenvolvimentos totalizaram nas contemporâneas (CUNHA, 1949).

O médico polonês Carl H. von Klein (1843-1913) interessava-se pela história da medicina e em elevar o padrão da profissão médica. Para ele as nações anglo-saxônicas não originaram a primeira bibliografia da ciência da medicina – “The copy of the Ebers Papyrus is the genesis of medicine” (KLEIN, 1905, p. 1934). (De modo geral reconhece-se o manuscrito de Ebers como uma cópia). Destaca que Ebers, com o auxílio de Ludwig Christian Stern (1846 - 1911) e outros egiptólogos, noticiou que não mais pertencia a Hipócrates (460 - 370 a. C.) a prerrogativa de Pai da Medicina e de observador original – honra mundial atribuída a este famoso médico de Cós por 2300 anos – e que, desde a descoberta destes Papiros de data tão remota, quase permitiria a Hipócrates o status de médico moderno.

Está por ser estabelecida a idade verdadeira desta obra em hierático; o calendário apostado externamente a ela alude à dinastia egípcia no século dezesseis antes de Cristo. Ela dá-nos informações tanto dos métodos utilizados pelos médicos egípcios para exames e diagnóstico dos enfermos como para ensino, aprendizagem e padrão médico de

então. Encontra-se nela, classificada apropriadamente, uma grande quantidade de doenças conhecidas pela medicina moderna e, seus sintomas, descritos, cuidadosamente (KLEIN, 1905).

Consta na composição que o médico egípcio usa para reflexão as informações subjetivas mais importantes da anamnese e as alterações objetivas manifestas e prescreve “the treatment, and a remedy which was either aimed at the principal subjective disturbance of the patient, or at the most striking objective manifested symptom” e, continua escrevendo que “often symptoms of the disease were regarded as the disease itself” (KLEIN, 1905, p. 1931). Os antigos egípcios devem ter sido diagnosticadores experientes. Praxágoras de Cós (340 a. C. - ?), que Galeno (129 - 216) estabeleceu como o maior sintomatologista e diagnosticador, estudou medicina no Egito:

Sometimes an abstract conception, or a mental function is combined with different things or actions, perceptible through the senses; ordinarily, therefore, things are easily explained; substances of either material or spiritual character are represented according to their characteristics. (KLEIN, 1905, p. 1930)

Atenção à saúde tem sido efetivada com auxílio de técnicas e de instrumentos diferentes daqueles usuais à Medicina Estabelecida. Dentre tais utensílios podem ser citados os radiestésicos: varetas ou forquilhas de madeira; pêndulos de cristal, madeira, ebonite ou metal. O ferramental capta ondas eletromagnéticas emanadas dos seres vivos e de objetos, lençóis de água e pontos magnéticos. Se pêndulos, os melhores, são os de material o mais neutro possível; se forquilhas ou varinhas de árvores aquelas, cortadas, na fase de melhor seiva. A rabdomancia, rabdosopia ou radiestesia é inata e confere ao homem a particular percepção de ver ou sentir o singular oculto aos sentidos físicos, naturais; “dowsers are gifted people” (BENOR, 2004, p. 446). O recurso não se submete exclusivamente nem às qualidades nem aos formatos ou tipos de varas, forquilhas ou pêndulos de qualquer natureza. A dinâmica desses objetos é apenas transmitir aos órgãos dos sentidos físicos e à mente do agente que os opera a precisão do fenômeno que se processa na dimensão em exame. O dom natural pode diagnosticar enfermidades e medidas adequadas ao tratamento em seres humanos.

Outro exemplo do uso de instrumentos para diagnósticos de doenças é o do Magnetismo Animal de Mesmer que, em 1775, descreveu experimentos utilizando

magnetos. Franz Anton Mesmer dedicou 12 anos de sua vida na observação destes fenômenos. Deixou algumas considerações sobre a natureza do magnetismo, suas possibilidades no trato da saúde e seu uso na qualificação de enfermidades. Entre suas Proposições, aquelas que dizem respeito ao uso de magnetos em diagnósticos, estão:

Nº 24 - que apenas com sua ajuda o médico é esclarecido sobre o uso dos medicamentos, que sua ação é aperfeiçoada, e que ele provoca e direciona as crises salutares, de maneira a se tornar o seu dirigente;

Nº 26 - Com este conhecimento, o médico julgará com segurança a origem a natureza, e o progresso das doenças, mesmo das mais complicadas. Ele impedirá seu desenvolvimento, e levará à sua cura, jamais expondo o doente a efeitos perigosos ou a incômodos seguidos, qualquer que seja sua idade, temperamento ou sexo. As mulheres mesmo no estado de gravidez, e quando do parto, usufruirão da mesma vantagem.

Nº 27 - Esta doutrina, enfim, colocará o médico em condições de bem julgar o grau de saúde de cada indivíduo, e de preservá-lo das doenças às quais poderá estar exposto. A arte de curar atingirá assim a derradeira perfeição. (MESMER, 1779 apud FIGUEIREDO, 2005, p. 328 - 331)

Mesmer usou um ímã, em 1774, para tratar Franziska von Osterlin. Dois anos depois tal recurso instrumental mostrou-se desnecessário – Mesmer passa então a considerar apenas o magnetizador humano para obter os resultados desejados; o magnetismo animal seria útil para curar todas as enfermidades, mas não todos os enfermos. Na cura por este Princípio a ação do magnetizador dá condições e forças para o organismo do doente reagir ao estado de desequilíbrio e recuperar-se. Se o corpo do doente não estiver em condições desta reação ou, nos casos de degeneração orgânica, o médico precisa recorrer a outros meios (FIGUEIREDO, 2005).

Um comitê, que incluía Lavoisier e Benjamin Franklin, estabelecido a pedido de Luis XVI, emitiu um relatório negando os benefícios do mesmerismo na saúde (SILVER, 2003). Mesmer morreu no dia 5 de março de 1815. Recentemente, foi desenvolvida uma ferramenta usando magnetismo, a EMT, uma técnica não invasiva, baseada em um campo magnético variável. Em outubro de 2008, o órgão governamental americano FDA aprovou o seu uso no tratamento de depressões e planejamento de neurocirurgias. No Brasil, o CFM reconheceu, em maio de 2012, a EMT superficial “como ato médico privativo e cientificamente válido”. O Conselho indica a técnica para “depressões uni e bipolar, alucinações auditivas nas esquizofrenias e planejamento de neurocirurgia”. Para o CFM,

tanto estas como outras indicações da EMT superficial, bem como a profunda, continuam sendo procedimentos médicos experimentais (CFM, 2012). O Instituto de Psiquiatria da USP testa o uso da EMT para conter a fissura de pessoas dependentes de cocaína; a primeira etapa já foi concluída. Pesquisa orientada pelo professor Marco Antonio Marcolin, da Faculdade de Medicina da USP, apresentada em dissertação de mestrado, defendida em novembro de 2012, registrou que o uso da EMT reduziu em 60% a fissura (BERNARDES, 2013).

“A Igreja transportou para a América a ‘inteligência’”, afirmou Pedro Calmon para quem “em cada missionário, como em cada pagé [sic], viveu um clínico” (CALMON, 1937). Assim, os pajés foram os médicos, (os primeiros!) que os missionários localizaram em terras brasileiras. Os europeus os encontraram por aqui íntimos da natureza que plenamente dominavam. Não é original, mas de valor na literatura, lembrar os escritos de Manuel Viriato Corrêa Baima do Lago Filho. Sobre o primeiro médico do Brasil escreveu Viriato Corrêa que, então, “proliferavam os curandeiros e os rezadores” (CORRÊA, 1927, p. 32). E segue, que o primeiro médico a passar pelo Brasil (não ficou!) foi o espanhol João Emenelão (Mestre Johannes) que fazia parte da armada de Cabral. Corrêa cita o historiador paulista, Dr. Alfredo de Toledo, que assinalou como tendo sido o Dr. João Rodrigues de Abreu o primeiro médico a chegar ao Brasil (1705) e ficar, por nove anos; nascido em Évora em 1682, era físico-mor da Armada (termo antiquado: médico principal da Marinha); médico da Real Casa (era a estrutura que administrava os assuntos particulares do Rei e da Família Real de Portugal) e, familiar do Santo Ofício (reconhecimento que validava sua ascendência e lhes abonava a posição de ser um atuante legal a serviço da Inquisição portuguesa em domínios coloniais). Viriato Corrêa sublinha o efetivo primeiro médico no Brasil, com base nos escritos (“Datas Célebres” de José de Vasconcellos): “em 20 de abril de 1553, (...), o Rei D. João III nomeou o licenciado Jorge Fernandes físico-mor da cidade de São Salvador. O vencimento era de 60\$000 anuais” (CORRÊA, 1927, p. 38).

O tratamento que os nativos sempre dispensam aos seus atende às próprias tradições cosmológicas, religiosas, culturais e de sobrevivência. Tem despertado interesse dos estudiosos em ciência. Na Academia já se traça paralelos entre o sistema de tratamento erudito e aquele de tradição milenar, autóctone, com aspectos mágicos e religiosos, como por exemplo, as pajelanças. Reginaldo Prandi é sociólogo paulista, professor na USP, autor

de vários livros sobre sociedade e cultura brasileiras. Foi premiado pelo MC, CNPQ e SBPC por sua contribuição à preservação da cultura afro-brasileira. É o organizador de importante obra do tema da encantaria brasileira. Por definição adota-se, a dele, nesta pesquisa: encantado – termo geral para os espíritos de mulheres e homens que morreram ou transpuseram deste diretamente para um mundo imaginário, alegórico sem ter passado pelo ensaio da morte (PRANDI, 2004).

Maués e Villacorta (2004) são exemplos de estudiosos da pajelança amazônica; escrevem sobre a rural ou cabocla: a praticada por populações não indígenas, mas rurais ou por aquelas que tenham esta origem. Para ambos os autores a dificuldade logo se coloca a partir dos termos: os investigados preferem ser nomeados curadores ou “surjões (cirurgiões) da terra”: pajé é pejorativo; pajelança é fala da cidade, discurso de intelectuais que não utilizam as práticas curativas, dentre outras indígenas ou, o fazem furtivamente; a medicina é a “invisível” em oposição à ocidental; importante apreciar que a pajelança é uma qualidade de recurso de saúde não restrita a procedimentos de cura.

Continua a dupla de pesquisadores enfatizando ser a pajelança cabocla (ou rural) distinta da indígena. Aquela é uma espécie de xamanismo com manifestação de incorporação pelo pajé - transe ritual no qual recebe entidades conhecidas: os encantados ou caruanas (seres invocados pelos pajés, na mitologia indígena, para curar doentes). O pajé, a maior representação médica local, trata doenças com benzeções, remédios industrializados (ou de farmácia), farmacopeia popular ou, para os casos mais graves realiza, como xamãs, sessões ou trabalhos de cura. A pajelança cabocla parece o resultado do sincretismo entre catolicismo e ritos indígenas. Aos praticantes exige-se a identidade religiosa católica mesmo que, as autoridades da Igreja, não os reconheçam assim. Já a pajelança Cabocla é registrada como integrando o catolicismo popular das comunidades amazônicas rurais ou originárias de área rural. Os autores deixam ao longo das notas de rodapé e na referência bibliográfica, ao final do artigo, extensa lista de obras sobre o tema, sugestões para a reflexão (MAUÉS E VILLACORTA, 2004).

Pajelança é um rito afro-ameríndio, mágico (provido de poder sobrenatural). Parece-se com o catimbó ou com o toré (ou torém) - todos são sincréticos com elementos de origem africana. É o ritual que mais conserva as tradições indígenas; está presente em parte do Nordeste e na Amazônia (região que dá abrigo, de forma mais fiel, à cultura ameríndia).

Pajelança não chega a ser precisamente uma religião: é rotina de ritos para obtenção de receitas terapêuticas tradicionais de cura de enfermidades, entre outras práticas. Os instrumentos que embalam ambas as cerimônias são diferentes entre si, mas conduzem a cânticos e danças que convocam, na pajelança, os espíritos dos encantados (animais e homens) a se manifestar – podem fazê-lo almas de animais (jacaré, mutum, cavalo-marinho, boitatá), orixás africanos, mestres do catimbó ou caboclos.

O catimbó é sincrético em muitos aspectos. Origina-se da magia usual do povo europeu (bruxas ou feiticeiras!)³ que sobreviveu à Inquisição. Do que chegou da tradição, ao Brasil, uniu-se às práticas dos negros africanos e a última disposição forneceu-a os índios: pajé - o elemento religioso; valor – a prática curativa e outras soluções que a vida necessite. Subsiste no Nordeste. Os mestres lançam mão de recursos oratórios do catolicismo, em geral a do catolicismo popular (o cristianismo tradicional associado aos ruídos de religiões africanas e ameríndias).

Toré ou torém foi, inicialmente, dança dos índios do Nordeste que os africanos aprenderam e combinaram a práticas mágicas. Quem participa dança até que os caboclos incorporem e forneçam as receitas para as patologias a serem tratadas. Outras modalidades de encantados, ora mais ora menos estudadas, podem ser citadas. Para Prandi a umbanda é o mais conhecido dos cultos aos encantados; em todos os cultos de encantados há sincretismo com o catolicismo; também, “trocas e influências recíprocas” dentre eles mesmos; a migração para diferentes regiões do Brasil, também, é fato a ser ressaltado; mas, é “a encantaria amazônica, certamente a modalidade mais próxima das religiões indígenas” (PRANDI, 2004, p. 7).

Recente eco na mídia provocou o caso da índia L., de 12 anos, que fora picada por uma jararaca no pé direito. A criança corria o risco de sofrer amputação. No Hospital Universitário Getúlio Vargas, em Manaus - Amazonas, a parceria no tratamento entre índios tucanos (com ervas selvagens e rezas) e médicos (com tratamentos da Medicina Convencional), proposta pelo diretor do Hospital, o médico Raymisson Monteiro, salvou a vida da menina e descartou a amputação (SANCHES, 2009; FARIAS, 2011; FARIAS, 2011a). Caso anterior de destaque fora aquele do biólogo Augusto Ruschi em janeiro de 1986. Após tratamentos, sem sucesso, pela medicina convencional, foi atendido por dois pajés: Cacique

³ Bruxas nos povoados europeus eram curandeiras e dominavam os conhecimentos das ervas medicinais.

e líder Kayapó (Kaiapó ou Caiapó) Ropni (mais conhecido como Raoni) e o Pajé Sapaim da tribo Kamayurá (camaiurá). Submeteu-se a um ritual da medicina indígena baseado em raízes e ervas. O ritual ocorreu no Parque da Cidade, uma reserva florestal do Rio de Janeiro, na manhã de 23 de janeiro de 1986. Para tal procedimento proveram-se, Pajé e Cacique, de plantas trazidas da Amazônia e frutas. Pajé Sapaim é conhecido internacionalmente: já atendeu ao ator Leonardo Di Caprio e à modelo Gisele Bündchen. A Rede Globo apresentou, em 14 de abril de 2012, uma importante reportagem (<http://globotv.globo.com/rede-globo/tv-xuxa/v/conheca-a-historia-do-paje-sapaim/1904038/>) sobre o trabalho deste líder Kamayurá.

3.3 DIAGNÓSTICO MEDICAMENTOSO

§ 83 - *Êste exame individualizador de caso de moléstia, para o qual só darei aqui instruções gerais, e do qual o médico só terá em mente o que for aplicável para cada caso individual, apenas requer do médico ausência de preconceitos e sentidos perfeitos, atenção na observação e fidelidade no traçar o quadro da doença.* (HAHNEMANN, 1981, p. 110)

A doutrina de Samuel Hahnemann foi introduzida no Brasil em 21 de novembro de 1840 pelo médico francês Jules Benoit Mure. O conjunto de requisitos racionais essenciais do princípio fôra estabelecido por Hahnemann e publicado em 1810, em primeira edição, com o nome de “Organon der Rationellen Heilkunde” (Organon da Medicina Racional). A segunda edição (em 1819) trouxe o título definitivo, inclusive para as publicações subsequentes que vieram a público, “Organon der Heilkunst” (Organon da Arte de Curar). Divulgada e praticada por médicos, a teoria só foi reconhecida oficialmente como uma especialidade médica no Brasil, pelo CFM, em 04 de julho de 1980 – Resolução N° 1000/80.

Christian Friedrich Samuel Hahnemann nasceu em 10 de abril de 1755 (Meissen, Alemanha) e faleceu em 02 de julho de 1843 (Paris, França). Doutor em medicina pela Universidade de Erlangen, em 1787, não se conformou com a imprecisão dos recursos desta arte em seu tempo. Em 1796 publicou seu primeiro trabalho sobre a doutrina que seria conhecida mais tarde como homeopatia. Trabalhou até os últimos dias defendendo a individualização do paciente e a unicidade do medicamento.

Na Argentina o médico precursor em homeopatia foi o francês Dr. Guillermo Darrouzain; em 1845, criou as primeiras clínicas homeopáticas, em Buenos Aires e

Montevideu; no ano seguinte foi perseguido e preso pelo Conselho de Higiene do governo de Rosas; depois trabalhou em Corrientes e Rosario; morreu pobre em 27 de outubro de 1869 (CATALDI, 2009). Antes dele, em 1817, o General José de San Martin levava (e fizera uso) em sua expedição, uma botica homeopática de bolso, feita de couro, que pertencera a Don Ángel Correas, Prócer da Independência, que a trouxera da Europa cedendo-a ao Libertador e ensinando-o a usar. Ignoram-se os conhecimentos homeopáticos que San Martin ou alguns dos médicos de seu exército pudessem ter tido. Sugere-se, contudo que a homeopatia já se fazia presente na Argentina desde então. A botica é conservada no Museu Histórico General San Martin, em Mendoza - Argentina.

Assume-se do homeopata argentino Francisco Xavier Eizayaga, com referência ao parágrafo 83 do *Organon* de Hahnemann: aplica-se que, para análise imparcial do paciente, o médico requer o que aprecia por seus sentidos, escuta, interrogação e exame. Para o Dr. Eizayaga estas três etapas são tradicionais na abordagem e estudo do doente e são aceitas, não cabendo discussão possível. Advém destes procedimentos o diagnóstico clínico-patológico (processo ou o resultado da análise de uma doença ou quadro clínico; da composição, função e alterações histológicas), imprescindível para conduzir o tratamento e fundamentar de forma consistente o prognóstico. Continua o médico argentino, professor da terapia do Mestre de Meissen nos Estados Unidos da América na última década de oitenta, que ao término deste triplo ciclo analítico não se iniciou ainda o estudo homeopático do enfermo. Conduzindo a abordagem com perícia, um seguidor de Hahnemann prossegue além, para estabelecer os diagnósticos “individual ou pessoal”, o “constitucional” e o “medicamentoso” (EIZAYAGA, 1981).

Na maioria das ocasiões Samuel Hahnemann prescrevia um único medicamento por vez para cada paciente. Determinar o diagnóstico medicamentoso do paciente, ou seja, isolar o medicamento homeopático que sozinho irá trazer o maior benefício ao enfermo - é o objetivo do médico homeopata unicista. Tal empreitada consuma-se comparando a totalidade sintomática característica do doente com a totalidade característica de cada substância já experimentada (a Patogenesia). A maior semelhança possível encontrada entre estes dois conjuntos fornece o chamado medicamento *similimum* - a melhor preparação para aquela pessoa. Medicamentos menos semelhantes são *similares* - levarão a resultados parciais.

Diferentemente da MeC para a qual remédio e medicamento são supostamente sinônimos, em homeopatia “o *remédio* é capaz de neutralizar ou de aniquilar no *homem enfermo* determinado grupo de sintomas” (EIZAYAGA, 1981, p. 251) enquanto, “*medicamento* é toda substância que tem a capacidade de provocar sintomas patológicos no *homem são* e de fazer desaparecer esses mesmos sintomas no homem enfermo” (EIZAYAGA, 1981, p. 251). (Os destaques de ambas as citações acima são do próprio Dr. Francisco Eizayaga). Medicamento gera ou acende uma enfermidade artificial no homem sadio e é o receitado ao se encontrar uma totalidade sintomática característica semelhante em um ser vivo doente (medicamento *similimum* e *similar* pode ser administrado, também, em animais e vegetais enfermos).

Do mesmo modo que em homeopatia, onde a prática do profissional médico ajuda a estabelecer um diagnóstico medicamentoso através da história do paciente, o babalaô emprega sua experiência para, via o relato do consultante, constituir o objeto terapêutico - o procedimento para a prevenção da doença ou o retorno da saúde - a ser dirigido à pessoa que consulta. Para o homem do Candomblé, Alcir Soares Corrêa, *Omo Ifa* - iniciado em Ifá por Pai Torodé, após o que recebeu o nome de *Fabinjó*, o fato é que

a gente saber lidar com tudo aquilo que circula como o ser humano nos traz. Se for um caso de doença saber respeitar ver, orientar tanto espiritualmente quanto materialmente. Esse negócio: “não, abandona o médico!”, de jeito nenhum! Vamos paralelamente fazer as obrigações. (A Autora, 2013)

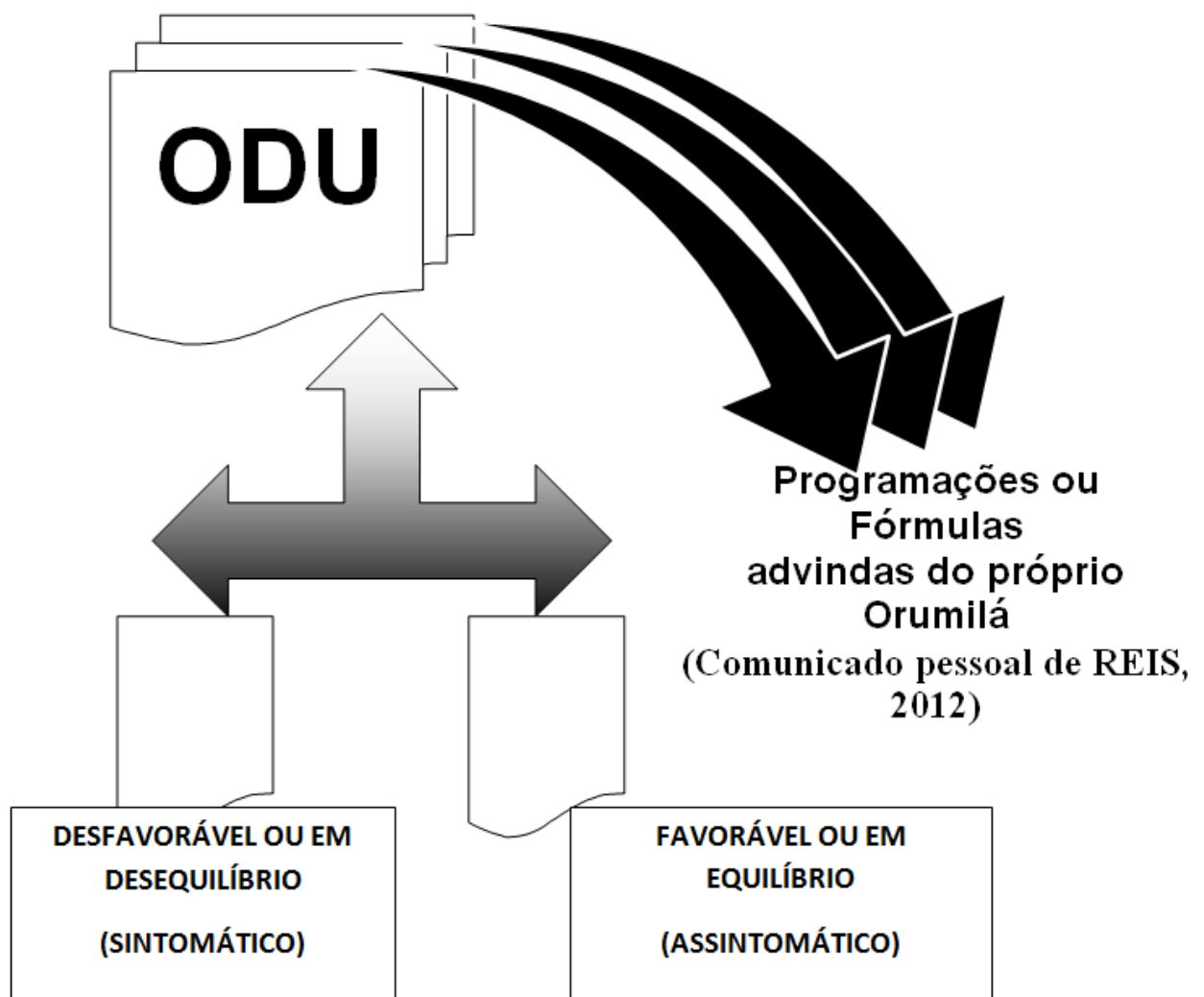
Fabinjó acolhe a todos, há 40 anos, em seu *Ilê Ti Baba Fun Orisṅla*, conta com 42 adeptos e neste local declarou em entrevista o que, em parte, transcreve-se acima.

Guiam-se, em geral, os babalaôs assim como o fazem os clínicos, pelos sintomas e sinais contidos no discurso que ouve do consultador. Tais indícios podem ser o lado negativo do Odu de nascimento manifestando-se, física ou mentalmente, sob a ação de causas diversas, levando a vestígios que indicam a necessidade de equilibrá-lo; ainda o lado positivo, desarmônico em si mesmo, pode ser o gerador da indicação de necessidade de trabalho terapêutico. Odus não são divindades (como dito por alguns), mas “programações ou fórmulas, vibrações, potências cósmicas advindas do próprio Orumilá na feição de poemas”⁴ (FLUXOGRAMA 1). À medida que se equilibra o Odu de nascimento centraliza-se o

⁴ Comunicado pessoal de José Nilton Vianna Reis (*Babalawo Faṣayo – Ògún Torode*), Rio de Janeiro, 2012

axé. Pai Ògún Torode, do Ilê Ase Ogun Torode (SOCIFA - Sociedade de Ifá), foi iniciado em 1960 no Candomblé de Angola por Joãozinho da Goméia. Está à frente de 285 Filhos de Santo e, no momento ministra aulas e inicia interessados no Culto a Ifá. Reforça, em entrevista gravada para o Trabalho de Campo, concedida à pesquisadora em 02/07/2013, que “Odus são as peças, que são os quebra-cabeças, vamos dizer assim, são os poemas de Ifá. Ifá é a metodologia. Então cada Odu é que tem a sua história, tem o seu potencial, é que o Babalaô vai analisar na situação” (A Autora, 2013).

FLUXOGRAMA 1 - ESQUEMA DE ODU



Fonte: A Autora (2013)

Em sua obra, Ayoh' Omidire (2004) destaca que o tempo verbal imperativo chama-se no idioma iorubá *òròpàse* por ter a haver com o uso do “àse” (poder místico,

comando que rege o universo). Cada pessoa possui o seu próprio *àse* e o *àse* coletivo é aquele que tem maiores poderes. É provérbio iorubá: “*ohun èwí ayé báwí òun l’ègbà grun ‘ngbà*” (Aquilo que a coletividade dos viventes queiram/ordenem é o que a coletividade dos céus aceitam e aprovam) (AYOH’ OMIDIRE, 2004). Para Felix Ayoh’ Omidire deve-se procurar o equilíbrio entre os três mundos distintos e interligados do cosmo iorubano, com objetivo de se obter harmonia: o mundo físico dos vivos, o místico-espiritual dos mortos antepassados e o dos entes que ainda não nasceram. Não há consenso na literatura quanto ao cosmo iorubano: é quádruplo para Bastide (1961, p. 139) ou dividido “em nove espaços” para Serra et al. (2002, p. 81, 86 e 87).

A palavra *axé* é fértil em acepções. É “em *nagô* a força invisível, a força mágico-sagrada de toda divindade, de todo ser animado, de todas as coisas” (BASTIDE, 1961, p. 84). Professor Roger Bastide (1898-1974) estudou as religiões negras no Brasil aonde chegou em 1938 para ocupar a cátedra de Sociologia I, no Departamento de Ciências Sociais da USP deixada vaga pelo professor Claude Lévi-Strauss; ficou até 1958 e formou a primeira turma de cientistas sociais. Utiliza-se sua definição para *Axé*. *Nagô*, com muitos significados, é nome de um povo (do Reino do Ketu, da atual República do Benin), também de uma região e até mesmo de um culto (Jamaica). Bastide deixa a impressão de usar *Nagô*, nesta oportunidade, no sentido de idioma ou língua.

Axé é termo que apresenta semelhança, simetria a outros de cultura, rito e sacralidade com verdade diversa. Cita-se, a título de exemplo, *mana* das línguas melanésias e polinésias: “o *mana* não é simplesmente uma força, um ser, é também uma ação, uma qualidade e um substantivo” (MAUSS, 2003, p. 142); e, adiante: “... uma coisa, uma substância, uma essência manejável, mas também independente. Eis por que só pode ser manejado por indivíduos com *mana*, num ato *mana*, isto é, por indivíduos qualificados e num rito” (MAUSS, 2003, p. 143). Claude Lévi-Strauss, o mais destacado discípulo de Marcel Mauss, sugere questionar se, frente às ideias concebidas, frequentes, difundidas do modelo *mana*

não estamos diante de uma forma de pensamento universal e permanente, que, longe de caracterizar certas civilizações ou pretensos “estágios” arcaicos ou semi-arcaicos da evolução do espírito humano, seria função de uma certa [sic] situação do espírito diante das coisas, devendo portanto aparecer toda vez que essa situação é dada”. (LÉVI-STRAUSS, 2003 apud MAUSS, 2003, p. 37 e 38)

A homeopatia elegeu, por usar como instrumento de trabalho, a informação complexa que optou por denominar de “força vital (erradamente chamada natureza)” (HAHNEMANN, 1981, p. 38). Este elemento poderia ser a “essência manejável, mas também independente” (*mana*) de Mauss (2003) ou a “certa situação do espírito diante das coisas” de Lévi-Strauss (2003 apud MAUSS, 2003) ratificando que, nessa primeira hipótese, “só pode ser manejado por indivíduos com *mana*, num ato *mana*, isto é, por indivíduos qualificados e num rito” e, na segunda hipótese, “devendo portanto [Sic] aparecer toda vez que essa situação é dada”. A estréia do termo Princípio Vital, que será adotado nesse trabalho, se deu na sexta e última edição do *Organon* e Hahnemann expressou-se assim como sinonímia de Força Vital das edições anteriores. O fenômeno sutil, o Princípio Vital, mantém a harmonia das partes do corpo humano e o espírito nele residente concilia esta matéria “para os mais altos fins de sua existência” (§9) (HAHNEMANN, 1981, p. 60 e 61). No § 16, o Sábio de Meissen, registra que,

nossa força vital, como um dinamismo espiritual, não pode ser atacada e afetada por influências danosas sobre o organismo sadio, causadas por forças estranhas maléficas que perturbam o jogo harmonioso da vida, de forma que não seja espiritual (dinâmica), e, do mesmo modo, todas essas perturbações mórbidas (moléstias) não podem ser afastadas pelo médico a não ser por meio dos poderes alternativos, espirituais (dinâmicos, (*) virtuais) dos remédios em uso que agem sobre a força vital espiritual, que os percebe por meio da faculdade sensitiva dos nervos que se acham em todo o organismo. De modo que somente por sua ação dinâmica sobre a força vital os remédios podem restabelecer, e realmente restabelecem, [Sic] a saúde e a harmonia vital, depois que as alterações na saúde do paciente, perceptíveis por nossos sentidos (a totalidade dos sintomas) revelaram a moléstia ao médico atentamente observador e investigador, tão amplamente quanto foi necessário de modo que lhe permitisse a cura. (HAHNEMANN, 1981, p. 64 e 65)

No parágrafo transcrito acima o símbolo (*) remete o leitor à “Vide nota do § 11”. Volta-se lá. Uma longa nota. Destaca-se para o propósito desta Tese a pergunta (e a resposta!) que inicia a nota em pauta: “que é influência dinâmica – força dinâmica? Verificamos que a nossa terra [Sic], por uma força secreta, invisível, conduz a lua em torno de si, (...), e que a lua levanta em marés, (...), os nossos mares do norte (...)”. E prossegue a importante nota: “(...). Só o homem culto chama tais efeitos de *dinâmicos*, *virtuais* (o destaque é de Hahnemann), i. e., efeitos que resultam da energia e ação puras, específicas, absolutas, duma substância sobre outra”. Hahnemann traça um paralelo, a essa altura, entre a ação ativa das influências morbíficas no homem são, a força dinâmica dos medicamentos

no princípio vital (diz que não são atuações material ou mecânica) com a força de um ímã que atrai ferro ou aço cuja ação independe, também, de auxílio mecânico ou material, “(...) age, dinamicamente, (...) invisível, (...) à distância (...)” (HAHNEMANN, 1981, p. 61-63; Nota § 11). Sir James George Frazer parte da concepção do “princípio vital como um pequeno ser ou alma existente no ser vivo, mas dele distinta e separável, (...)” (FRAZER, 1982, p. 97e 98).

Acredita-se, assim, que o axé, a informação iorubá invisível, mágica, sagrada possa ser a *mana* dos idiomas melanésios e polinésios e o princípio vital Hahnemanniano, entre muitas outras informações ou meta informações presentes no corpo do mundo que se presta para alicerçar saberes com seus conjuntos de justificação, objetivo e método que ainda não são olhados pela Ciência Oficial por não fazer parte dos fenômenos que estão de acordo com as leis científicas atuais.

4 OS IORUBÁS

Que a água seja refrescante, que o caminho seja suave. Que a casa seja hospitaleira, que o mensageiro conduza em paz nossa palavra. (Benção iorubá)

4.1 O AMBIENTE IORUBANO

A forma indireta das tradições expressas africanas alcançarem o Brasil foi devido ao cotidiano português que, pelo menos desde a última metade do século XV, retirava negros da África para trabalhos forçados em outros espaços. Miller (1997) ajuíza as formas visíveis – diretas - de chegada ao Brasil de negros e seus costumes nativos: no mais geral, grupos de cidadãos africanos retirados de seu continente de forma autoritária eram enviados às plantações de cana de açúcar nas ilhas atlânticas e Américas. Continua: o açúcar foi o dínamo econômico de três continentes, por mais de três séculos, por três motivos: povo, produtos e minerais preciosos. Tal estrutura, argumenta, teve início no Mar Mediterrâneo Oriental, no século XIV estendendo-se ao Nordeste do Brasil e as Antilhas nos séculos XVII e XVIII (perpassando nos tempos dos séculos XV e XVI, pelas ilhas atlânticas). Para Mattos e Grinberg (2003) o tráfico envolvia violência política e atores comerciais - europeus e africanos – e, ainda, a legalidade da escravidão nas Américas. Para ambas as autoras não é tarefa simples separar fatores políticos, econômicos e religiosos da África do início da época moderna.

Nunes Pereira destaca o continente africano com base em um dos mais importantes processos do século XX - o da descolonização – e, pelo caráter daquele continente de matriz histórica e cultural da identidade nacional brasileira. Na Ocidental, uma das seis macrorregiões da África, há a maior quantidade de países e os menores Estados nascidos da “balcanização” colonial. Até certo ponto, advém deste fracionamento político a preponderância da consciência étnica sobre aquela, nova, nacional, fabricada pelo Estado assim como são ainda notáveis as estruturas político-sociais tradicionais (PEREIRA, 2003, p. 18). Já as tradições africanas de fé, que no Brasil tomaram diferentes denominações, são propostas religiosas originais milenares. Em terras brasileiras tais crenças sofreram grandes mudanças.

Bastide (1961) assume o candomblé como “uma realidade brasileira”, “autônoma” com possibilidade de acolher diferentes vertentes culturais resultando num “conjunto coerente que pode ser estudado em si mesmo”. O sistema religioso de matriz africana, celebrado no Brasil, sob a denominação de Candomblé - no registro de José Rodrigues Costa - alcança a milhares de anos antes de Cristo. Para José Rodrigues, depara-se na lenda dos malgaxes que teve início na Mesopotâmia (antiga Khan Mu), há 3 mil e 422 anos, com o sacerdote Mohamed Passolin (ou Possolin). O religioso partiu da Mesopotâmia no sul da Ásia, cruzou o Mar Vermelho, passou pela Etiópia e Somália no continente africano, atravessou o Oceano Índico e acessou, na costa leste da África, a ilha de Madagascar. Buscou caminho então pelo mesmo Oceano, de volta ao continente, passando por Moçambique e Zimbabwe e, finalmente atingindo Angola (COSTA, 1996, p. 21, 22). Roger Bastide considera mais adaptado adotar para os nomes africanos a “ortografia fonética dos autores nacionais” (BASTIDE, 1961, p. 15). Usa-se neste trabalho esta mesma ortografia fonética proposta por Roger Bastide.

Pierre Fatumbi Verger escreveu que o ocidente tomou conhecimento do termo iorubá em 1826 por um livro do Capitão Clapperton que o encontrara num manuscrito em idioma árabe que o Capitão trouxera do “Reino de Takroor (atual Sokoto)”; em árabe, “*Yarriba* ou *Yourriba*”, a região; “*Yarribanianos* ou *Yourribanianos* os povos que ali se estabeleceram” (VERGER, 1997, p. 14). Iorubá é termo que se aplica “a um grupo linguístico de vários milhões de indivíduos “que “além da linguagem” têm” cultura e tradições de sua origem comum, na cidade de Ifé” (BIOBAKU, 1973 *apud* VERGER, 1997, p. 11). Registra José Maria Nunes Pereira que línguas (somadas aos dialetos são cerca de duas mil) e tribo (para ele termo velho e inadequado) constituem as mais conhecidas diversidades do continente africano. O iorubá é uma das línguas da Nigéria, falada na África por mais de 10 milhões de pessoas (PEREIRA, 2003). Os iorubás são, geralmente, conhecidos como Nagô. Este último vocábulo foi encontrado inicialmente em um documento enviado da Bahia, com data de 1756; no continente africano, o termo surgiu pela primeira vez em correspondência datada de 1780 (VERGER, 1997).

Verger continua citando o historiador Saburi Oladeni Biobaku, autor de *Sources of Yoruba History* para quem os iorubás jamais teriam “constituído uma única entidade política” e, Biobaku duvida que “antes do século XIX, eles se chamassem uns aos outros por

um mesmo e único nome” (BIOBAKU, 1973 *apud* VERGER, 1997, pag. 11). Em 1734 surge nos mapas o termo “*Ayo* ou *Eyo* (para designar *Oyó*)”; iorubá é vocábulo que parece ter sido atribuído pelos haussás (ou haúças) exclusivamente como designação ao povo de Oyó (VERGER, 1997). Registra, ainda, Fatumbi Verger que o reino de Oyó foi fundado por Oranian - caçula, o mais poderoso e o de maior fama em toda a nação iorubá dentre os filhos de Oduduá; “Oranmiyan nasceu em *Ile Ife*. Tornou-se caçador e guerreiro, fundou *Oyo* no ano de 916, quando tinha 60 anos” (EPEGA, 1931 *apud* VERGER, 2000, p. 339). Para outros autores Oranian era neto de Oduduá (AYOH’ OMIDIRE, 2004, p. 186); “*Oraniyan*, cujo verdadeiro nome era *Odede*, foi o sétimo filho de *Okambi*, comumente chamado de *Idẹkoşeroake*, filho de *Odudua*, primeiro rei legendário dos *yoruba*” (JOHNSON, 1937 *apud* VERGER, 2000, p. 337).

Oduduá, de caráter mais histórico e político do que divino, fundou a cidade de Ifé, em cuja tradição consta que, quando já lá, na sua chegada, estava Orumilá. Oyó e Ifé competem pela hegemonia do mundo iorubá e sua criação: Ifé, a cidade santa e centro religioso dos iorubás; Oyó, a que deteve o governo real. O império Oyó desintegrou-se no século XIX - a Antiga ou Velha Oyó (*Oyo-Ile*) é hoje um Parque Nacional com o mesmo nome da remota capital política do Império Iorubá. O local foi uma grande cidade, despovoada por volta de 1837; as ruínas aí encontradas são evidências de um assentamento anterior muito amplo (UNESCO, 1995).

Ile-Ife; *Ife*; *Ifeòdáyé*, “a cidade da criação” (ABIMBOLA, 2004, p. 182); *Ife-Lodun* é uma cidade do estado de *Osun*, criado em 1991, que fica a sudoeste da Nigéria. É limitado a oeste pelo estado de *Oyo* do qual já fez parte. No estado de *Osun* as montanhas Iorubás estendem-se ao norte; é coberto por florestas tropicais e tem o Rio *Osun* como o mais importante. Seus habitantes são de maioria iorubá. A economia é, sobretudo, agrícola (produz inhame, mandioca, óleo de palma, entre outras); há a indústria doméstica - manufaturando trabalhos em bronze, tecidos e esculturas em madeira; e, o turismo - com atrações como o Centro de Arte Mbari em *Oşogbo*, a capital do estado. Ainda são atrações turísticas os palácios - residências de governantes - iorubás em *Ilesa* e *Ile-Ife* e o bosque sagrado (pela UNESCO, desde 2005, Patrimônio da Humanidade), espaço de 75 hectares nas proximidades de *Oşogbo* com vários templos, santuários, obras de arte e esculturas em honra à *Osun* e a outras divindades do panteão iorubá (*Encyclopædia Britannica*, 2012).

Ilê Ifé, a cidade santuário, é a pátria espiritual do povo iorubá, considerada a mais antiga - o lendário berço da humanidade. Foi a capital de um reino que floresceu no século XI (*Encyclopædia Britannica*, 2012). É um dos maiores centros da cultura iorubá (etnia, na virada do século XXI, com mais de 20 milhões de pessoas) onde está situada a Universidade Obafemi Awolowo, fundada em 1961. Obafemi Awolowo (1090 - 1987) foi político nigeriano, defensor da independência de seu país. Para um grupo do Departamento de Arquitetura desta Universidade, sem convencionalismos quanto ao debate das datas, a polêmica da fundação de Ilê Ifé encontra-se em dois pontos de vista opostos, correntes: de um lado aqueles que reconhecem a povoação prévia, no local onde está a cidade, antes da chegada fabulosa de Oduduá; e, de outro, apoiado na visão de que Oduduá fora enviado por Olorum (ou Olodumaré) para criar toda a humanidade, o pensamento mitológico de que em Ilê-Ifé ele (Oduduá) iniciou o cumprimento da missão que recebeu; “as origens dos ‘Ifés’ estão perdidas na antiguidade” (OSASONA, OGUNSHAKIN e JIBOYE, 2009). John Ayorunde Isola Bewaji, PHD em filosofia na Universidade de Ibadan – Nigéria tenta mostrar em seu ensaio que a ordem das “interpretações estrangeiras sobre Olódùmarè criou dilemas que não estão resolvidos e aparentemente insolúveis”, gerando o ateísmo e o agnosticismo; também argumenta “que isto deixou prejuízos sociais, morais, econômicos, políticos, e culturais” (BEWAJI, 2012, p. 30); é “Olódùmarè, o Supremo Ser entre o povo Iorubá” (BEWAJI, 2012, p. 21).

Autor clássico do tema, Roger Bastide reclama em sua obra que pesquisadores diversos apenas se interessam pela hierarquia “que vai do babalorixá [Pai-de-santo, a quem não se atribui a predição do futuro], ou da ialorixá [Mãe-de-santo], até às iaôs [ou iauôs. Filhos-de-santo que estão sendo preparados, iniciados, para o candomblé], aos ogãs e às equedes [Zeladoras dos orixás]” no que diz respeito ao sacerdócio do candomblé (BASTIDE, 1961, p. 134). A sociedade africana, inclusive a sacerdotal, que chegou ao Brasil formulava o cosmo como uma estrutura quádrupla - natureza, deuses, homens e mortos. A semana, por exemplo, era de quatro dias, cada qual ligado a um ponto cardeal. Bastide (1961) sugere começar o estudo da cultura africana pelo entendimento destas tradições do sacerdócio que o africanólogo classifica por função e associa, a cada uma, determinada estrutura do cosmo quádruplo afro-baiano:

- a) Babalorixá (ou lalorixá) preside ao culto do Orixá - deuses;
- b) Babalaô ou Oluô preside ao culto de Ifá - homens;
- c) Babalossain preside ao culto de Ossain, Ossanha ou Ossanha – folhas e
- d) Babaojé preside ao culto do Egum (Invocação do espírito dos finados) - mortos.

O africano requer e se apoia de forma segura, numa filosofia do universo e concepção de homem útil para a saúde mental e para a adaptação do ser humano na sociedade a que pertence (FREITAS e KUBRUSLY, 2010). Espaços geradores deste conhecimento foram o domiciliar, o social, a natureza e a continua presença da arte. Para Koloss (1999) a construção do homem africano tem por tema central a tradicional arte africana. Entre os africanos na Bahia, já deste lado do Atlântico, na análise de Bastide (1961), “o culto individual ou doméstico ocupa, lugar infinitamente maior do que o culto público”. São, respectivamente, o axé pessoal e o axé coletivo da obra de Ayoh’ Omidire (2004).

Orixá iorubá do arco-íris, Oxumarê (do iorubá *Òṣùmàrè*) é representado por uma serpente de duas cabeças que liga o céu a Terra. Seu culto procederia do Maí ou Marrim, grupo tribal jeje ou gege, hoje República Popular de Benim. Em seu lugar de origem é denominado *Dan*, um Vodun (Culto de origem africana que tem analogias com a macumba brasileira sendo praticado nas Antilhas). Pierre Verger cita determinadas lendas que relatam oxumarê ter sido “outro, um babalaô ‘filho-do-proprietário-da-escola-de-cores-de-brilhantes’”. Numa outra lenda “este mesmo babalaô Oxumaré vivia duramente explorado por Olofin, o rei de Ifé, seu principal cliente” (VERGER, 1997, p. 206). Reginaldo Prandi reitera: “Oxumarê era um babalaô que atendia o rei de Ifé”; e, mais abaixo “[...], Oxumarê foi saudar o rei, que muito se admirou ao ver a opulência do babalaô antes tão pobre” (PRANDI, 2001, p. 225).

Oxumaré é ligado diretamente ao movimento, à vida, à renovação e à adivinhação. A “serpente-arco-íris” dos iorubás tem muitas funções, entre elas, a continuidade e permanência, mobilidade e atividade – dirige as forças que produzem o movimento; senhor de todas as formas alongadas, o cordão umbilical que está sob sua responsabilidade é, geralmente, enterrado “com a placenta, sob uma palmeira que se torna propriedade do recém-nascido, cuja saúde dependerá da boa conservação dessa árvore” (VERGER, 1997, p. 206). Na região de Ifé, diz-se que Oxumaré chegou entre os 16

companheiros de Oduduá (do iorubá, *Odùdúwà*); em Ifé, Oxumaré é o orixá da riqueza de nome *Ajé Sàlugá* (VERGER, 1997, p. 207).

Está em uma das lendas da obra de Prandi (2001, p. 60) que o primeiro adivinho foi Xangô, personagem histórico e divino (como orixá, um dos mais poderosos do candomblé). Em outra lenda, o primeiro babalaô foi Orumilá (PRANDI, 2001, p. 467). Na tradição de Ifé, Orumilá foi “o primeiro companheiro e ‘Chefe Conselheiro’ de *Odùduà* quando de sua chegada a Ifé” (VERGER, 1997, p. 126). Verger, que faleceu em 1996, escreveu que até então o mito Oduduá, o componente feminino de um casal criador, cujo masculino seria Obatalá, não estava claramente definido; neste mito Oduduá se identifica mais “com *Obatala* do que como parte complementar de um casal criador” (VERGER, 2000, p. 437). Oduduá, do mesmo modo que Xangô é outro personagem, mais histórico do que orixá; guerreiro, ancestral de soberanos que reinaram em diversas nações iorubás.

Orumilá também é denominado *Agbonniregún* (VERGER, 2000) ou *Èlà* (VERGER, 1997). Ao seu sistema de adivinhação dá-se o nome de Ifá, Orumilá ou Orumilá-Ifá. Como instrumento nesse trabalho usa-se para o método de adivinhação o termo Ifá - um processo adivinatório pelo qual se torna possível revelar as palavras dos orixás. Durante o uso desse recurso, não se depende do poder mediúnico do sacerdote, intérprete dos sinais. Ifá é igualmente um grande orixá: o deus iorubá ou nagô da sabedoria e do desenvolvimento intelectual - aquele que revela o oculto ou o perdido. Orumilá é, além disso, conhecido como o patrono das ligações amorosas e do parto. Aplicado sempre que se precise tomar uma decisão relevante, individual ou coletiva, o oráculo para aquele povo “não é propriamente uma divindade (*Orisa*). É o porta-voz de *Orúnmilà* e dos outros deuses” (VERGER, 2000).

Oráculo (do latim *oraculu*) é a resposta dada por uma divindade; a própria divindade respondente; o lugar onde é fornecido o próprio oráculo - profecia, revelação inspirada e infalível; também a pessoa, cujo parecer de grande autoridade se baseia num sistema de respostas (no oráculo propriamente dito) reconhecido e aceito por uma comunidade. No Brasil, babalaô, “pai do segredo” e oluô, vidente ou “dono do segredo”, cumprem as funções de oráculo. Roger Bastide destacou em *O Candomblé da Bahia* que “‘vidente’ (*Oluô*)” é uma designação hierárquica de certos babalaôs; não é uma designação geral (BASTIDE, 1961, p. 141). Resume Agenor Miranda Rocha que “o mais alto cargo do culto de Ifá é o de Oluô, título concedido a alguns babalaôs” (Rocha, 2009, p. 25). Lembra o

perquisador José Beniste que “Olówò” foi o último dos filhos de Orumilá, o oitavo, “o caçula do grupo e rei da cidade de Òwò” (BENISTE, 2010, p. 101), O oráculo é consultado nas práticas divinatórias objetivas mais complexas - quando as respostas são dadas por meio de Ifá (entre os nagôs; *Afan*, entre os minas; e *Fá*, entre os fons). O *Babalarixá* Márcio Dodds Righetti Mendes foi iniciado no Candomblé há 33 anos. Para ele o que mais atrai adeptos é a Filosofia da Religião. Ele é advogado e possui a Casa - Ilê Axé Aiyê Obaluaiyê - há 12 anos, no momento com 60 Filhos de Santo. Assegurou na entrevista à autora em 08/07/2013

que a consulta ao oráculo não deva ser dispensada. Muitos dos males físicos que nós temos decorrem de condições espirituais. Nossos corpos caminham pelo destino conduzido por *Ori*. Que é também uma divindade. A única divindade pessoal. (A Autora, 2013)

Dos dados de Rodrigues da Costa havia, no continente africano, um “homem-Deus” – “que usava búzios e que se comunicava com os astros” (COSTA, 1996, p. 62). O sacerdote Mohamed Possolin viveu muitos anos; dominava as forças da natureza e teria o oráculo de Kassumbenca - o oráculo africano no candomblé de Angola (COSTA, 1996). O antropólogo americano William Bascom em um dos seus estudos faz rápida referência sobre a origem dos jogos de Ifá: informa que muitos autores concluíram ser derivado da geomancia islâmica ou de métodos de adivinhação anteriores, não africanos; para ele é questão que, de longe, requer mais dados que os presentes disponíveis (BASCOM, 1991, p. 8).

Um critério a ser respeitado é que, no transcorrer da longa formação dos babalaôs, eles aprendam de cor os 256 Odu principais. Odu é um substantivo iorubá [*Odù*] que significa “indicação de adivinhação pelo oráculo de Ifa. Predeterminação” e em outro verbete “pote, caldeirão” (FONSECA JUNIOR, 1988, p. 295). Wande Abimbola, Ph. D. em Literatura Iorubá desde 1971, autor de várias obras sobre Ifá e cultura iorubá, põe em xeque descrever babalaô como “pai do segredo” por ser um discurso que não estaria dizendo tudo. O verdadeiro *Awo* (segredo) que os babalaôs têm é o compromisso de conhecer o extenso saber encerrado nos 256 Odu. *Awo* não seria uma simples informação oculta, mas percepção e competência reais, um tipo de saber com suas respectivas regras justificadas, que dá ao detentor “poder de intervenção junto às forças superiores”. De “natureza potente, tais poderes e conhecimentos não podem ser desvendados a uma pessoa qualquer

que não seja iniciada no Awo". O "pai do segredo" o é por necessidade e não por opção – a garantia e a tranquilidade de toda a sociedade pode, muitas vezes, estar subordinada ao Awo, à "ciência dele, e se cair em mãos erradas, pode daí resultar anarquia" (ABIMBOLA, 1968 apud AYOHO'OMIDIRE, 2004, p. 166).

Como um corpo de regras, conforme e acolhido por uma sociedade, o oráculo fez parte da Constituição de Esparta; só poderia ser restabelecido pelo "oráculo délfico ou olímpico" (FRAZER, 1982, p. 107). Delfos era o centro do cosmo e da Grécia, onde homens e mortos poderiam conferenciar no decurso de um oráculo. Movidos pela visão cosmogônica, os oráculos citavam padrões de disposição para as tribos principiantes tanto quanto apontavam a maneira de assentarem-se as colônias mais afastadas (BIBLIA, 1976).

A invenção da bússola magnética a partir das placas dos adivinhos foi "um primeiro exemplo de os processos de magia conduzirem [Sic] a uma descoberta científica" (RONAN, 2001, p. 59). Popularizou-se em navios chineses possivelmente desde o século X - 100 anos antes que em navegações no Ocidente. A agulha magnética precisou a observação das direções - revelou aos chineses que norte e sul magnéticos e geográficos não coincidem, descoberta que só se deu no Ocidente mais de setecentos anos depois (RONAN, 2001).

Nos termos de Credo, nos primórdios do Cristianismo, depois Confissão, a palavra contida nos livros canônicos procedem de Deus - é um conjunto de posições que não deriva dos homens e que não pode ser por eles mudado, reduzido ou sofrer adição. Considerando esses critérios, partes do Livro de Jeremias e de Ezequiel podem servir de exemplos: os capítulos 25 e 46 a 51, atribuídos ao primeiro destes profetas, seriam oráculos contra várias nações; conferidos ao segundo profeta, capítulos 4 a 25 - oráculos de ameaças contra templo, povo e a própria Jerusalém - e 26 a 39 - oráculos contra as nações e palavras de consolação (BIBLIA, 1976; 1992).

Para reforço do conceito de Odu, contribui muito o escrito por Reginaldo Prandi. Para ele, Odus são símbolos empregados em substituição ao elemento a conhecer, representando-o aos indivíduos e apresentando-lhes em lugar do objeto. Pertencem ao oráculo iorubano, constituem-se, formam-se, de mitos que dão indicações sobre a origem e o destino do consulente. Para ele, odu são

signos do oráculo iorubano, formados de mitos que dão indicações sobre a origem e o destino do consulente. O odu é obtido ao acaso, pelo lançamento de dezesseis

búzios, dezesseis cocos de dendê, ou pela cadeia de adivinhação de Ifá. Na África, os odus são histórias em forma de poemas recitados de cor pelo babalaô. Em Cuba, os babalaôs mantêm os mitos dos odus escritos em cadernos que conservam em segredo (pataquis). No Brasil, os poemas estão esquecidos, conservando-se contudo seus nomes, nomes de orixás que fazem parte das narrativas e presságios de cada um deles. Odus são divindades enviadas por Orunmilá para ajudar os homens. (PRANDI, 2001, p. 657)

Nicola Abbagnano resume para acaso (latim *Casus*-), na história da filosofia, triplo conceito que se rondam reciprocamente: o subjetivista que imputa o imprevisível e o indeterminado do acontecimento casual “à ignorância ou à confusão do homem”; o objetivista que confere o episódio casual ao entrelaçamento e à combinação das causas; e a interpretação moderna que diz ser o acaso a “insuficiência de probabilidade na previsão” – para o autor em consulta “este último conceito é o mais geral e o menos metafísico” (ABBAGNANO, 1998, p. 11 a 13). Para Ernesto Faria, *Casus* tem sentido próprio com quatro significados - cita como primeiro, “queda, ato de cair” – e, sentido figurado – registra, aqui, duas acepções, sendo a inicial “queda” (FARIA JUNIOR, 1962, p. 167). A reflexão de Prandi transcrita acima pode ser interpretada como o jogo ser realizado para se descobrir, evidenciar, explicar o odu já construído (aquele com o qual se nasceu). O Odu de nascimento é a causa em si; dele depende o jogo; ele contém a (s) informação (ões) a ser (em) revelada(s). Conforme a sabedoria de Ifá, a informação que o jogo busca é específico para aquele caso – a resposta tem necessariamente relação com a pergunta. O resultado que se obtém na queda das peças é o padrão de desenho pertencente ao odu já pré-existente, que Orumilá enviou com aquela pessoa para regê-la. A configuração que corresponde ao Odu nato do indivíduo apresenta-se o mesmo a cada consulta a Ifá, independente de quem é o sacerdote que executa o jogo. O odu do dia em que se joga pode, em geral, ter seu componente negativo (ou o positivo) influenciando o produto que o jogo produz. De qualquer maneira o jogo é realizado com foco no Odu com o qual o consulente nasceu.

4.2 OS DESÍGNIOS DOS DEUSES

A dignidade do indivíduo é violentada pela exclusão social, (...). Mas também por fazer, dos trajes tradicionais dos povos marginalizados, fantasias, por considerar folclore seus mitos e religiões, por criminalizar suas práticas médicas. E por fazer, de suas práticas tradicionais e de sua matemática, mera curiosidade, quando não motivo de chacota. (D’AMBRÓSIO, 2002, p. 9)

Nos livros (BASTIDE, 1961; SODRÉ e LIMA, 1996) lê-se uma descrição didática de como os orixás explicitam seus desígnios; essa capacidade de prever o presente, o futuro e conhecer o passado, completa-se com o recurso de “subjetivo” e “objetivo”, indicativo do estado em que se encontra a pessoa em “presença” ou na “ausência de transe”, respectivamente. Todas as classificações são inevitavelmente reducionistas. A que se descreve é de caráter restrito, de alcance limitado e não absoluto. Assim, objetivo no saber iorubá é tudo aquilo - o trabalho - que não é feito em transe. Na ciência, objetividade e subjetividade têm outras normas que acordam com as leis científicas vigentes. É oportuno, aqui, juízos como o do sacerdote de Ifá – *Faṣayọ* - para quem o rendimento do jogo encontra-se no consultor e “na relação espiritual”⁵ deste com Orumilá independente do jogo – *opelé*, *ikin* ou os *búzios*. São palavras de Reginaldo Prandi: “disse o Professor [referindo-se a Agenor Miranda] que cabe ao olhador complementar a receita, juntando alguma pequena coisa adicional que possa ser necessária em função da ocasião, (...) e assim por diante” (PRANDI, 1998 apud ROCHA, 2009, p. 15). Já para a ciência esta dependência entre duas ou mais pessoas, entre si ou com objetos ou fenômenos, em que alterar um deles implica na variação do outro, é critério de subjetividade.

4.3 A POSSESSÃO DOS FIÉIS

Eu entendo o orixá como um vento sagrado. Professor Agenor Miranda Rocha
(SODRÉ e LIMA, 1996, p. 99)

Os autores descrevem que, na primeira modalidade de expressão, o futuro se manifesta durante o transe – o que ocorre apenas com a prática de um rito especial no transcorrer da iniciação dos *iaôs* ou logo a seguir à sua conclusão: é o “ritual de dar a palavra”. Esse cerimonial acontece após a realização de todos os orôs (sequência de cânticos para os orixás), dentro do *roncó* (nos *candomblés*, lugar onde os iniciados se preparam, recebendo lições e praticando sacrifícios), onde o orixá primeiro se manifesta; já no salão do terreiro, presente um *babalorixá* convidado, o orixá volta a se identificar. Na obra de Bastide, sociólogo francês, esta é a maneira subjetiva de adivinhação, em contraste com a

⁵ REIS, José Nilton Vianna (*Babalawo Faṣayọ – Ògún Torode*). *Kekere Awo Ifa*- 2012. Notas de aulas ministradas na 35ª Turma, Rio de Janeiro, 2011.

segunda modalidade – a qual ele chama de objetiva. A forma subjetiva não tem vínculo com os babalaôs que jamais caem em transe, mas está ligada aos membros do candomblé.

4.4 AS PRÁTICAS DIVINATÓRIAS

As práticas divinatórias objetivas (nas tradições e no saber iorubá, aquelas em que a pessoa opera sem se encontrar em transe), são as mais comuns para fins de consulta. O Jogo da Cebola (em iorubá: *àlubósa* [alho, alho-porro] (FONSECA JUNIOR, 1988) ou *alobaça* [corruptela do termo iorubá]) é o mais rudimentar dos métodos de adivinhação; um dos mais antigos. Trata-se de um jogo de perguntas e respostas aos orixás para se cientificar da aceitação ou não dos ebós (oferenda, despacho), como o é o jogo com 04 búzios (04 letras). Joga-se para se consultar aos deuses, usualmente após os cortes de animais; não é usado para atendimento direto ao público. Toma-se uma cebola sem defeitos, nova, de bom tamanho e volta-se sua raiz para baixo; corta-se ao meio. A faca também deve ser nova e previamente preparada no *omíeró* (omí ou omím, água; eró, segredos do candomblé passíveis de serem conhecidos apenas no transcorrer do noviciado). Mãos e cebola precisam estar de 10 a 15 centímetros, aproximadamente, de um prato branco colocado sobre uma toalha ou pano, também branco, estendido no chão, preferencialmente no *peji* (ou *pegi*, altar consagrado aos orixás) ou no quarto de santo. Invoca-se Oxossi (Orixá dos caçadores representado por um arco atravessado de flecha) ou Odê. Lançam-se as partes da cebola: partes abertas são as faces consequentes do corte; fechadas, aquelas naturalmente externas das sementes. Durante todo o procedimento mantém-se uma vela branca de cera acesa. Advém uma das três respostas (TABELA 1). Joga-se dessa maneira uma única vez. Em caso de dúvidas repete-se o jogo com uma nova cebola e não com aquela da jogada anterior. É procedimento que necessita de concentração, silêncio e prévia limpeza corporal. Mulheres menstruadas, pessoas alcoolizadas, indivíduos portando armas ou objetos cortantes, entre outras exigências, não podem estar presentes ou participar.

TABELA 1 - O JOGO DA CEBOLA

NÃO	SIM	TALVEZ
02 PARTES	02 PARTES	01 PARTE “ABERTA”
“ABERTAS” PARA CIMA	“ABERTAS” PARA BAIXO	PARA CIMA E A OUTRA PARA BAIXO

Fonte: A Autora (2013)

Outra prática divinatória objetiva simples comum usa sementes de cola. Para Serra et al. (2002) são elas obí branco (*Cola acuminata*) – de grande valor em rituais, mas que não ocorre no Brasil –, ataré (*Xilopia aethiopica*) e orobô (*Gracinia cola*). Variação na semente e no número de cotilédones são qualidades fundamentais na definição do valor, tipo de uso e destino das sementes do obí. Sementes com quatro ou mais bandas ou cotilédones (*Obí batá*) são as mais valorizadas e indicadas para usos nos oráculos iorubás. No Brasil ocorre mais frequentemente o *Obí goro* (Obí de duas bandas). Ainda na visão de Ordep Serra e colaboradores, com o passar dos anos o plantio do obí pelo Brasil se disseminou fazendo a importação dele e do dendê dispensável.

No jogo apenas a semente de cola de quatro partes, “bandas” ou cotilédones (*Obí batá*), é empregada dividida em suas frações correspondentes. É prática habitual, no interior dos candomblés durante os cultos, para se conhecer os desejos dos orixás. Consagra-se a sala e erguem-se orações; aí, faz-se o jogo: lançam-se os quatro objetos (aqui é possível, também, usar quatro búzios no lugar do obí) num prato branco. É um recurso dos babalorixás ou de seus assistentes. Nem sempre há babalaôs de plantão! O que resulta da queda, número de partes abertas ou fechadas, para cima ou para baixo, encontra-se na TABELA 2 (com os respectivos Nomes das Caídas) montado a partir do texto de Bastide (1961) e modificado. Em caso de resposta negativa, a orientação é repetir o jogo por três vezes. Se a resposta resultante não é Sim ou Não, mas apresenta-se como Talvez ou Desfavorável, retornar ao jogo principal utilizado (16 búzios ou outro) e reiniciam-se os questionamentos necessários até a solução da dificuldade que se coloca: algum

procedimento pode não ter sido preparado a contento, ainda faltar determinado ritual que complete todo o quadro ou simplesmente se deseja reavaliar o procedimento após um determinado intervalo de tempo antes de, se necessário, voltar ao jogo dos 16 búzios. Não se satisfazer com resposta indefinida no jogo de 04 letras. Esta técnica simples em seu conjunto, não é de uso corrente entre os babalaôs.

TABELA 2 – JOGO COM SEMENTES DE COLA

SIM	NÃO	SIM	TALVEZ	DESFAVORÁVEL
04 PEDAÇOS	04 PEDAÇOS	03 PEDAÇOS	02 PEDAÇOS	01 PEDAÇO
“ABERTOS”	“FECHADOS”	“ABERTOS” E 01	“ABERTOS” E 02	“ABERTO” E 03
CAEM PARA	CAEM PARA	“FECHADO”	“FECHADOS”	“FECHADOS”
CIMA (<i>ALAFIA</i> ¹)	CIMA (<i>QYAKU</i> ²)	CAEM PARA	CAEM PARA	CAEM PARA CIMA
		CIMA (<i>ETAWA</i> ³)	CIMA	(<i>OKANRAN</i> ⁵)
			(<i>EJIALA KETU</i> ⁴)	

Fonte: Bastide (1961). Modificado por Mário Luiz Braga Ferreira Famolabi (2012).

Os nomes das Caídas são (FONSECA JUNIOR, 1988, grifo nosso):

- a) **ALAFIA**- (Certeza; do iorubá- Paz, saúde, alegria);
- b) **QYAKÚ**- (É o segundo Odu por ordem de chegada à Terra);
- c) **ETAWA**- (Momento de dúvidas; cautela; prudência);
- d) **EJIALA KETU** - (Caminhos sem impedimentos) e
- e) **OKANRAN** - (Oitavo Odu por ordem de chegada à Terra)

5 A CONSULTA A IFÁ

Cada história tem a sua sabedoria, conselhos que podem ajudar os homens. Vai juntando os *odus* e ao final de um ano terás aprendido o suficiente. (PRANDI, 2001, p. 80)

5.1 O ORÁCULO - BÚZIOS de EXU

Na lenda iorubá “Exu Leva aos Homens o Oráculo de Ifá” da qual se destacou o fragmento acima, corre como certo que Exu (ou Eixu, divindade da mitologia africana) procurou Orungã (regional: Bahia; Divindade iorubana masculina). No diálogo entre as duas divindades Orungã disse que Exu o procurara porque os deuses tinham fome por não estarem recebendo comida suficiente dos seus filhos. Alertou Orungã ser preciso dar aos descendentes dos deuses na Terra algo com que eles, os homens, se satisfizessem e os levassem a alimentar os deuses. E, orientou a Exu para a reconquista dos seres humanos com os caroços de dendê. Dezesseis deles. Exu ganhou-os dos macacos, mas não sabia o que fazer com o presente recebido. Os presenteadores ensinaram a Exu que andasse pelo mundo e perguntasse em cada lugar o significado dos cocos de palmeira; que perguntasse em dezesseis lugares recolhesse em cada um desses pontos dezesseis *odus*; “Recolherás dezesseis histórias, dezesseis oráculos. (...). Aprenderás dezesseis vezes dezesseis *odus*. Então volta para onde vivem os deuses. Ensina aos homens o que terás aprendido e os homens irão cuidar de Exu de novo” (PRANDI, 2001, p. 79-80). Exu seguiu a orientação, retornou ao *Òrun* (Substantivo iorubá significando céu, nuvem firmamento), apresentou aos deuses os *odus* aprendidos e ouviu das divindades que “isso é muito bom”. Foram os deuses que ensinaram aos seus descendentes como conhecer o futuro e os desígnios deles, deuses, para os homens. A interpretação do odu indicado pelo jogo dos dezesseis caroços de dendê dava a conhecer os males do porvir. Os humanos aprenderam a fazer sacrifícios aos orixás para afastar o mal que os ameaçava. Os orixás ficaram felizes. “Foi assim que Exu trouxe aos homens o Ifá” (PRANDI, 2001, p. 80). Em novembro de 2005 a UNESCO (2006) proclamou o Sistema de Adivinhação Ifá da Nigéria Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade.

No Brasil, oráculos – intérpretes, porta-vozes do Oráculo Ifá -, babalaôs e oluôs, houve poucos. Da memória coletiva, Bamboxé de Xangô foi o primeiro babalaô que chegou a terras brasileiras; teria sido trazido do *Ketu*, atual República Popular de Benim (antigo

Daomé), na África, mais ou menos em 1844, por Iyanassô Akalá (ou Oká), Marcelina da Silva – Marcelina-Obatossí – e sua filha, Madalena (com suas duas crianças pequenas nascidas na África e mais uma no ventre). *Bangboşé* (que significa “Ajuda-me a carregar o Ose” [Vara usada nas cerimônias de Xangô pertencente ao deus Trovão]), como era citado e conhecido, recebeu em solo baiano o nome de Rodolfo Martins de Andrade; junto com outros ancestrais, Rodolfo é saudado no Padê - do iorubá *ìpadé* que significa “reunião, encontro”; ou *Pàdê*, “encontrar com, vir junto” (FONSECA JUNIOR, 1988, p. 201 e 341) - como *Essá Obitikô* (que tem o sentido de “A família que se reúne”). Os antigos Babalaôs consideravam-se irmãos das Mães de Santo, portanto Tios de Santo - tinham acesso liberado nas comunidades, eram alvos de respeito e reverência e consultados, sempre que necessário.

Rodolfo Martins de Andrade faleceu em Salvador em 1908. Foi pai, entre outros, de Julia Maria de Andrade que teve um filho com Eduardo Américo de Souza Gomes nome que, este africano de Abeokuta, recebeu no Brasil. O garoto, Felisberto Américo Souza ou “inglesado para Sowser” (VERGER, 1997, p. 32), de cognome Benzinho, nasceu em Lagos, Nigéria. Veio criança para o Brasil; voltou à África; de lá retornou como Babalaô *Ifásesi*, personagem importante na linhagem religiosa, um dos últimos babalaô da Bahia onde deixou grande prole. Suas filhas Irene Souza dos Santos (nascida em 1919) e Caetana Américo Sowzer (1910 - 1993) mantiveram as tradições africanas; a mais famosa delas foi Regina do Bamboxê - Regina Topázio de Souza (1911 - 2009). Seu neto Air José Souza de Jesus, filho de Tertuliana Sowzer de Jesus, tornou-se pai de santo.

Contemporâneo ao babalaô *Ifásesi* foi Martiniano Eliseu do Bonfim, *Ajímúdà*. Nasceu livre em 1859 (faleceu em 1943). Antes de seu nascimento, seu pai comprara a própria e, alguns anos depois, a alforria da sua mulher. Aos 16 anos viajou com o pai para Lagos, na África, onde foi aprendiz de marceneiro. De volta à Bahia aos 27 anos tornou-se um babalaô procurado. Possuía o título de *Qjeladé* entre os que cultuavam os *Egúnegún*. Tem sido considerado como o último babalaô no Brasil.

Agenor Miranda Rocha chegou ao Rio de Janeiro, vindo de Salvador, em 1926. Iniciou, na Praia Vermelha, o curso de medicina que abandonou no terceiro ano em favor de estudar línguas e literatura. Submeteu-se e foi aprovado em concurso para professor-titular do Colégio Pedro II. Neste cenário estendeu interesse pelo estudo de piano e de bel-canto (foi aluno da soprano romena Helena Theodorini). Agenor já encontrou no Rio de Janeiro da

última década de 20 três casas da nação nagô-kêtu: a dos africanos - João Alabá (que teria vindo do Rio Grande do Sul); a de Cipriano Abedé (que veio de Salvador) – e a de Felisberto Bamboxê (que possuía outro terreiro de candomblé em Salvador).

Cipriano Abedé, africano, viera ao Rio por ordem do Oxossi de Tia Júlia do Engenho Velho com a prescrição de abrir uma roça para desenvolvimento de um candomblé. Agenor se ligou a este templo. Abedé assentou o segundo orixá do professor – Ewá - e, concedeu-lhe o “cargo de *babalossãe*, sacerdote de *Ossãe*, o orixá das folhas” (SODRÉ e LIMA, 1996, p. 54). Mestre Agenor aprendera, em Salvador, a jogar Ifá com Martiniano do Bonfim e o búzio com Mãe Aninha (ROCHA, 1997). Foi na Casa de Abedé que recebeu o grau de Oluô (SODRÉ e LIMA, 1996, p. 55).

Agenor Miranda Rocha nasceu filho de casal católico, em Luanda, a 08 de setembro de 1907. Foi registrado como brasileiro pelos pais Antônio Rocha e Zulmira Miranda - ele funcionário diplomático a serviço da Embaixada do Brasil em Angola; ela cantora lírica. Aos três anos chega a Salvador com sua família onde logo sua saúde se fragiliza. Era o início do século XIX e os cultos jeje-nagô se expandiam.

O *Ilê Axé Opô Afonjá* foi fundado em 1910, pela ialorixá Eugênia Ana Santos (VERGER, 1997), nos moldes do Império de Oyó Iorubá (1400 – 1835) da África Ocidental onde hoje é a Nigéria Ocidental. Foi justamente Mãe Aninha a consultada no que dizia respeito à doença do pequeno Agenor. Pelo jogo de búzios ela detectou os procedimentos a serem realizados e a família consentiu na realização dos mesmos - o menino já estava desenganado pelos médicos. Quatro dias após completar cinco anos o garoto é iniciado no culto por Obá Biyi (nome de iniciada de Mãe Aninha). Quando da celebração dos rituais relativos a sete anos de iniciado, aos 12 anos de idade, Aninha (nos búzios) e Martiniano do Bonfim (que jogava *opelê* - rosário de contas de Ifá), viram para o futuro professor o cargo de oluô: Agenor deveria desempenhar as funções de oráculo, interprete de Ifá.

Para Bastide, em sua obra publicada há mais de cinquenta anos, o candomblé já então tratava de forma negligente o babalaô, tirando-lhe o lugar merecido de destaque: articular o conjunto de terreiros - pelo menos os de uma mesma “nação”; segundo ele, tal desatenção produzia o risco de deixar perder-se a essência do candomblé: “a estrutura da civilização africana”. Continua Bastide que os candomblés podem rivalizar-se ou

concorrerem entre si, mas estão ligados por uma realidade singular de que todos tomam parte: “a da civilização africana”. (BASTIDE, 1961).

Num trabalho bem mais recente, Capone (2011) examina a reintrodução do culto de Ifá nas Casas de candomblé, modificações estruturais geradas na hierarquia e nas ações de legitimação religiosa; dá vista de como o assunto transnacional (afro-cubano e afro-brasileiro) está evoluindo⁶ e, as modificações e exacerbações nas lutas locais pelo domínio religioso. Registra a professora do Departamento de Antropologia da Universidade de Paris-Nanterre (França) que o Pai-de-Santo e o Babalaô influenciam-se reciprocamente na religião dos orixás; escreve que o sacerdócio do primeiro e o do segundo são determinados por diferentes sistemas hierárquicos que não se superpõe. Ifá e candomblé pertencem ao “complexo cultural Yorubá”; a aliança dos processos cerimoniais de Ifá àqueles do candomblé pode trazer desestruturação do grupo religioso. E ratifica que, na cidade do Rio de Janeiro:

A inserção do culto de Ifá, segundo suas vertentes dominantes – a nigeriana e a cubana – em um sistema ritual, como o do candomblé, estruturado em torno de uma complexa hierarquia religiosa, na qual os pais e as mães-de-santo são as principais figuras de autoridade e a mediunidade é altamente valorizada, não podia deixar de acarretar novas tensões no campo religioso afro-brasileiro. (CAPONE, 2011, não paginado)

O jogo de búzios que muitos babalorixás (ou lalorixás) utilizam como instrumento de trabalho é o jogo de Ifá restrito, no passado, ao babalaô. A técnica do Ifá é sempre a da reprodução de uma mesma prática, de um exercício desenvolvido a partir de uma teoria envolvida. Técnicas surgem da repetida necessidade dos acontecimentos, do despertar de uma ideia e da proximidade da vontade frente a frente com o moto do destino. Para mostrar a importância de Filho de Deus, Cristo fez milagres, trouxe notícias de salvação e curou. Mas Cristo não veio só para curar. Se assim o fosse teria instrumentalizado a Sua Igreja com alguma classe de suporte técnico que a permitisse continuar esta Sua única

⁶ A retomada do estudo dos odú no Rio de Janeiro deu-se em 1976 pelo babalorixá Ornato José da Silva em parceria com um estudante de medicina nigeriano e Awo Benjamin Durojaiye Ainde Kayodé Komolafe (Benji Kayodé), na época, acadêmico da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ) (CAPONE, S., O Pai-de-Santo e o Babalaô: interação religiosa e rearranjos rituais na religião dos *orishas*, **Revista Pós Ciências Sociais**, v. 8, n. 16, São Luis/MA, 2011. Não paginado. Disponível em: < http://www.ppgcsoc.ufma.br/index.php?option=com_content&view=article&id=508&catid=82&Itemid=114 >. Acesso em: 27 ago. 2013).

missão. A estrutura técnica, se, se pode, assim chamar, que a Igreja tem e à qual a comunidade toma consciência pela Palavra, vivencia, questiona, experimenta e pratica como realidade é a Fé, com todas as suas variadas representações. Um hino latino medieval, escrito por Santo Tomás de Aquino (1225 ou 1227-1274), o *Pange Lingua*, trás em seus versos finais a ratificação da importância da fé como técnica pessoal para os Católicos, quando clama que “Venha a Fé, por suplemento os sentidos completar”. A fé é, então, para os Apostólicos Romanos um adicional particular, um reforço aos cinco órgãos dos sentidos existentes, que permite contato individual com o meio ambiente.

No ano de 2012 o tema da Campanha da Fraternidade foi “Fraternidade e Saúde Pública” à luz da palavra de Deus. Com este mote a Igreja despertou em seus seguidores uma visão crítica do lema da Campanha, a saber: “Que a Saúde se Difunda Sobre a Terra” (Cf. Eclesiástico, 38,8). E esta saúde pode ser traduzida como a do corpo, alma, pública ou social. Entendeu, portanto, a Igreja que ela mesma e seus fiéis precisam sair de suas dependências e usar esse instrumento técnico que possuem - a Fé - como recurso social de seus usuários internos e externos, como ação de mobilização de fraternidade e saúde.

Diferentemente, as religiões de matriz africana usam o suporte técnico do oráculo para múltiplos fins, entre eles o da saúde pessoal, física, espiritual e social. Novamente Nicola Abbagnano de quem se toma o termo Técnica: “em seu significado mais geral, todo conjunto de regras capazes de dirigir uma atividade humana qualquer” (ABBAGNANO, 1998, p. 81). Seguindo Nicola, era assim que falava Platão da Arte não tendo o ateniense estabelecido distinção entre ela e ciência; todo conhecimento, todo raciocínio para Platão é uma arte (ABBAGNANO, 1998). Nessa acepção, técnica é indistinguível tanto de arte quanto de ciência ou de qualquer ação ou procedimento competente em gerar alguma unidade de resultado: “seu campo [o da técnica] estende-se tanto quanto o de todas as atividades humanas” (ABBAGNANO, 1998, p. 939). Nicola leva além sua incursão de significados gerais do termo Técnica.

É relevante sua classificação dos procedimentos - à qual chama de imprecisa - em dois campos diferentes:

(I) Técnicas racionais, relativamente não dependentes de sistemas particulares de crenças, podem conduzir a mudanças desses sistemas e são “autocorrigíveis”;

(II) Técnicas mágicas e religiosas as quais só podem ser praticadas baseadas em determinados sistemas de crenças, que não podem alterar e são, além disso, “não corrigíveis ou não modificáveis”.

E continua afirmando que as últimas são Técnicas que “constituem um dos dois elementos fundamentais de qualquer religião e podem ser indicadas com o nome genérico de ritos” (ABBAGNANO, 1998, p. 940). Rito é técnica mágica ou religiosa que objetiva um controle sobre as forças naturais que “as técnicas racionais não podem oferecer”; nomeia, por fim o filósofo de Salerno, outros estudiosos que buscaram esclarecer o conceito de rito como “prática relativa às coisas sagradas” (ABBAGNANO, 1998, p. 859). O outro elemento fundamental de qualquer religião é a “Crença na garantia sobrenatural de salvação” (ABBAGNANO, 1998, p. 846) que não constitui tema estabelecido para essa tese.

O oráculo tem numerosas utilidades dentro das religiões de matriz africana. Na saúde é suporte técnico para servir a Deus - terapia - como em grego *θεραπεία*. Está-se, na verdade, aplicando os ritos ou “Técnicas mágicas e religiosas” do filósofo europeu Abbagnano. O oráculo incorpora atitudes, vivências e convivências de muitas gerações e culturas. É transdisciplinar – mas não se propõe ou pode ser esperado que satisfaça às regras da ciência oficial. Usa uma combinação de histórias orais que, em contraste com o prevalente, quase já superado, paradigma da civilização do livro frente à da informática, manteve a transferência e a transmissão do modelo.

O Jogo de Búzios não é intuído, mas aprendido. Segundo Agenor Miranda Rocha em sua obra “Caminhos de Odu”, manuscrita num caderno em 1928, revisada pelo próprio Agenor em 1998 e então editada, “cada Odu compõe-se de vários caminhos” (PRANDI, 1998 apud ROCHA, 2009, p. 14). Em particular, cada caminho separa-se em três partes, a saber:

- a) Ebó;
- b) Mito e
- c) Interpretação do Oráculo.

É do Professor Agenor, considerado o decano das religiões africanas no Brasil, o pensamento de que cabe ao que joga (o “olhador” - termo usado na Bahia, onde se fala olhar

os, e não jogar os, búzios) concluir, preencher a receita: “cada caso é um caso” (PRANDI, 1998 apud ROCHA, 2009, p. 15).

No jogo de búzios mais corrente quem fala ou responde é Exu. São dezesseis búzios que o babalorixá ou a ialorixá jogam. A consulta a Ifá, atividade no passado de exclusividade masculina, passou a ser feminina após o trato feito entre Exu e Oxum (ROCHA, 2009). Tal passagem está na lenda “Oxum deita-se com Exu para aprender o jogo de búzios” (PRANDI, 2001, p. 337-339) onde, nesta tradição citada por Prandi, é Obatalá (Oxalá ou Orixalá; o maior dos orixás dos iorubás) quem ensina Oxum o segredo do oráculo. O jogo de búzios (o mais simplificado e de uso mais frequente no Brasil) se baseia num sistema com representação matemática combinatória no qual se determina 256 combinações. Duzentos e cinquenta e seis resultam de dezesseis posições diferentes de caída (cada caída tem o nome de um Odu, assim 16 Odus) multiplicadas pelas respectivas classes de dezesseis histórias existentes, diferentes entre si, para cada um dos Odus (TABELA 3). Prof. Dr. Muleka Ditoka Wa Kalenga, em sua tese de doutorado, em 1989, na Escola de Comunicação e Artes da USP, de título “Kissolo: modelo africano de máquina para predição e processamento de informações”, destaca o jogo africano como modelo de probabilidade matemática e realiza comparação entre o jogo de búzios (Kissolo) e a informática básica (DITOKA, 1989). Na República de Benin e na Nigéria o jogo é mais complexo e as possibilidades de combinação podem chegar a 1024.

TABELA 3 - DEZESSEIS POSIÇÕES DE CAÍDA DOS BÚZIOS

(continua)

NÚMERO ORDEM	DE CAÍDAS ABERTAS	CAÍDAS FECHADAS	ODU	QUEM RESPONDE
01	01	15	OKARAN	EXÚ
02	02	14	ODIOKO	OXALÁ e ERÊ
03	03	13	ETAOGUNDÁ	OGUM
04	04	12	IOROSSUM	IANŠĂ e OGUM; OXOSSI e IEMANJÁ
05	05	11	OXÊ	OMOLÚ, OXUM e IEMANJÁ.
06	06	10	OBARÁ	EXÚ e XANGÔ
07	07	09	ODÍ	OXUM, OXOSSI, OSALUFAM, OGUM, LÔGUM, OSSAIM e OXUMARÊ

Fonte: Mário Luiz Braga Ferreira Famolabi (2012). Notas de iniciação do Babalorixá Toninho de Exu, neto de Santo do sacerdote do Candomblé de Angola, Joãozinho da Gomeia (1914 – 1971).

TABELA 3 - DEZESSEIS POSIÇÕES DE CAÍDA DOS BÚZIOS

(continuação)

NÚMERO ORDEM	DE CAÍDAS ABERTAS	CAÍDAS FECHADAS	ODU	QUEM RESPONDE
08	08	08	EJONILE	XANGÔ, OXUM e OXAGUIAM
09	09	07	OSSA	IEMANJA, IANSÃ e OXOSSI
10	10	06	OFUM	OXALÁ, OXUM (fala também XANGÔ)
11	11	05	AWARIM	IANSÃ e EXÚ
12	12	04	EJILACHEBORA	XANGÔ (12 ministros), IEMANJÁ e OSSAIM
13	13	03	OGILABAM	NANÃ e OBALUAYÊ

Fonte: Mário Luiz Braga Ferreira Famolabi (2012). Notas de iniciação do Babalorixá Toninho de Exu, neto de Santo do sacerdote do Candomblé de Angola, Joãozinho da Gomeia (1914 – 1971).

TABELA 3 - DEZESSEIS POSIÇÕES DE CAÍDA DOS BÚZIOS

(conclusão)				
NÚMERO ORDEM	DE CAÍDAS ABERTAS	CAÍDAS FECHADAS	ODU	QUEM RESPONDE
14	14	02	IKA	OXUMARÊ, NANÃ, OSSAIM e ERÊ
15	15	01	OBOGUNDÁ	OBÁ, IEMANJÁ e OXUM
16	16	00	ALÁFIA	ORUNMILÁ
17	00	16	ETAWA	REZAR E RECOMEÇAR

Fonte: Mário Luiz Braga Ferreira Famolabi (2012). Notas de iniciação do Babalorixá Toninho de Exu, neto de Santo do sacerdote do Candomblé de Angola, Joãozinho da Gomeia (1914 – 1971).

Posto esses esclarecimentos, faz-se aqui uma simulação resumida de um jogo de búzios para um consulente: após rituais introdutórios joga-se e caem 05 búzios “abertos” e 11 “fechados”, por exemplo; o nome desta “caída” ou “odu” é Oxê e é regido por Omolú, Oxum e Iemanjá (TABELA 3). (Exemplo de composição usada no Brasil; só há o nome da categoria dos odus (poemas) e os nomes dos orixás que participam daquelas narrativas e presságios). Especificamente esta caída possui 05 mitos ou caminhos (ROCHA, 2009). Agenor Miranda, em sua composição Caminhos de Odu (ROCHA, 2009), apresenta os 16 Odus e a cada um desses a classe de versos correspondentes: em nenhum caso, na obra citada, correspondem aos dezesseis Odus os respectivos 16 poemas ou histórias – também Beniste (2010) (QUADRO 1). Ainda outras três caídas são necessárias para se formar o necessário mínimo da pessoa: Odu da cabeça, pé, braço direito e por último o braço esquerdo. A combinação de todas essas caídas, com seus respectivos caminhos ou mitos interpretados, é da responsabilidade de quem joga.

QUADRO 1 – DISTRIBUIÇÃO DOS CAMINHOS ENTRE OS ODÚ DO JOGO DOS BÚZIOS⁷.

1 – Òkànràn	5 Caminhos
2 – Éjì Òkò	4 Caminhos
3 – Ètà Ògúndá	5 Caminhos
4 – Ìròsùn	5 Caminhos
5 – Òsé	5 Caminhos
6 – Òbàrà	4 Caminhos
7 – Òdì	5 Caminhos
8 – Éjì Onílẹ̀	8 Caminhos
9 – Òsá	5 Caminhos
10 – Òfún	4 Caminhos
11 – Òwónrín	5 Caminhos
12 – Èjìlá <u>Seb</u> orà	5 Caminhos
13 – Éjì Ológbon	5 Caminhos
14 – Ìka	5 Caminhos
15 – Ogbègúndá	—
16 – Àlàáfíà	—

Fonte: Beniste (2010, p. 113).

Agenor Miranda chama a atenção: os “Odus são compreendidos como analogias históricas, em ordem e formas preceituais” (ROCHA, 2009, p. 29), ou seja, raciocina-se por semelhança: julga-se através das homologias que existem entre os fatos – ocorrências das lendas versus acontecimentos relatados pelo consulente. “Para cada caminho, uma história, *ìtàn*, que será analisada por analogia como forma de orientação ao consulente, e que determinará o tipo de Ebo a ser realizado, se for o caso” (BENISTE, 2010, p. 111). Assim:

esses poemas são relacionados com o problema do consulente, e tanto revelam soluções como determinam as oferendas necessárias. Habitualmente, as

⁷ Informa José Beniste que os odú apresentados têm outra disposição no sistema de Ifá e, seis deles são nomeados de forma diferente: Éjì Òkò / Òtúrúpòn Méjì; Éjì Onílẹ̀ / Éjì Ogbè; Èjìlá Seborà / Ìwòrì Méjì; Éjì Ológbon / Òyèkú Méjì; Ògbegúndá / Ìretè Méjì; Àlàáfíà / Òtuá Méjì (BENISTE, José. Orun – Àiyé: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a Terra. 7ª ed., Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010. p. 113).

mensagens são transmitidas por parábolas, cabendo aí a devida interpretação. (BENISTE, 2010, p. 112)

Em continuação, o olhador precisa passar a conhecer qual desses caminhos está em correspondência com a queixa, motivação ou razão da consulta a que veio a pessoa em busca de conselho. O sacerdote sabe qual das 16 histórias é a que se refere ao consulente dele depois do jogo feito, com os abertos e os fechados contados, pelo relato que traz a pessoa que consulta. Se ao final e através dos búzios o olhador chega ao quarto caminho da quinta caída, por exemplo, além da oferenda ditada há um mito a ser interpretado. Nesta simulação em curso é o do grande guerreiro que precisava atravessar uma cachoeira por nome Oxum. Seu protesto pelo obstáculo foi ouvido: daria tudo a Oxum se pudesse passar com seu exército. A cachoeira secou instantaneamente, os soldados cruzaram-na e saíram vitoriosos. Na volta, as águas tornaram a passagem impossível. A condição para o rio vazar era o do cumprimento do prometido: que o guerreiro entregasse sua filha, de nome Tudo, a Oxum (conforme a própria Oxum entendera). O chefe da guerra colocou-a na água onde ela desapareceu. Perdeu sua filha preferida e, magoado, atravessou com suas tropas. Numa mesa com esse resultado, uma interpretação possível e, ensinamento, é que “esse caminho previne que há ou haverá um mal-entendido inevitável, incontrolável mesmo. Deve-se fazer o máximo possível para evitar o constrangimento, porém poderá terminar bem, se fizer isso” (ROCHA, 2009, p. 71-73).

É difícil propor uma definição de MAC devido à vastidão da rede e constantes alterações do tema:

MAC é um grupo de diversos sistemas de cuidados médicos e de saúde, práticas e produtos que não são geralmente considerados parte da medicina convencional. Medicina convencional (também chamada Medicina ocidental ou alopática) é medicina como a praticada por médicos diplomados e médicos osteopáticos graduados e por profissionais aliados à saúde, tais como fisioterapeutas, psicólogos e enfermeiras registradas. As fronteiras entre MAC e medicina convencional não são absolutas e, práticas específicas MAC podem, com o tempo, tornarem-se amplamente aceitas. (NCCAM, 2012, p. 1, tradução nossa)

Nomeia-se Complementar o recurso terapêutico usado adjacente à Medicina Convencional - como a acupuntura em adição às práticas oficiais na redução da dor. Muito da frequência no uso da MAC por americanos é Complementar. Alternativa refere-se ao uso de MAC em substituição à Convencional. “Medicina integrativa” ou “integrada” associa

tratamentos da Medicina Convencional e MAC para a qual há alguma evidência de segurança e eficácia de alta qualidade. (NCCAM, 2012).

5.2 O ORÁCULO – OPELÉ-IFÁ

No Brasil ficou o tabu de que a mulher não faz Opelé-Ifá, só pode ter o conhecimento, ficar ao lado do babalaô e servi-lo. O trato feito entre Exu e Oxum (ROCHA, 2009) e a lenda correspondente (PRANDI, 2001, p. 337-339) – já citado em parágrafo prévio – autorizou às mulheres, tão somente, o jogo de búzios. Na África essas filhas de Oxum são escolhidas como serviçais; na Bahia, “é preciso que seja da mais velha de todas as oxun [Sic], Yaba Omi, só esta é que pode ser a *apetebi* do *babalaô*” (BASTIDE, 1961, p. 142). Têm como título *Apetebi*, a esposa do babalaô; traz o material para o Ifá, “também os apetrechos do babalaô e o próprio oráculo” (PRANDI, 2001, p. 566). José Nilton Vianna Reis (nascido em 1942), Pai *Ògún Torode*, foi iniciado em 1960 no Candomblé de Angola por Joãozinho da Goméia. A partir de 1976, recebeu os ensinamentos teóricos do culto a Ifá de uma *Àbíku* - “Aquele que vive e morre e vive novamente” (FONSECA JUNIOR, 1988, p. 5). Esta senhora era a mãe carnal do Pai Benjamim Kaiodê; a matança foi feita pelo Pai *Alabin* que era de Ifá; *Iyapetebi Iya Iyurá*, Sacerdotisa em Ifá o outorgou, na África, com o nome de *Faṣayo*. *Babalawô Faṣayo* está autorizado a realizar iniciação no culto a Ifá desde 1984 e, em 2013, prepara sua 36ª Turma de *Kekere Awo Ifa*. Afirma *Faṣayo* que as mulheres podem manipular e executar o opelé e o Ifá, com a permissão do Babalaô e no impedimento dele por doença ou outra circunstância qualquer⁸.

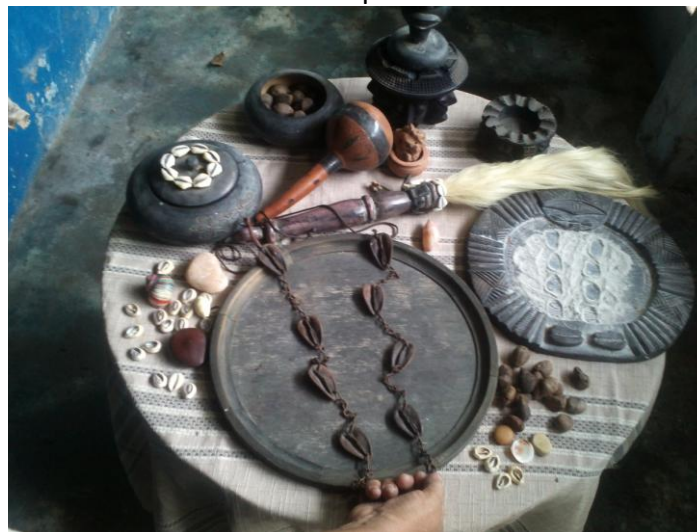
João Alves de Torres Filho (1914 - 1971), Sacerdote do Candomblé de Angola, conhecido como Joãozinho da Goméia ou *Tatá Londirá*, iniciou sua trajetória religiosa na Bahia. Na década de 1940, estabeleceu-se em Duque de Caxias no Rio de Janeiro, na Baixada Fluminense. Contribuiu fortemente para a presença africana na formação e avanço de uma religiosidade negra no Brasil. Pelo conhecimento que tinha, é aceito até hoje, por todos que participam da religião, como O Rei do Candomblé. Personagem polêmico em sua época, dado às constantes aparições na mídia - foi capa da edição de uma grande fotorreportagem

⁸ REIS, José Nilton Vianna (*Babalawo Faṣayo – Ògún Torode*). *Kekere Awo Ifa*- 2012. Notas de aulas ministradas na 35ª Turma, Rio de Janeiro, 2011.

na revista o Cruzeiro, em 1966. Está enterrado em Duque de Caxias, RJ, cemitério Nossa Senhora de Belém - corte oito. Recente, em 24-02-2012, Andrea Luciane Rodrigues Mendes, orientada pelo Prof. Robert Wayne Andrew Slenes, defendeu uma dissertação para Mestre em História na UNICAMP com o título “Vestidos de realeza: contribuições centro-africanas no Candomblé de Joãozinho da Goméia (1937-1967)” (MENDES, 2012).

O jogo do opelé-Ifá (fotografia 1) é outra forma de consulta a Ifá, o oráculo. Opelé (do iorubá *opele*) é instrumento de adivinhação do babalaô, na forma de um rosário feito de oito metades do cocô de dendê” (ROCHA 2009, p. 200). Uma definição que completa a anterior diz tratar-se de instrumento com “oito metades de caroços de dendê unidos numa cadeia” que “o babalaô atira no chão e a configuração obtida (faces côncavas ou convexas voltadas para cima) determina o odu (PRANDI, 2001, p. 568). O colar é aberto e passa - prévio o uso - por rituais especiais de sacralização. O jogo baseia-se, como no de búzios, num sistema com representação matemática combinatória que resulta em 256 combinações para os 16 odus principais.

FOTOGRAFIA 1 – Sustentado pela mão do babalaô vê-se o colar de adivinhação de nome Opelé.



Fonte: A autora (2013).

Outro exame do colar de Ifá descreve “uma metade da fruta da *schecebor golungensis*”, que tem forma redonda como a da pera, contendo sinais de divisões no meio que facilitaria “sua partilha, no sistema do jogo do òpèlè em Ifá”; esclarece que “quando a

corrente é lançada ao chão, só pode cair com quatro faces em cada lado, enquanto alguns caem de cara para cima ou para baixo, mostrando o lado côncavo ou o convexo, respectivamente” (PORTUGAL, 2010, p. 16). Está em Fatumbi Verger que “um opele Ifá”, é “uma corrente onde estão enfiadas oito metades do caroço de certa fruta³” (VERGER, 1997, p. 126); em nota de rodapé (³) elucida o nome da oleácea - *Schrebera arborea* - informação extraída por Verger de outra obra (BASCOM, 1969 apud VERGER, 1997, p. 127). O Rosário, a árvore e o respectivo invólucro dos grãos têm a mesma denominação: opele; tais vagens das sementes são as de maior uso como material na elaboração do instrumento divinatório. A árvore opele foi identificada por Clarke (1939, p. 239 apud BASCOM, 1991, p. 30) como *Schrebera golungensis*. A leitura, direto na obra de William Bascom, conclui - nota de rodapé de número 2 - que “*opele* (not opele) is given as the Yoruba name of *Schrebera golungensis* and *S. arborea* by Ainslie (1936: 30) and Dalziel (1937: 365)” (BASCOM, 1991, p. 30).

5.3 O ORÁCULO – IKIN

Ikin são caroços de dendezeiro de quatro furos (ver fotografia 2). Cada furo dá uma conotação: terra, água, ar e fogo; são usados pelos africanos por ser material nativo abundante, embora os coquinhos de quatro furos possam nem mesmo ocorrer num dado grande cacho; pode-se jogar com outros tipos de caroços ⁹. O dendezeiro é uma planta originária da Costa Ocidental da África. De nome científico *Elaeis guineensis*, Jacq., *Monocotyledonae*, *Palmae*, é palmeira popular como palma-de-guiné, coqueiro-de-dendê, demdem (Angola), palmeira dendem. No Brasil, o fruto do dendezeiro é conhecido como dendê. Veio, no século XVII, com os africanos para o Brasil e adaptou-se bem ao clima tropical úmido do litoral baiano. A palmeira é uma árvore sagrada, seu fruto é usado em um dos oráculos de Ifá, para qual fim divinatório tem todo um ritual de extração e preparo especial prévio.

⁹ REIS, José Nilton Vianna (*Babalawo Fasayo – Ògún Torode*). **Kekere Awo Ifa- 2012**. Notas de aulas ministradas na 35ª Turma, Rio de Janeiro, 2011.

FOTOGRAFIA 2 – Caroços de dendezeiro (Ikin) destacados nas mãos do babalaô.



Fonte: A autora (2013).

No jogo o consulente assenta-se em frente de quem joga. É preciso que o consultado tenha um osso de tartaruga e uma pedra pequena a serem embaralhados e mantidos nas mãos fechadas, um em cada mão. Também o babalaô embaralha entre as mãos dezesseis dendês, divide este número de forma aleatória em duas partes, uma quantidade em cada mão, conservando-as fechadas. Em sequência abre as mãos. Então é a vez do consulente abrir as dele enquanto o sacerdote se concentra, faz a corrente, a ligação espiritual. O osso de tartaruga precisa estar na mão esquerda do consulente, para confirmar o Odu; na direita, obviamente, a pequena pedra. Tal disposição dá certeza de que aquele Odu é o do consulente e não apenas um interferente no jogo de quem está sendo consultado. Assim confirmado o odu, o babalaô determina o número de grãos contidos em sua própria mão esquerda e risca o sinal correspondente à contagem: dois riscos paralelos para números ímpar e um risco para par. Desta forma duas colunas são traçadas: inicialmente, à direita, a primeira coluna de quatro cadeias (linhas); depois, quatro cadeias (linhas) do outro lado, à esquerda¹⁰. Os traços são riscados sobre a Tábua ou Tabuleiro de Ifá, denominada *Opón-Ifá*. É objeto sagrado, feito de madeira em formatos variados (quadrado, retangular, oval, redonda), com uma área central cercada por uma margem onde estão esculpidos desenhos

¹⁰ Ibidem.

segundo a casta do babalaô. Na área central espalha-se o *iyèrosùn*, pó esbranquiçado sobre o qual se risca as impressões ou marcas dos odus de forma padronizada com dois dedos – anular e indicador – para sair uma divisória uniforme (fotografia 3). As duas colunas são formadas para evidenciar o odu regente. Se o consulente não estiver como osso na mão esquerda, não está confirmada a tirada e ambos, consulente e consultor, embaralham novamente as respectivas mãos e reiniciam o jogo. Salvo exceções, repete-se este processo quatro vezes para se determinar o norte, o sul, o leste e o oeste do consulente.¹¹

FOTOGRAFIA 3 – No conjunto: traços riscados no *iyèrosùn* (pó esbranquiçado) espalhado na área central do tabuleiro denominado *Opón-Ifá*.



Fonte: A autora (2013).

Definido o odu, o babaloxá traz à mente a correspondente narração poética. Assim, a tradução do jogo e a interpretação do poema preconizado levam o religioso, de cuja força espiritual depende o jogo, a conhecer a natureza, tendências e provável futuro daquele que

¹¹ REIS, José Nilton Vianna (*Babalawo Faşayo – Ògún Torode*). *Kekere Awo Ifá*- 2012. Notas de aulas ministradas na 35ª Turma, Rio de Janeiro, 2011.

consulta. Em Cuba os babalaôs trazem o segredo, o *Pataqui*, registrado em caderno - “mitos de Ifá que compõem cada *odu* do oráculo de Orula, nome cubano para Orunmilá” (PRANDI, 2001, p. 27); tais registros são a fonte primária principal usada na pesquisa sobre a religião dos orixás daquele país. Ponderações como a de *Faṣayo*¹² ou as de Agenor Miranda (PRANDI, 1998 apud ROCHA, 2009, p. 15) sinalizam para o pessoal - “o dom do jogo, é o primeiro caminho para a prática do culto...” (BENISTE, 2010, p. 106) -, essencial no processo - a dependência de qual babalaô, com capacidade legal de interpor-se entre o panteão iorubá e os homens, concretiza o jogo. Dentro da plasticidade do sistema de crenças, Orumilá pode mover certos acontecimentos da vida de uma pessoa através do ebó. Para odu que sugira doenças ou mutilações, por exemplo, pode-se aplicar o ebó, a oferta-troca, para que tal evento não ocorra. Assim sendo, o observador, o babalaô, é ativo - um agente que realmente pode interferir não só na vida do consulente, mas em acontecimentos dela.

É um jogo mais demorado, complexo, vem do sagrado e exige tanto do Babalaô quanto do consulente que, na véspera e no dia, se abstenham de sexo, bebidas alcoólicas e carne vermelha. Ao chegar ao local do atendimento o consulente passa por um pequeno ebó para tirar qualquer resíduo de negatividade, antes de entrar no quarto de Orumilá onde, finalmente, será executado o jogo. O Búzio tem menor rigor; caiu em descrédito porque quem joga nem sempre se submete à severidade dos preceitos necessários no preparo da iniciação. A eficiência, todavia, está em quem joga e na relação espiritual que mantém com Orumilá - isto tanto para o opelé, como para o ikin ou os búzios - não importa o que se está jogando¹³. Considerando a dinâmica do jogo e a necessária concentração para a obtenção dos melhores resultados, normalmente não se faz mais do que quatro jogos por dia. Escreve William Bascom (1991) que “a honestidade ou conhecimento da pessoa do babalaô pode ser questionada, mas a maior parte é altamente considerada, e o sistema por si só é raramente posto em dúvida” (BASCOM, 1991, p. 11, tradução nossa).

Babalaôs são outorgados como tal após determinados procedimentos para búzios, Opelé e Ikin. Existem nos preparativos para Ifá quatro períodos: no primeiro, o menos abrangente, mas o mais frequentado aprende-se a manipular os búzios. Seguem-se períodos de realização de *ipadé* para os 16 odus - um a cada mês (dia 01/ janeiro para o

¹² Ibidem.

¹³ REIS, José Nilton Vianna (*Babalawo Faṣayo – Ògún Torode*). *Kekere Awo Ifa- 2012*. Notas de aulas ministradas na 35ª Turma, Rio de Janeiro, 2011.

primeiro Odu, dia 02/ fevereiro para o segundo Odu, dia 03/ março para o terceiro Odu etc. e, 12/ dezembro para o décimo segundo Odu e os quatro restantes: o décimo terceiro, o décimo quarto, o décimo quinto e o décimo sexto Odus); nesse meio tempo assenta-se Oseturá; o maior rigor é, ao final, quando se vai ser outorgado ao Opelé – é a quarta etapa - que exige obrigações adicionais mais complexas. A rede de compromissos para o Opelé pode ter, no Brasil, reduzido ou quase extinto o número dos babalaôs. Quem tem o propósito de jogar pelo Opelé/Ikin precisa ter o estágio completo e uma gama de obrigações a cumprir.¹⁴ “O número de babalaôs é um reflexo da autoridade que eles recebem e uma medida da influência que eles exercem” (BASCUM, 1991, p. 11, tradução nossa).

¹⁴ Ibidem.

6 O DIÁLOGO DOS CONCEITOS – O MODELO

Um trabalho feliz não é um acontecimento cotidiano, mas que acontece.¹⁵

Diagnósticos medicamentosos ou de procedimentos com finalidade de saúde para atendimento a enfermos e prevenção de doenças também são feitos através dos mesmos 240 versos¹⁶, poemas ou histórias: os Odus. O número dos Odus pode variar segundo os autores: são 256 tanto para Bascom (1991) como para José Beniste que escreve que os odus “podem atingir um total de 256 posições, sendo que para cada uma existem dezenas de poemas, que deverão ser recitados de cor pelo bàbáláwo, em linguagem natural.” (BENISTE, 2010, p. 112). Cada odu tem suas fórmulas, expedientes, práticas e orações competentes. Tais versos são evidenciados pelo Ikin com seus caroços de dendê ou pelo Colar de Ifá. O poema franqueia, explicita a natureza da pessoa. Odus adicionais - àquele que fornece a essência de quem busca um conselho - podem interferir na vida do consulente através de dificuldades ou benefícios sobrepostos, físicos ou espirituais, daquele período de vida. O primeiro passo do babalaô é ver o ciclo de quem consulta e que parte deste Odu o consulente vivencia (todos os Odus têm uma parte positiva e outra negativa, em maior ou em menor proporção; há aqueles com mais negatividade e os com menos).¹⁷

A Tese de doutoramento de Virginia Chaitin propõe uma epistemologia em que ciência e outros saberes, ditos não científicos, têm seus conceitos traduzidos mutuamente. Para a citada pesquisadora é possível realmente aplicar um conjunto de diretrizes para olhar para os conhecimentos que têm, com efeito, regras de fundamentação diferentes e propõe então a Epistemologia Pluralista e permeável. O texto dela foge à linguagem, ao axé iorubá e ao estilo nagô, contudo exibe importante exame de informações que têm roupagem diferente e referencial diverso daqueles da ciência oficial, mas que atendem a parcelas da população com outras culturas. Revê definições clássicas de metáfora e explora o uso destas analogias e permeabilidades para melhor comunicação entre os saberes (CHAITIN, 2009).

¹⁵ KUBRUSLY, Ricardo Silva. **O que é ser Professor?** 25 jun. 2009. Notas de aula, ministrada no Programa de História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia, UFRJ, Rio de Janeiro, 25 jun. 2009.

¹⁶ REIS, José Nilton Vianna (*Babalawo Fasayo – Ògún Torode*). **Kekere Awo Ifa- 2012**. Notas de aulas ministradas na 35ª Turma, Rio de Janeiro, 2011.

¹⁷ Ibidem.

Uma possível conversação entre os conceitos do saber iorubá e os da medicina homeopática, respeitando-se em cada um deles os competentes contexto e norma de justificação e de análise, pode ser desenvolvida (TABELA 4).

TABELA 4 - TRADUÇÃO MÚTUA DOS CONCEITOS IORUBÁ E HOMEOPÁTICO NA INVESTIGAÇÃO DIAGNÓSTICA E MEDICAMENTOSA

(continua)

HOMEOPATIA	SABER IORUBÁ
<u>PRINCÍPIO VITAL:</u>	<u>AXÉ:</u>
FENÔMENO SUTIL	AGENTE
- HARMONIZA	INVISÍVEL
TUDO O CORPO	MÁGICO-
HUMANO	SAGRADO DE
	TODAS AS COISAS
<u>MEDICAMENTO</u>¹:	<u>ODU:</u>
SUBSTÂNCIA QUE	PROGRAMAÇÕES
PROVOCA	DE ORUMILÁ:
SINTOMAS	DESFAVORÁVEL →
PATOLÓGICOS EM	SINTOMAS;
PESSOAS SADIAS E	FAVORÁVEL →
OS FAZ	AUSÊNCIA DE
DESAPARECER EM	SINTOMAS
ENFERMAS	

Fonte: Hahneman, (1981, p. 60, 61, 132 e 133); Bastide (1961, p. 84); Eizayaga (1981, p. 62 e 251).

¹Remédio: "É capaz de neutralizar ou de aniquilar no *homem enfermo* determinado grupo de sintomas" (EIZAYAGA, 1981, p. 251).

TABELA 4 - TRADUÇÃO MÚTUA DOS CONCEITOS IORUBÁ E HOMEOPÁTICO NA INVESTIGAÇÃO DIAGNÓSTICA E MEDICAMENTOSA

(continuação)

HOMEOPATIA	SABER IORUBÁ
<u>DIAGNÓSTICO:</u>	<u>ANÁLISE:</u>
COMPARA-SE	RACIOCÍNIO
DUAS	ATRAVÉS DAS
TOTALIDADES	SEMELHANÇAS
SINTOMÁTICAS	DE PROPRIEDADE
CARACTERÍSTICAS,	QUE EXISTEM
A DO DOENTE	ENTRE OS FATOS
COM A DE CADA	DO CONSULENTE
SUBSTÂNCIA JÁ	E OS DAS LENDAS
EXPERIMENTADA	(POEMAS)
(PATOGENESIA)	
<u>PATOGENESIA:</u>	<u>POEMAS:</u>
SINTOMAS	NA ÁFRICA, OS
EXPERIMENTADOS	ODUS SÃO
POR	NARRAÇÕES EM
INDIVÍDUOS	FORMA DE
SADIOS SOB	VERSOS
INFLUÊNCIA	MÁGICOS, ITAN,
EXTERNA	DECORADOS
	PELOS BABALAÔS

Fonte: Hahneman, (1981, p. 60, 61, 132 e 133); Bastide (1961, p. 84); Eizayaga (1981, p. 62 e 251);

TABELA 4 - TRADUÇÃO MÚTUA DOS CONCEITOS IORUBÁ E HOMEOPÁTICO NA INVESTIGAÇÃO DIAGNÓSTICA E MEDICAMENTOSA

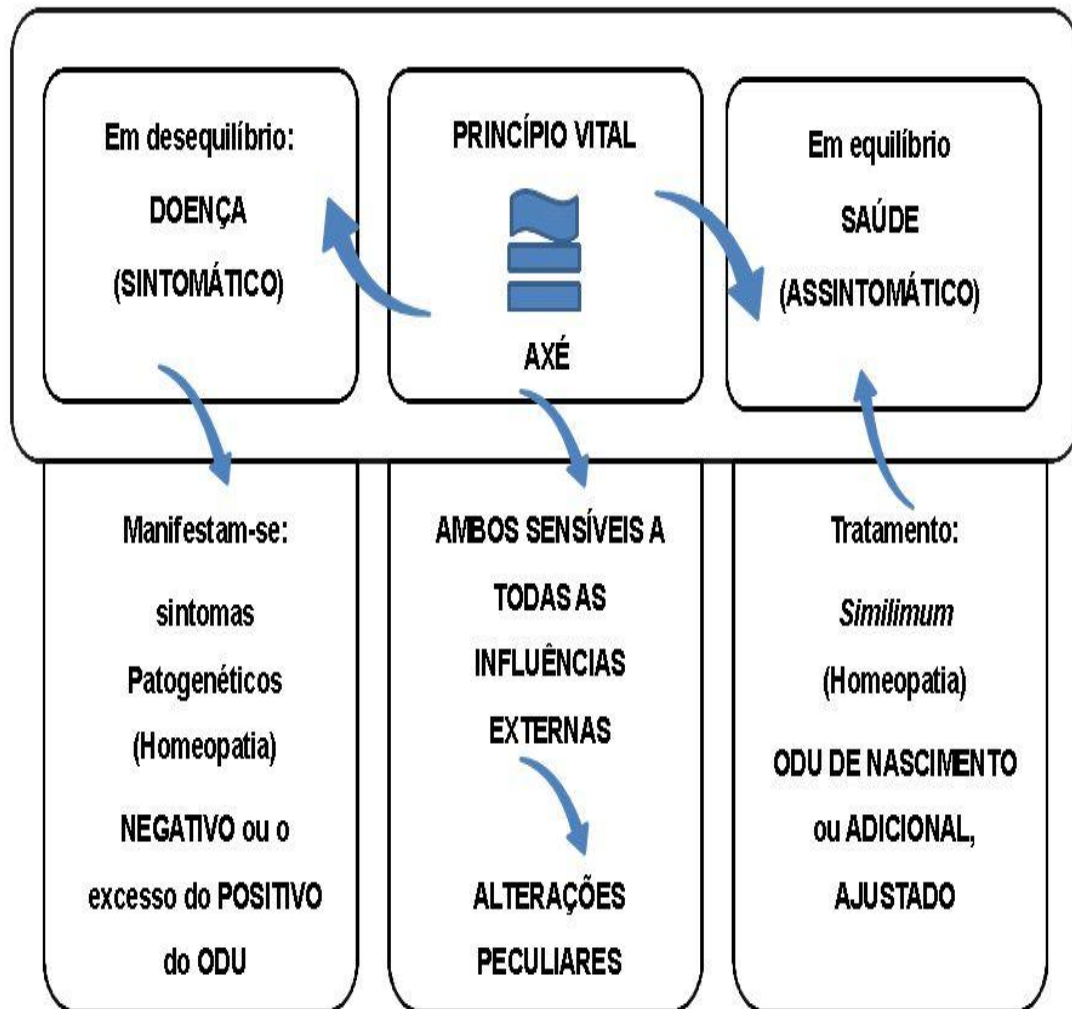
(conclusão)

HOMEOPATIA	SABER IORUBÁ
<u>RECURSO</u>	<u>BUSCA</u>
<u>TERAPÊUTICO:</u>	<u>TERAPÊUTICA:</u>
A MAIOR	O JOGO
SEMELHANÇA	DETERMINA UM
POSSÍVEL	ODU DENTRE OS
ENCONTRADA	16 E, COM BASE
ENTRE ESTES DOIS	NOS DADOS DA
CONJUNTOS	CONSULTA, QUAL
FORNECE O	POEMA SE
CHAMADO	REFERE AO
MEDICAMENTO	CONSULENTE NA
<i>SIMILIMUM</i>	CLASSE DOS 16
	POEMAS
	DAQUELE ODU

Fonte: Hahneman, (1981, p. 60, 61, 132 e 133); Bastide (1961, p. 84); Eizayaga (1981, p. 62 e 251);

A partir do colóquio sugerido propõe-se um Modelo Teórico (FLUXOGRAMA 2), sumário da ideia central do atual estudo.

FLUXOGRAMA 2 - MODELO PROPOSTO



Fonte: A Autora (2013).

Assim,

- A configuração do jogo reunida à história do consulente identifica, para o babalaô, o Odu e o conseqüente poema que a ser decodificado;
- A história somada a sinais e sintomas, ao exame físico e às análises complementares revelam o medicamento *similimum*.

O medicamento que destaca as alterações em sádios é capaz de curar estas mesmas irregularidades em enfermos. O Odu estabelecido pela configuração do jogo é capaz de deslocar a alteração na saúde por meio de procedimentos próprios da cultura iorubá.

Ainda o lado positivo do Odu, desarmônico em si mesmo, pode ser o gerador da indicação de necessidade de trabalho terapêutico. À medida que se equilibra o Odu de nascimento, centraliza-se o axé. Vale lembrar que:

- a) Um Odu antagônico, adverso, que venha a interferir só atua se o de nascimento estiver em desequilíbrio e que
- b) Não é necessário que a pessoa que tenha um determinado Odu o apresente por completo num mesmo momento, em todo segmento, porque existe também interposição de Odus interferentes¹⁸.

É importante ratificar que no saber iorubá, “o sistema de Ifá, baseado num elaborado conjunto de regras e num complexo corpo literário” (BENISTE, 2010, p. 103), é uma crença justificada com base em normas próprias de racionalidade, onde os reais donos do segredo têm capacidade legal de interpor-se entre o panteão dessa cultura e os homens.

¹⁸ Comunicado pessoal de José Nilton Vianna Reis (*Babalawo Fasayo – Ògún Torode*), Rio de Janeiro, 2012

7 TRABALHO DE CAMPO

Teologia, senhor, é uma fortaleza. Nenhuma rachadura na fortaleza pode ser considerada pequena. (MILLER, 1953)

7.1 OBJETO DE ESTUDO

Foi objeto de estudo a vivência de 02 Babalaôs, 05 Iniciados em Ifá com o Primeiro Estágio Sacerdotal completo nesta linha de iniciação religiosa da cultura iorubá, 01 Ogã, 01 Ialorixá e 01 Babalorixá. A vivência, considerada relevante, foi a da atenção à saúde através de rituais para diagnóstico medicamentoso e intervenções terapêuticas, no Estado do Rio de Janeiro.

7.2 SUJEITOS DA PESQUISA

Os sujeitos da pesquisa foram 10: 02 Babalaôs, 05 Iniciados em Ifá com o Primeiro Estágio Sacerdotal completo nesta linha de iniciação religiosa da cultura iorubá, 01 Ogã, 01 Ialorixá e 01 Babalorixá. Atuavam, no momento da coleta de dados, no Estado do Rio de Janeiro com rituais voltados para identificação de diagnóstico e intervenções terapêuticas de atenção à saúde. Os procedimentos adotados nesta pesquisa obedeceram aos Critérios da Ética em Pesquisa com Seres Humanos¹⁹ e não trouxeram nenhuma complicação legal. Nenhum dos processos usados ofereceu riscos à dignidade dos participantes.

No ato da pesquisa, os sujeitos foram informados, de forma clara e concisa, sobre o estudo – metodologia, objetivos, riscos e benefícios. Os convidados tiveram a liberdade de recusar participar e ainda podem fazê-lo em qualquer fase da pesquisa, ainda com ela em andamento, sem qualquer dano para o participante. Tomar parte de um estudo não significa que a pessoa seja obrigada a ficar até seu final. O participante da análise poderá se retirar - e tem esse direito - no momento em que ele quiser, sem nenhum constrangimento, pagamento de valores ou qualquer tipo de prejuízo.

¹⁹ Resolução nº. 196 de 10 de outubro de 1996 do Conselho Nacional de Saúde.

O investigado sempre poderá manter-se informado sobre a pesquisa através dos telefones (24 8808 5227 ou 24 2252 0948) ou pelo endereço eletrônico da pesquisadora do projeto (ymafreitas@oi.com.br) e, se necessário, através do Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal do Rio de Janeiro (Horário de atendimento ao público: diariamente, de segunda a sexta-feira, exceto nos dias de reunião (Todas as primeiras quartas-feiras do mês). Horário 13h às 16h. Sala: 15 - Comitê de Ética em Pesquisa (CEP), Instituto de Estudos em Saúde Coletiva (IESC). Praça Jorge Machado Moreira, Cidade Universitária – Ilha do Fundão / Rio de Janeiro – RJ. Telefone: (21)2598 -9293. www.iesc.ufrj.br; cep@iesc.ufrj.br).

7.3 CRITÉRIOS DE INCLUSÃO

Utilizou-se para a composição da amostra o recurso de pesquisa, na internet, de endereços eletrônicos ou de telefones, partindo-se do nome de babalaôs conhecidos. A indicação de outros nomes e números de telefone foi sugestão dos voluntários que aceitaram participar - outra forma de inserção na lista de convite ao estudo. Um número telefônico encontrado num dos livros examinado no transcorrer da pesquisa bibliográfica, constituiu-se numa forma adicional de localizar religioso a ser convidado à pesquisa. A autora compôs, por fim, a lista de avaliação com babalaô e iniciados (com, no mínimo o primeiro grau de iniciação em Ifá completo) que conheceu durante os estudos para preparar o texto da Tese.

Assim, utilizou-se nesta pesquisa a amostragem não aleatória intencional, tipo de amostra não probabilística: a eleição dos elementos da população que a puderam compor dependeu parcialmente da avaliação da investigadora (o critério inicial da pesquisadora era o da análise de Babalaôs e Iniciados em Ifá). Vinte e seis pessoas foram avaliadas, levando à seleção aleatória de seis cidades do Estado do Rio de Janeiro. Apenas 07 pessoas conseguiram preencher os critérios para a matéria. Três pessoas adicionais, que não jogam por Ifá, foram consideradas no estudo pela relevância à pesquisa.

Ficaram incluídos no estudo os maiores de 18 anos que atenderam às qualificações descritas, assinaram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido e aceitaram participar do estudo em caráter espontâneo. Esses voluntários foram fundamentais e importantes porque foi através da experiência deles que se pôde ter um tipo de observação

da eficácia, ou não, do recurso em potencial de atenção à saúde e assim tal procedimento vir a ser aberto ou, deixar de sê-lo, para toda a população interessada.

No aceite ficaram agendados, por telefone, os melhores dia, horário e local para as entrevistas. Na oportunidade acordada os inclusos na pesquisa receberam um Termo de Consentimento Livre e Esclarecido²⁰ (ANEXO C), o leram, voluntariamente o assinaram e, só após, tomaram, para responder, o Questionário Sócio Demográfico e de Atividade Religiosa (ANEXO A), elaborado para esta pesquisa. Seguiu-se, nesta ordem, leitura do ANEXO D e do ANEXO E, livre assinatura dos mesmos e o aceite, para preencher, do ANEXO B, Experiência Pessoal e Profissional-Religiosa do Entrevistado. Então a filmagem, gravação e fotografias de um diálogo flexível, dentro de uma entrevista estruturada, que mapeou a experiência subjetiva e profissional do entrevistado para posterior transcrição na íntegra (QUADRO 2). No ANEXO F encontram-se os dados gerais dos 10 Entrevistados: Idade; Cor; Sexo; Estado Civil; Número de Filhos Consanguíneos; Número de Filhos Não Consanguíneos; Ocupação; Profissão; e a Escolaridade. As saídas foram obtidas do Programa SPSS 19; quase todas as tabelas e quadros foram simplificados pela pesquisadora.

²⁰ Modelo adaptado a partir de ALMEIDA, A. M., Universidade de São Paulo, 2004; KOLLER, S. H., Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2004.

QUADRO 2 – SINÓTICO: IDENTIFICAÇÃO DOS PARTICIPANTES, FUNÇÃO HIERÁRQUICA, RELIGIÃO QUE PROFESSAM E CIDADE ONDE SE ENCONTRA SUA CASA.

NOME DO ENTREVISTADO	Qual é o Seu Grau Hierárquico em Ifá?	Qual é a Sua Religião?	Cidade do Estado do RJ em que a Casa está localizada
Mário Luis Braga Ferreira	<i>Kekere Awo Ifa</i>	Candomblé / Candomblecista	Três Rios
Maria Luzinete Dias Silva	<i>Omo Ifa</i>	Candomblé / Candomblecista	Rio de Janeiro
Gisèle Omindarewa Cossard	Não Iniciado em <i>Ifá</i> (<i>Iyalorixá</i>)	Candomblé / Candomblecista	Duque de Caxias
Pai Anderson de Oxoguian	<i>Omo Ifa</i>	Candomblé / Umbanda	Magé
Alcir Soares Corrêa	<i>Omo Ifa</i>	Candomblé / Candomblecista	Magé
José Nilton Vianna Reis	<i>Babalaô</i>	Candomblé / Candomblecista	Rio de Janeiro
Lúcia Duarte Pereira	<i>Omo Ifa</i>	Candomblé / Candomblecista	Rio de Janeiro
Márcio Dodds Righetti Mendes - Marcio de Jagun	Não respondeu (<i>babalorixá</i>)	Candomblé / Candomblecista	Rio de Janeiro
José Beniste	<i>Ogã</i>	Candomblé / Candomblecista	Rio de Janeiro
Fernandez Portugal Filho	<i>Babalaô</i>	Cultuador de Orisa	Rio de Janeiro

Fonte: A Autora (2013).

7.4 LEVANTAMENTO DE DADOS

Os dados foram levantados através de entrevista estruturada, um primeiro questionário (ANEXO A) (tendo questões abertas e fechadas) com o qual a própria pesquisadora coletou informações dos sujeitos que aceitaram participar voluntariamente e registraram pessoalmente as respostas da pesquisa, dados sociodemográficos como idade, cor, sexo, estado civil, número de filhos consanguíneos e número de filhos não consanguíneos, ocupação, profissão, escolaridade, grau hierárquico em Ifá, a existência de procura da Casa espiritual para atendimentos em cuidados de saúde, número médio de consulentes atendidos por mês para fins de saúde, a religião declarada pelos consulentes com que chegam com finalidade de atenção à saúde, o tipo de jogo mais usado para atendimentos à saúde, a coincidência diagnóstica quando o jogo é realizado para o mesmo paciente, mas por outro (a) religioso (a), a permanência do consulente na Casa espiritual consultada por motivação de saúde após o término do tratamento, a permanência na religião consultada (mas em outra Casa), o retorno à religião original, a frequência à religião original e permanência na religião que o atendeu em saúde. Estes questionários anônimos com seus dados estão arquivados pela numeração neles adicionada pela pesquisadora - de 01 a 10 -, datados e, a presença do nome do respondente aí registrado, neste momento num questionário anônimo, deu-se tão somente para controle didático do investigador; está omitido em qualquer registro tornado público.

O segundo momento da investigação foi levado a termo, também, pela pesquisadora, em nova entrevista estruturada (ANEXO B) (questionário contendo questões abertas e fechadas). Os participantes voluntários foram todos os 10 do grupo analisado anteriormente. A publicação destes segundo instrumentos de pesquisa, datados e numerados de 01 a 10, o será pelos nomes dos que os responderam. A Experiência Pessoal e Profissional-Religiosa do Entrevistado compôs-se de registro escrito (ANEXO B), filmagem, fotografia e gravação de um diálogo. Ambos os questionários serviram para registrar a qualidade de vivência de religiosos (a forma de cada entrevistado ver o consulente, os indivíduos e o mundo) com desfecho em saúde.

No ANEXO B solicitou-se registrar nome, endereço (com bairro, cidade e CEP – todos os entrevistados foram do Estado do Rio de Janeiro), telefone (com DDD, fixo e

celular), endereço eletrônico, religião do entrevistado, por qual motivo vieram para esta religião, o nome da Casa que dirige, há quantos anos a Casa existe, que linha a Casa segue, número de Filhos que a Casa possui, quais a (s) religião (ões) anteriores dos Filhos de Santo, tempo de iniciação em Ifá, a Casa em que foi iniciado (a), o nome que recebeu na Iniciação, tipo de atenção em saúde que dispensa: Complementar, Alternativa ou Paliativa (os três tipos têm, no impresso, em seguida, as respectivas definições de forma simples), a resposta e o pedido de explicação para o grau de coincidência diagnóstica do Jogo (se feito por outra pessoa para o mesmo consulente), as técnicas mais associadas ao Jogo de búzios para atendimentos diagnósticos em saúde, a maior motivação para a chegada de novos fiéis a Casa, tempo médio de duração do tratamento de saúde, após o término terapêutico na religião que o acolheu, com que frequência a pessoa permanece convivendo na Casa, com que frequência ele retorna para religião de origem, qual a maior motivação para aqueles que chegaram trazidos pelas enfermidades, agora já curados ou com seus sofrimentos reduzidos, permanecerem frequentando seu Terreiro, como lidar com duas confissões religiosas.

O diálogo, que se seguiu, dividiu-se em três momentos - Introdução, Desenvolvimento e Conclusão. Consistiu de 07 das perguntas do questionário estruturado (ANEXO B). O entrevistado respondeu às questões da entrevistadora e, paralelamente foi filmado. Após os agradecimentos iniciais feitos pela pesquisadora seguiu-se a arguição dos 07 pontos em exame. Todavia, abriu-se ao término das questões escolhidas, espaço para a exposição livre do entrevistado, dentro do tema (momento não estruturado), seguido dos agradecimentos finais da investigadora. Perguntas da entrevista:

Introdução:

- 1 - Por que motivo você veio para esta religião?
- 2 - Qual (is) era(m) sua (s) (dos seus Filhos de Santo) religião (ões) anterior (es)?

Desenvolvimento:

- 3 - Qual é a maior motivação para a chegada de novos fiéis ao seu Terreiro?
- 4 - Após encerrar o tratamento que a religião que o acolheu providenciou, com que frequência a pessoa permanece convivendo na Casa?

5 - Qual é a maior motivação para aqueles que chegaram trazidos pelas enfermidades, agora já curados ou com seus sofrimentos reduzidos, permanecerem frequentando seu Terreiro?

Conclusão:

6 - As pessoas que procuram a sua Casa para atendimentos em cuidados de saúde têm este recurso como:

- a) COMPLEMENTAR (casos em que além de manter o tratamento médico associam o orientado dentro da religião):
- b) ALTERNATIVO (preferem o orientado pelo jogo e não usam o orientado por médicos):
- c) PALIATIVO (Pacientes já relatam possuir o diagnóstico de doença incurável)?

7 - Este mesmo JOGO que o senhor (a) utiliza fornece o mesmo diagnóstico medicamentoso, para este mesmo consulente, se jogado por outro religioso da mesma linha? Considerando a sua resposta (Sim; Não; Talvez), o senhor (a) poderia explicar?

A todos os participantes coube 01 cópia de cada documento (ANEXO C, IV e V), assinados por eles mesmos e pela pesquisadora, estando já o ANEXO E assinado pelo Orientador dos trabalhos, Prof. Dr. Ricardo Silva Kubrusly. Os ANEXOS I e II - os Questionários respondidos – estão reservados, apenas, aos condutores da pesquisa.

Utilizou-se a permanência, após o término do tratamento do consulente que veio de outra confissão religiosa para aquela procurada como recurso de atenção à saúde, como evidência empírica de que o tratamento, com base no saber iorubá e jogos de Ifá, possivelmente funciona. Para isto concentrou-se nesta pesquisa exploratório-descritiva com *survey* (FREITAS et al, 2000) nas informações dos dois questionários estruturados (com questões abertas e fechadas) como instrumento de análise (ANEXO A e ANEXO B), das vivências do grupo de babalaôs e iniciados do Estado do Rio de Janeiro, pessoas estas sugeridas como representantes da população-alvo - “via de regra, evitam-se estudos quantitativos (exploratórios ou descritivos) com menos de 30 casos” (DOXSEY e DE RIZ, 2002-2003). A pesquisa exploratória formulou hipóteses e procurou esclarecer fenômenos que não são aceitos, embora evidentes; a descritiva estudou, armazenou e avaliou os fatos

sem a intromissão da pesquisadora. Na primeira fase da pesquisa (ANEXO A), o sigilo ficou garantido, o informante não foi identificado.

A análise dos dados dos questionários e de parte do que se ouviu nos diálogos da amostra representante da população alvo construiu um exame original que agregou elementos à pesquisa. Foram realizadas mais de seis horas de gravação de diálogos e de imagens do grupo analisado. Tal montante quando visto e ouvido torna grande o universo de 10 pessoas da amostra - as entrevistas têm parte não objetivas, as falas são esclarecedoras e dão entrada para um maior número de impressões.

7.5 CONSIDERAÇÕES ÉTICAS

Aos sujeitos da entrevista do estudo asseguraram-se ambos o anonimato e o sigilo das informações dadas. Elas serão utilizadas somente para fins científicos. Aos participantes do estudo forneceram-se informações precisas sobre as condições a que estariam submetidos, caso concordassem em voluntariamente participar da investigação. Após a aceitação espontânea, cada sujeito assinou o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (ANEXO C), de acordo com o Conselho Nacional de Saúde (CNS), Resolução 196/96, que regulamenta a pesquisa envolvendo seres humanos. Este Termo de Consentimento Livre e Esclarecido registra para os sujeitos da investigação, informações claras e pormenorizadas sobre o estabelecido a que serão submetidos, caso aceitem participar voluntariamente da investigação. O período de arquivamento dos dados digitalizados será de cinco anos e de total responsabilidade da pesquisadora. Após este período, os dados serão eliminados.

O Projeto foi encaminhado ao Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal do Rio de Janeiro e registrado na Plataforma Brasil - a coleta dos dados só teve início após aprovação. A pesquisadora obteve a autorização da Instituição para a realização do trabalho, divulgação dos dados, bem como a identificação da própria Instituição.

Todas as informações coletadas neste estudo (ANEXO A) terão publicações anônimas conforme acordado com os entrevistados da parte inicial do estudo. O mesmo grupo voluntário, já no segundo momento da pesquisa (ANEXO B), autorizou seus devidos créditos nas divulgações e publicações dos resultados - entrevistas, imagem e voz —,

procedendo-se para assegurar proteção e respeito quando da utilização das informações sem prejuízo das pessoas e/ou das suas comunidades.

8 DISCUSSÃO

Consulentes, procedentes de religiões diversas, recorrem aos babalaôs para cuidados de saúde. Mãe Lúcia é comerciante, candomblecista, *Omo Ifa*, à frente do *Ile Aṣe Oṣossi e Oṣun* no Rio de Janeiro, Casa de 25 anos de existência com 50 Filhos de Santo. Em entrevista gravada concedida à pesquisadora em 02/07/2013, Lúcia Duarte Pereira relata que “normalmente quando vêm até nós, até a Casa de Santo, é porque realmente esta pessoa necessita de se cuidar espiritualmente e da sua saúde” (A Autora, 2013). A procura das Casas para atendimentos é um dos pontos importantes da pesquisa: 06 dos respondentes informaram que são buscados por motivo de saúde; 01 confirmou que o é, também, mas “não especificamente”; 02 registraram no questionário que não têm esta tradição de atendimento e 01 não respondeu a esta questão (QUADRO 3). No ANEXO G (a) (motivações pessoais de cada um dos dez entrevistados, em resposta à pergunta): Por Que Motivo Você Veio Para Esta Religião? Encontra-se no ANEXO H (a) a síntese para: Qual é a Maior Motivação Para a Chegada de Novos Fiéis ao Seu Terreiro?

QUADRO 3 - EXISTE A PROCURA DA SUA CASA PARA ATENDIMENTOS EM CUIDADOS DE SAÚDE?

Existe a Procura da Sua Casa Para atendimentos em Cuidados de Saúde?	Número de religiosos para a referida resposta
Sim	6
Não	2
Não Especificamente	1
Não Respondeu	1
Total	10

Fonte: A Autora (2013).

O cruzamento das duas informações – a procura da Casa para atendimento em cuidados de saúde e o grau hierárquico em Ifá do religioso (que se encontra no QUADRO 2) – mostrou que dos 03 não iniciados em Ifá: o primeiro não é procurado para fins de saúde; o segundo o é, mas não especificamente e o terceiro não respondeu (QUADRO 4).

QUADRO 4 - QUAL É O SEU GRAU HIERÁRQUICO EM IFÁ? / EXISTE A PROCURA DA SUA CASA PARA ATENDIMENTOS EM CUIDADOS DE SAÚDE?

		Existe a Procura da Sua Casa Para atendimentos em Cuidados de Saúde?				Total
		Sim	Não	Não Especificamente	Não Respondeu	
Qual é o Seu	Não respondeu	1	0	0	0	1
Grau Hierárquico	Kekere Awo Ifa	1	0	0	0	1
em Ifá?	Omo Ifa	3	0	0	1	4
	Não Iniciado em Ifa	0	1	1	0	2
	Babalaô	1	1	0	0	2
Total		6	2	1	1	10

Fonte: A Autora (2013).

Dos que responderam quantificando o número de atendimento mensal para fins de saúde, 03 atendem entre 11 e 20 consulentes; outros 03 o fazem para menos de 10 pessoas; apenas 01 dos componentes da amostra possui entre 21 e 30 atendimentos/mês de atenção a saúde (QUADRO 5).

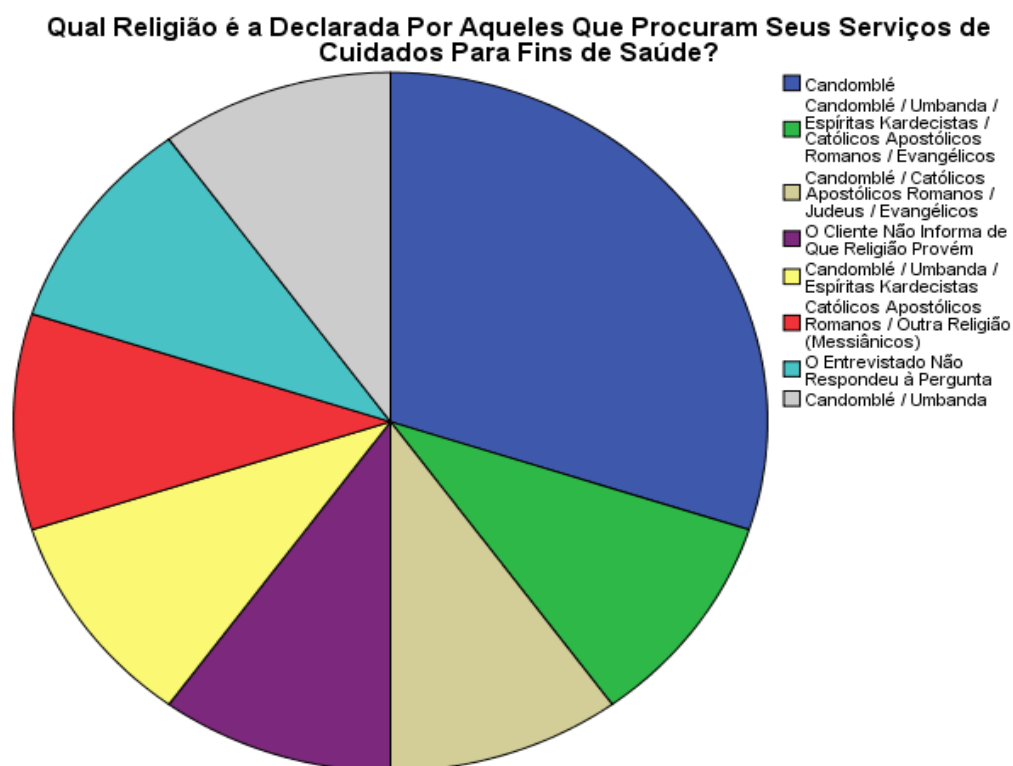
QUADRO 5 - QUANTOS CONSULENTES, EM MÉDIA, VOCÊ ATENDE POR MÊS PARA FINS DE SAÚDE?

Quantos Consulentes, em Média, Você Atende Por Mês Para fins de Saúde?	Número de religiosos para a referida resposta
Não Sei / Não respondeu	2
Nenhum	1
Menos de 10	3
Entre 11 e 20	3
Entre 21 e 30	1
Total	10

Fonte: A Autora (2013).

A principal procedência religiosa dos que recorrem aos babalaôs e Iniciados para cuidados de saúde é do candomblé. Declarantes como Católicos Apostólicos Romanos e como Umbandistas encontram-se empatados em segundo lugar entre os que procuram tais recursos de ajuda; seguem-se, na procura por assistência a saúde, os Espíritas Kardecistas (GRÁFICO DE SETORES 1).

GRÁFICO DE SETORES 1 - QUAL RELIGIÃO É A DECLARADA POR AQUELES QUE PROCURAM SEUS SERVIÇOS DE CUIDADOS PARA FINS DE SAÚDE?



Fonte: A Autora (2013).

A Casa Religiosa: no ANEXO G (b), os nomes dos terreiros, tempo de existência da Casa e Linha que segue, em resposta às perguntas: Qual é o Nome da Sua Casa? Há Quantos Anos Ela (a Casa) Existe? Que Linha Sua Casa Segue? O caráter da ação a saúde: a forma como os recursos buscados pelos que ali chegam são usados - 04 responderam que as orientações propostas são tomadas como Complementar e 02 que elas o são tanto como Complementar tanto quanto Alternativo ou Paliativo (este último, usualmente aquele prestado aos portadores de moléstias já fora dos recursos médico-terapêuticos convencionais contemporâneos) (QUADRO 6). Afirmou em entrevista à pesquisadora, na data de 18/06/2013, o *Kekere Awo Ifa* Mário Luiz Braga Ferreira Famolabi, iniciado em Ifá há

01 ano e 03 meses, candomblecista - 13 anos à frente da própria Casa - onde relaciona 60 Filhos de Santo que:

existem vários tratamentos dentro do candomblé que dá certo conforto a essa pessoa para passar pela aquela etapa de vida que está passando, aquele momento, aquele período ruim da vida, por motivo de saúde. Às vezes são pessoas também que estão numa doença crônica, que não vai ter cura e, no candomblé, a gente tem alguns tratamentos que pode dar certo conforto para a pessoa, mas nunca descuidando de orientar para não largar o seu tratamento médico. (A Autora, 2013)

Lê-se no ANEXO H (b) os retornos obtidos quando da solicitação: Quanto Tempo Dura, em Média, Um Tratamento de Saúde, da Primeira Consulta à Alta?

QUADRO 6 - TIPO DE RECURSO PROCURADO²¹

Tipo de Recurso Procurado	Número de entrevistados para cada resposta
Complementar	4
Há todas as opções: Complementar, Alternativo, Paliativo	1
Não Está Atendendo Consulentes, para Tratamentos de Saúde, no Momento	1
Não Respondeu	1
Complementar; Alternativo	1
Alternativo, Principalmente; Também: Complementar; Paliativo	1
Cuida Espiritualmente e Aconselha Procurar o Médico	1

Fonte: A Autora (2013).

Após o diagnóstico medicamentoso e o acompanhamento da enfermidade pode o consulente conservar-se no quadro religioso buscado, inicialmente apenas como recurso terapêutico. Segundo Monteiro (2006) “saúde é um dos caminhos que mais levam o Povo de

²¹ O quadro acima foi baseado nos depoimentos dos entrevistados ao serem perguntados: As pessoas que procuram a sua Casa para Atendimentos em Cuidados de Saúde têm este Recurso como: Complementar; Alternativo; Paliativo?

Santo, para dentro do Egbé²² (Sociedade dos Orixás – Terreiro)”. No ANEXO G (c), os entrevistados respondem à pergunta: Qual é o Número de Filhos de Santo Que a Casa Tem?

A amostra revela que 06 dos consultados afirmam que, após o término do tratamento de saúde, os consulentes permanecem frequentando a Casa onde foram atendidos; reúne-se a estes mais um religioso do estudo que ratifica esta permanência: ora seja como consulentes outras vezes como iniciados no candomblé (QUADRO 7). Localiza-se no ANEXO H (c) o que foi possível captar, entre os entrevistados, da frequência de permanência dos seus consulentes na Casa em que foram tratados, com a interrogação: Após Encerrar o Tratamento Que a Religião Que o Acolheu Providenciou, Com Que Frequência a Pessoa Permanece Convivendo na Casa?

QUADRO 7 – APÓS O TÉRMINO DO TRATAMENTO DE SAÚDE ESTAS PESSOAS CONTINUAM A FREQUENTAR A SUA CASA?

Após o Término do Tratamento de Saúde Estas Pessoas Continuam a Frequentar a Sua Casa?	Frequência da Resposta
SIM	6
NÃO	1
SIM. Às vezes se iniciam no Candomblé; outras vezes como consulentes.	1
Talvez	1
Não Respondeu	1
Total	10

Fonte: A Autora (2013).

O QUADRO 8 confirma as respostas do anterior (QUADRO 7): 07 pessoas da amostra afirmam que seus consulentes permanecem frequentando a religião: 30% o fazem em outra Casa; 40% permanecem naquela que os abrigou em seu transtorno de saúde. Mais um entrevistado complementa a resposta informando que há a referida permanência, mas que às vezes voltam para a sua Casa Espiritual afro-brasileira de origem. Tais dados ratificam

²² *Egbé*, substantivo no idioma *iorubá* – Companhia, partido, posição, classe; companheiro, par; sociedade, associação, corporação; fraternidade (FONSECA JUNIOR, Eduardo. **Dicionário Yorubá (Nagô) – Português**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S. A., 1988. 436 p.).

que quem mais procura esta qualidade de tratamento são os próprios candomblecistas. No ANEXO G (d) as resposta à Qual (is) Era(m) Sua(s) Religião (ões) Anterior (es)?

QUADRO 8 - PERMANECEM NA RELIGIÃO, MAS EM OUTRA CASA?

Permanecem na Religião, mas em Outra Casa?	Frequência da Resposta em Número de Entrevistados
Sim	3
Não	4
Sim, às vezes voltam para sua Casa de Origem	1
Não Sei	1
Não Respondeu	1
Total	10

Fonte: A Autora (2013).

Após o término do tratamento de saúde as pessoas podem retornar a sua religião de origem (QUADRO 9). No ANEXO H (d) vemos a frequência aproximada deste retorno, em atenção à pergunta: Com Que Frequência Ele Retorna Para Religião de Origem?

QUADRO 9 – RETORNA A SUA RELIGIÃO DE ORIGEM

Retornam à Sua Religião de Origem?	Frequência da Resposta entre os Religiosos Respondentes
SIM	5
NÃO	3
NÃO SEI	1
NÃO RESPONDEU	1
TOTAL	10

Fonte: A Autora (2013).

Se compararmos os dados de retorna à religião de origem (05 dos sacerdotes afro-brasileiros alcançados pelo estudo indicam nesta direção) e as duas perguntas anteriores, respectivamente: “Após o Término do Tratamento de Saúde Estas Pessoas Continuam a Frequentar a Sua Casa?” e, “Permanecem na Religião, Mas em Outra Casa?”,

obtemos o dado de que a maioria que recorre para a saúde dentro dos Templos Afro-Brasileiros passam a professar duas religiões distintas, ainda que nem sempre o confesse (QUADRO 10).

QUADRO 10 – CONTINUA FREQUENTANDO A RELIGIÃO DE ORIGEM ALÉM DE PASSAR A FREQUENTAR UMA RELIGIÃO AFRO-BRASILEIRA?

Continuam Frequentando a Religião de Origem Além de Passar a Frequentar Uma Religião Afro-Brasileira?	Frequência da resposta
SIM	7
NÃO	2
NÃO SABE	1
TOTAL	10

Fonte: A Autora (2013).

A permanência das pessoas que se consultaram e que tiveram as suas doenças atendidas nos ambientes onde se trata com o saber iorubá pode ser uma evidência empírica de que o tratamento baseado naquele conhecimento provavelmente funciona. Porquanto se as pessoas não tivessem sido supridas em suas necessidades de enfermidades, elas, provavelmente, não voltariam. Robustece este dado as palavras do Ogã José Beniste ditas em entrevista gravada à pesquisadora em 08/07/2013: “o atendimento é aberto a todas as pessoas”. E ainda: “o candomblé tem uma característica: ele não impõe na pessoa, através do atendimento, a obrigatoriedade dela fazer parte da casa”. Na mesma entrevista, mas em resposta aos questionários, para Beniste, chega-se aos terreiros pela tradição; o Ogã José Beniste pertence ao *Axe Opo Afonja*; é industrial aposentado, autor de ensaios sobre a história do candomblé no Brasil, conferencista e pesquisador. Recentemente lançou um dicionário iorubá-português (A Autora, 2013). Assim, este dado, de permanência na religião procurada como auxílio de saúde, pode ser uma comprovação empírica do funcionamento do modelo. Esta qualidade de verificação, a de um efeito de uma técnica, é um critério de validação do processo em outros saberes. Logo é também e, pode ser empregada, como um juízo de validação da técnica baseada no saber iorubá.

Não há consenso na sinonímia do Sistema de Adivinhação Ifá: Jogos de Ifá; Ifá (Odu); Búzios (Ifá) ou Búzios (Odu); Opelé-Ifá ou simplesmente Ifá são usados indiferentemente para nomear o conjunto de procedimentos esclarecedores de Ifá ou parte dele. Há outras técnicas para se Jogar os Búzios. Merindilogun é uma delas - Jogo de Búzios por método diferente ao Sistema de Ifá – que não se objetiva estudar nesta pesquisa. Ratifica-se que os religiosos aqui incluídos e que jogam por Merindilogun o foram por questão de relevância da vivência em saúde que possuem e não pela técnica de jogo que adotam. Dos 07 iniciados em Ifá da amostra em estudo, confirma-se que 06 jogam pelo Sistema de Adivinhação Ifá (QUADRO 11). No ANEXO G (e) respostas às questões: Há Quanto Tempo Você é Iniciado Em IFÁ? Em Que Casa Você Foi Iniciado Em IFÁ? A seguir, no ANEXO G (f), os entrevistados atendem ao ponto: Qual é o Seu Nome Após a Iniciação Em IFÁ?

QUADRO 11 – QUAL É O JOGO MAIS FREQUENTEMENTE UTILIZADO EM SUA ROTINA DE ATENDIMENTOS PARA FINS DE SAÚDE?

Qual é o Jogo Mais Frequentemente Utilizado em Sua Rotina de Atendimentos Para Fins de Saúde?	Frequência da Resposta
Jogo de IFÁ	1
Búzios (MERINDILOGUN) / Merindilogun	1
Não Respondeu	2
Jogo de Búzios	1
Ifá	1
Búzios (ODU)	1
Opele Ifá	1
Ifá (Odu)	1
Búzios (Ifá)	1
Total	10

Fonte: A Autora (2013).

Acrescenta-se como prova de reforço quando da verificação da qualidade da técnica na validação (QUADRO 12) a informação de que o Jogo pode fornecer um diagnóstico igual, para um mesmo consulente, se Jogado por outro religioso da mesma linha.

”E é importante que a gente busque outra mão de jogo para comparar justamente o que o outro questionou ou, talvez, respondeu - sempre”, opinião gravada em entrevista autorizada à pesquisadora em 30/06/2013. O entrevistado: o candomblecista e umbandista Pai Anderson de Oxoguian, *Ifawende*, *Omo Ifa* iniciado há aproximadamente 17 Anos por Pai Torodé. Pai Anderson é músico, graduado em Comunicação Social e estudante de Direito. Está há 07 anos à frente de sua Roça *Ilê Oyin Oxogunan*, onde orienta 43 iniciados e aproximadamente 62 não Iniciados (A Autora, 2013).

Em resposta a esta questão, 04 dos entrevistados asseveraram que o diagnóstico com o mesmo jogo – a mesma técnica – é igual para o próprio consulente quando jogado por outra mão; outro respondeu afirmativo, mas deixou em aberto a questão da interpretação dada à configuração obtida naquela oportunidade de consulta; ainda a respeito da Caída, o seguinte respondeu Talvez e justificou que a interpretação final pode ser distinta de um religioso para outro. Maria Luzinete Dias Silva, advogada, candomblecista, *Omo Ifa* - iniciada há 20 anos no *Ilê Ase Ogun Torode* - e há 30 anos à frente da sua própria Casa - o *Ilê Ase Ti Oma Topé* – possui 06 Filhos de Santo. Trata principalmente com Folhas e Sementes (Favas). Segundo ela “muitas vezes você depende do Odu que está respondendo na hora porque o jogo, ele tem... É... Você não pode jogar hoje e dizer que ele vai permanecer por 30 dias: pode haver uma variação”. É opinião emitida por ela, gravada, para o Trabalho de Campo da pesquisadora - em 26/06/2013. Maria Luzinete tem participação ativa nos movimentos religiosos. Foi homenageada na sessão solene da Academia Brasileira de Letras e Artes da Cultura Africana ABL-AFRO, em comemoração ao nascimento do Professor Agenor Miranda Rocha, a 12 de setembro de 2007 (ANEXO I). Está no cargo de Diretora Jurídica, mandato 2008-2014, da Ordem dos Sacerdotes do Terceiro Milênio – OSTEMI, desde 12 de janeiro de 2008 (ANEXO X) (A Autora, 2013). No ANEXO G (g) podem ser examinadas as técnicas e expedientes terapêuticos que cada profissional religioso tem como auxiliar no atendimento aos consulentes: Qual (ais) a (s) Técnica (s) Que Você Mais Associa Àquela Principal Utilizada Em Sua Rotina de Atendimentos Para Fins de Diagnóstico Em Saúde?

QUADRO 12 - ESTE JOGO QUE O SENHOR (A) UTILIZA FORNECE O DIAGNÓSTICO IGUAL, PARA ESTE MESMO CONSULENTE, SE JOGADO POR OUTRO RELIGIOSO DA MESMA LINHA?

Este Jogo Que o Senhor (a) Utiliza Fornece o Diagnóstico Igual, Para Este Mesmo Consulente, se Jogado Por Outro Religioso da Mesma Linha?	Frequência da Resposta
SIM	4
NÃO	1
TALVEZ	1
NÃO RESPONDEU	1
NÃO SABE	1
Sim, jogado por outra Mão, a Caída do Oráculo pode ser a mesma, mas a INTERPRETAÇÃO pode ser DIFERENTE	1
Talvez, jogado por outra Mão, a Caída do Oráculo pode ser a mesma, mas a INTERPRETAÇÃO pode ser DIFERENTE	1
Total	10

Fonte: A Autora (2013).

É um caráter muito especial o amparo e o exercício da empatia nestas Casas religiosas. Dá-se com o grupo interno que ali se dedica à religião, com todo o conjunto humano local e com o consulente que para lá se dirige. Para Gisèle *Omindarewa* Cossard, do *Ile Ya Atara Magba* (Roça com 300 adeptos), não Iniciada em Ifá, mas no Candomblé há 53 Anos - na Casa de Joãozinho da Goméia - em entrevista gravada pela pesquisadora em 26/06/2013:

não há uma doença, um remédio. Tem uma parte da pessoa que fica desequilibrada e que provoca uma doença. Então é mais esta parte de desequilíbrio que a gente procura tratar. Por exemplo, tratando coisas da cabeça, fazendo oferenda ao Anjo de Guarda, ao Orixá, talvez fazendo a feitura - raspando a cabeça deles e entregando eles ao culto dos Orixá. Entende? Não se pode dizer que tem a doença e o tratamento. Para nós isto não existe. Toda doença tem a origem espiritual. (A Autora, 2013)

Atuam, assim, os componentes de todos os Templos, de forma diligente, num esforço para eliminar discriminações de qualquer natureza. A lalorixá *Omindarewa* é

Doutora em Antropologia pela Sorbonne sobre os cânticos de candomblé no dialeto africano nagô; foi orientanda do Professor Roger Bastide. Ela é funcionária aposentada do Consulado Francês do Rio de Janeiro.

A condição inicial de visitante abriga-o num sistema em que a família não é a do sangue, mas aquela da religião. Não há nenhum compromisso em se ser, futuramente, do “Santo”. A mobilização para a assistência a saúde, objetivo da chegada daquela pessoa, leva-a ao apoio da Casa, à sensibilidade e atenção, compromisso em assegurar resguardo físico, moral e religioso para quem se aproxima. As articulações imprescindíveis afiançam tratamento apropriado ao consulente, cooperando no que for razoável. O Professor Fernandez Portugal, babalaô formado em Filosofia com mestrado em Antropologia, autor de muitos livros sobre as tradições afro-brasileiras, autorizou entrevista gravada em 08/07/2013. Na oportunidade falou para a pesquisadora: “o nosso propósito pode ser, a médio em longo prazo, mas com soluções definitivas”. Professor Portugal possui Casa aberta há 22 anos e anota 44 Filhos de Santo (A Autora).

Não há esclarecimentos robustos que expliquem a estrutura de funcionamento da religiosidade, esta milenar forma de se tentar aliviar os sofrimentos humanos, nas enfermidades (FREITAS, 2007). Os resultados que vêm sendo obtidos em ensaios clínicos do suposto efeito da religiosidade na saúde geram polêmica, em parte pela ausência de modelos que pudessem explicar as hipotéticas decorrências desta associação no bem-estar. O experimento religioso não oferece grande objetividade de avaliação e, muito frequentemente, passa despercebido no que tange à saúde, boa disposição e qualidade de vida. A maior motivação para os que vieram por enfermidades, neste momento já aliviado, permanecerem como frequentadores daquele terreiro onde encontraram abrigo, a pesquisa encontrou o ser por Gratidão (QUADRO 13).

Assim, Gratidão parece ser ambas, uma das causas do benefício na saúde dos que buscam assistência terapêutica na cultura afro-brasileira tão quanto transparece ser a justificativa da nova ou, da adicional, opção religiosa. Para esta questão obteve-se como resposta de 05 dos 10 religiosos entrevistados, gratidão. Esta é a razão mais frequente encontrada, na observação dos componentes da amostra deste estudo, para a continuação de consulentes na religião afro-brasileira após alcançar a assistência à saúde pretendida.

QUADRO 13 – QUAL É A MAIOR MOTIVAÇÃO PARA AQUELES QUE CHEGARAM TRAZIDOS PELAS ENFERMIDADES, AGORA JÁ CURADOS OU COM SEUS SOFRIMENTOS REDUZIDOS, PERMANECEREM FREQUENTANDO SEU TERREIRO?

Motivação para permanência / comparecimento do Terreiro	Respostas Individuais dos Dez Entrevistados
Gratidão / Às Vezes se Encontram na Religião	1
Raramente Permanecem / Retornam Sempre que Aparecem outros Problemas	1
Agradecimento / Fortalecimento de Sua Fé	1
Cuidar do Seu Orixá Por Gratidão	1
A Cura	1
Contentamento e Gratidão	1
Pela Fé	1
Gratidão / Descoberta de Uma Nova Religião	1
Uma Questão Pessoal	1
Buscar Outros Assuntos	1

Fonte: A Autora (2013).

No QUADRO 14, a resposta a Como Lidar Com Duas Confissões Religiosas? Tal comportamento é difícil ter uma só definição por parte daqueles com quem a pesquisadora conferenciou considerando as múltiplas variáveis a serem levadas em consideração.

QUADRO 14 – COMO LIDAR COM DUAS CONFISSÕES RELIGIOSAS?

Como Lidar Com Duas Confissões Religiosas?	Frequência da Resposta
Não Sei	2
Naturalmente - Nunca Abandonam a Anterior	1
Depende dos Casos	1
Através da Fé, Principalmente Aonde fez a Cura da Enfermidade	1
Todos se Dividem Bem Em Transitar Pela Região ou do Candomblé ou Católica ou Outras	1
É Difícil de Responder Porque Cada Um Tem Uma Cabeça	1
Utilizando Bom Senso	1
Questão de Afinidades	1
Outra Resposta	1
Total	10

Fonte: A Autora (2013).

9 CONCLUSÃO

O estudo buscou desenvolver uma interface útil entre o cuidado dado à saúde nos terreiros religiosos afro-brasileiros pelos seus sacerdotes e a população que aí busca por esta atenção. O conhecimento da cultura africana vem desde seus primórdios sendo conduzida de geração em geração pela oralidade e só recentemente pela escrita. A perspectiva deste estudo é a apresentação de um modelo teórico que possa servir de base para o estudo das práticas diagnósticas com desfecho em saúde, baseadas no conjunto cultural iorubá. Gerenciar um modelo teórico com linguagem científica - trazer uma informação nova - pode sensibilizar as Academias e as Instituições Oficiais de Saúde a pesquisas. Não existe um número de estudos na literatura nacional e internacional, usando recurso dentro ou fora da área médica, que seja proposta teórica para se elucidar tais procedimentos.

Para determinar a norma, dispôs-se uma analogia entre o Sistema de Ifá e um Sistema Terapêutico conhecido como Homeopático. A Homeopatia tem vasto arsenal terapêutico e a literatura registra homeopatas interessados em publicar resultados de suas experimentações. Apresenta-se um inventário de conceitos do par de tradições em análise. A conformidade entre os dois saberes fica possível. Parte-se desta presunção e desenha-se o que pode ser o primeiro projeto para um corpo de estudos futuro da tradição iorubá em saúde. O presente estudo é prospectivo. Resultados de observações futuras podem vir a ser uma possível

(a) modelagem de pesquisa de um sistema terapêutico alternativo ou complementar, já em uso pela cultura afro-brasileira e seus simpatizantes e

(b) ampliação dos serviços deste sistema, principalmente, para aquela faixa da população de menor renda.

Traçados os limites teóricos, caminha-se para uma avaliação do mercado religioso que já atende àqueles que buscam atenção à saúde pelos Jogos de Ifá.

O universo analisado de dez religiosos gerou material escrito, gravado e filmes. Sua análise permitiu sintetizar:

- que há procura desta qualidade de atendimento, principalmente com recurso Complementar aos tratamentos convencionais;

- candomblecistas são os que mais procuram por este tipo de socorro. Também fiéis de origem religiosa diversa, portadoras de transtornos de saúde;
- as pessoas podem estar procurando melhor qualidade de vida, destacando-se maior abrigo humano como acolhimento, apoio emocional e humanidade, opção acessória assistencial ao bem-estar e às moléstias;
- a pesquisa de campo alcançou uma grande permanência do público imigrante nas Casas Religiosas, onde estas práticas são realizadas, após o auxílio na saúde aí recebido – informação conforme com uma referência encontrada durante o levantamento bibliográfico já citado no corpo do texto. O zelo que recebem dentro de todos estes Templos pode fazer com que se fidelizem aos ensinamentos que passam a conhecer;
- Babalaôs, Iniciados e demais sacerdotes que promovem os atendimentos precisam ser considerados pelo Saber Oficial por estarem prestando Atenção à saúde da população;
- faz-se necessário delinear que classe de complexidade de auxílio os consulentes esperam dos instrumentos oraculares, Jogos de Ifá e, ou, dos seus representantes – Babalaôs e Iniciados – e demais linhas religiosas afro-brasileiras com seus sacerdotes, para interferências em sua saúde. Na assistência à saúde, o procedimento oracular dos sacerdotes de todas estas hierarquias, quem os consulta – cidadãos procedentes de muitas religiões – e os resultados obtidos, tem-se a perspectiva sejam estudados com os recursos do Saber das Teologias Nativas e, o respeito da Academia. Instabilidades e benefícios destes tratamentos precisam ser normatizados para todos os usuários;
- com nitidez, observações adicionais são imprescindíveis para se entender o contexto desta estrutura teórica apresentada. Verificações com práticas padronizadas, medidas e controladas - de forma a buscar encontrar um ou muitos princípios desta ação que possa emprestar apoio à Ciência. Uma pesquisa isolada não consegue fazer tudo. Pode-se, inclusive, colher os dados disponíveis e fazer uma varredura inicial dos resultados, mas deixando a restante análise para um próximo trabalho; outro estudo, posterior.

Os questionários foram usados focando-se a conversão religiosa, após o tratamento terapêutico, como uma evidência empírica de que o tratamento baseado neste conhecimento pode funcionar. Possivelmente, se as pessoas não tivessem tido benefícios para o que buscavam, elas não voltariam ou não permaneceriam nos ambientes onde se trata com o saber iorubá. Toma-se este retorno e / ou o continuar na Casa Religiosa como uma questão da comprovação empírica do funcionamento do modelo. Embora se trate de saberes diferentes, o conhecimento de referência - o juízo - que pauta o discurso desta Tese é o científico. Então a verificação empírica de um efeito de uma técnica é um critério de validação do procedimento dentro do saber científico. Logo é também, pode ser empregado, como um critério de validação da técnica baseada no saber iorubá.

Entende-se a verdade de que a avaliação pessoal de que funcionou é diferente na Ciência onde, para dizer que algo funciona não basta que opere só para a pessoa: tem que fazê-lo para o próprio sujeito e para todos os demais. Para isso há padrões, como o de grupo controle entre outros, quando se faz os estudos. Então a metodologia para comprovação empírica de uma teoria na Ciência é diferente do critério de comprovação empírica de um procedimento que não existe baseado numa hipótese, mas o é num relato, num mito e funciona de uma maneira muito singular e não de um modo objetivo. Por suposto, existem diferenças na busca de comprovação empírica entre os dois saberes em estudo - o que é uma comprovação empírica na Ciência não é a mesma comprovação empírica no saber iorubá - por exemplo.

Conhecendo-se melhor o papel dos recursos diagnósticos em saúde usados por uma fração da população brasileira (consulentes e consultores), aqui a de cultura de matriz africana iorubá, espera-se agregar melhoria na assistência prestada pelos Serviços de Saúde Pública e a adoção de estratégias de pesquisa, de riscos e benefícios, dos tratamentos com os expedientes do saber iorubá, já disponibilizados ao público interessado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO, Nicola. **DICIONÁRIO DE FILOSOFIA**. Tradução Alfredo Bosi. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998. Não paginado. Disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/4776000/Dicionario-de-Filosofia-Nicola-Abbagnano>>. Acesso em: 12 maio 2012.
- ABIMBOLA, Wande. *Ìjìnlẹ̀ Ohùn-Enu Ifá*. Apá Kinní, 1968. In: Ayoh' OMIDIRE, Félix. **Àkògbádùn – ABC da língua, cultura e civilização iorubanas**. Salvador: EDUFBA: CEAO, 2004. 313 p.
- Ayoh' OMIDIRE, Felix. **Akogbadun: abc da língua, cultura e civilização iorubanas**. Salvador: EDUFBA: CEAO, 2004. 313 p.
- BASCOM, William. Ifa divination. Indiana University Press, Bloomington & London, 1969. In: VERGER, Pierre Fatumbi. **Os Orixás, deuses iorubás na África e no Novo Mundo**. Tradução Maria Aparecida da Nóbrega. 5. ed. Salvador: Corrupio, 1997. 295 p.
- _____. Ifa Divination: Communication between Gods and Men in West Africa. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1991. 575 p.
- BASTIDE, Roger. **O CANDOMBLÉ DA BAHIA** (Rito Nagô). Tradução Maria Isaura Pereira de Queiroz. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961. 370 p. (BRASILIANA VOLUME 313).
- BENISTE, José. **Ọrun – Àiyé: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a Terra**. 7. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010. 335 p.
- BENOR, Daniel. **Consciousness Bioenergy and Healing: Self-Healing and Energy Medicine for the 21st Century**. VOL.II, Medford: Wholistic Healing Publications, 2004. 701 p.
- BERNARDES, JÚLIO. Pesquisador da FMUSP estuda estimulação magnética como método para reduzir consumo de cocaína. **Universidade de São Paulo**, São Paulo, 05 de março de 2013. Disponível em: <http://www5.usp.br/23237/pesquisador-da-fmusp-estuda-estimulacao-magnetica-como-metodo-para-reduzir-consumo-de-cocaina/>>. Acesso em: 27 abr. 2013.
- BEWAJI, John. **Olodumare Deus na crença iorubá e o problema teísta do mal**. Tradução: Luiz L. Marins. African Studies Quartely. Vol. 2. Parte 1. Universidade da Flórida, U.S.A. 1998. 2012. Disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/125679264/Bewaji-John-Olodumare-Deus-na-crenca-ioruba-e-o-problema-teista-do-mal>>. Acesso em: 07 maio 2013.
- BÍBLIA. Rev. Tradução pelo Centro Bíblico Católico. 82ª ed. São Paulo: Editora Ave Maria Ltda., 1992. 1632 p. Versão francesa Monges de Maredsous (Bélgica) dos originais hebraico, aramaico e grego.

BIOBAKU, Saburi Oladeni. Sources of Yoruba History. Oxford, 1973. In: VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo**. Tradução Maria Aparecida da Nóbrega. 5ª ed. Salvador: Corrupio, 1997. 295 p.

BOSI, Alfredo. **Dialética da Colonização**. 4ª ed., São Paulo: Companhia das Letras, 2009. 420 p.

CALMON, Pedro. **História social do Brasil**. 1º Tomo, 2ª ed., São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1937. 359 p. (Biblioteca Pedagógica Brasileira).

CAPONE, S., O Pai-de-Santo e o Babalaô: interação religiosa e rearranjos rituais na religião dos *orishas*, **Revista Pós Ciências Sociais**, v. 8, n. 16, São Luis/MA, 2011. Não paginado. Disponível em: <

http://www.ppgcsoc.ufma.br/index.php?option=com_content&view=article&id=508&catid=82&Itemid=114>. Acesso em: 27 ago. 2013.

CATALDI, Gustavo. History of Argentina. **Liga Medicorum Homoeopathica Internationalis**. September 2009. Disponível em < <http://liga.iwmh.net/index.php?menuid=1&reporeid=21>>. Acesso em: 28 abr. 2013.

CFM - CONSELHO FEDERAL DE MEDICINA. Código de ética médica – 13 abril 2010. Disponível em: <http://www.portalmedico.org.br/novocodigo/integra_1.asp>. Acesso em: 26 jun. 2012.

CFM - CONSELHO FEDERAL DE MEDICINA. Resolução nº 1.986, de 22 de março de 2012. Publicada no **Diário Oficial da União** de 02 de maio de 2012, Seção I, p. 88. Disponível em: <http://www.portalmedico.org.br/resolucoes/CFM/2012/1986_2012.pdf>. Acesso em: 12 maio 2012.

CHAITIN, Virginia Maria Fontes Gonçalves. **Redes conceituais em mimesis na história das idéias: uma proposta de epistemologia pluralista**. 2009. 179 f. Tese (Doutorado em Ciências em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia) - Instituto de Química, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

CLARKE, Arthur C. **2001 Odisséia Espacial**. Tradução de Stella Alves de Souza. 6ª ed., Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1973. 287 p.

CLARKE, John Digby. Ifa divination. 1939. In: BASCOM, William Russell. Ifá Divination – Communication between Gods and Men in West Africa. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press. 1991. In: VERGER, Pierre Fatumbi. **Os Orixás, deuses iorubás na África e no Novo Mundo**. Tradução Maria Aparecida da Nóbrega. 5ª ed., Salvador: Corrupio, 1997. 295 p.

Conheça a história do Pajé Sapaím. **Rede Globo**, Rio de Janeiro, 14 abril 2012. Disponível em <<http://globotv.globo.com/rede-globo/tv-xuxa/v/conheca-a-historia-do-paje-sapaím/1904038/>>. Acesso em: 26 jun. 2012.

CORRÊA, Viriato. **O Brasil dos meus avós**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1927. 263 p.

COSTA, José Rodrigues da. **Candomblé de Angola**: nação Kassanje; história, etnia. Inkises, dialetos litúrgicos dos kassanjes. 3. ed., Rio de Janeiro: Pallas, 1996. 117 p.

CRUZ, São João da. **Obras Completas**. 2. ed. Petrópolis: Vozes e Carmelo Descalço do Brasil, 1988. 1152 p.

CUNHA, Felix. The Early Art of Surgery - I. The Ebers papyrus. **American Journal of Surgery**. San Francisco, California, January, 1949, p. 134-136.

D'AMBRÓSIO, Ubiratan. **Etnomatemática**: elo entre as tradições e a modernidade. 2. ed., Belo Horizonte: Autêntica, 2002. 112 p. (Coleção Tendências em Educação Matemática, 1).

DITOKA WA KALENGA, Muleka. *Kissolo*: modelo africano de máquina para predição e processamento de informações. Tese de Doutorado, Escola de Comunicação e Artes da Universidade de São Paulo, 1989. In: DITOKA WA KALENGA, Muleka. **Contribuição africana para a ciência e as tecnologias de informação**. Anais do II Encontro Internacional de Literaturas, Histórias e Culturas Afro-Brasileiras e Africanas Memórias e Construções Literárias – 15 a 18 de novembro de 2012. Universidade Estadual do Piauí – Campus Torquato Neto – Teresina – Piauí. Acesso em 13 maio 2013.

DOXSEY, Jaime Roy e DE RIZ, Joelma. Metodologia de Pesquisa Científica. **Escola Superior Aberta do Brasil - ESAB**, 2002-2003. Disponível em: <http://www.ebah.com.br/content/ABAAAAOesAC/metodologia-pesquisa-cientifica>. Acesso em: 22 maio 2013. Não paginado.

EIZAYAGA, Francisco Xavier. **Tratado de Medicina Homeopática**. 2ª ed., Buenos Aires: Ediciones Marecel, 1981. 381 p.

ENCYCLOPÆDIA Britannica Online Academic Edition. London: Encyclopædia Britannica Inc. 2012. Disponível em: <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/653789/Yoruba>. Acesso em: 07 Sep. 2012.

EPEGA, D. Onadele. The mistery of Yoruba Gods. Lagos, 1931. In: VERGER, Pierre Fatumbi. **Notas Sobre o Culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África**. Tradução Carlos Eugênio Marcondes de Moura. 2. ed., São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000. p. 339.

FARIA Junior, Ernesto (Org.). **Dicionário Escolar Latino-Português**. 3ª Ed., Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1962. 1081 p.

FARIAS, Elaíze. Família de menina indígena processa Estado do Amazonas e União por descaso na saúde. **A crítica - Amazônia**. Manaus, 26 de Janeiro de 2011. Disponível em: http://acritica.uol.com.br/amazonia/Amazonia-Amazonas-Manaus_0_415758473.html. Acesso em: 28 abr. 2013.

_____. Menina indígena picada por jararaca inicia tratamento de fisioterapia em Manaus. **A crítica - Amazônia**. Manaus, 02 de fevereiro de 2011a. Disponível em: http://acritica.uol.com.br/amazonia/Amazonia-Amazonas-Manaus_0_419958118.html>. Acesso em: 28 abr. 2013.

FIGUEIREDO, Paulo. **Mesmer, a Ciência Negada e os Textos Escondidos**. Tradução do francês dos textos de Mesmer de Álvaro Glerean. Bragança Paulista: Lachâtre, 2005. 637 p.
FONSECA JUNIOR, Eduardo. **Dicionário Yorubá (Nagô)**: Português. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S. A., 1988. 436 p.

FRAZER, James George. **O Ramo De Ouro**. Tradução Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1982. 252 p.

FREITAS, Henrique et al. O Método de Pesquisa Survey. **Revista de Administração**, São Paulo, V. 35, n. 3, p. 105-112, julho/setembro 2000. Disponível em: http://www.unisc.br/portal/upload/com_arquivo/o_metodo_de_pesquisa_survey.pdf>. Acesso em: 03 Ago. 2013.

FREITAS, Virginia Maria Almeida de. **Modelos Teóricos de Cura a Distância por Prece Intercessora**. 2007. 83 f. Dissertação (Mestrado em Ciências em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia)–Programa de Pós Graduação em História das Ciências Técnicas e Epistemologia. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

FREITAS, Virginia Maria Almeida de; KUBRUSLY, Ricardo Silva. A cosmologia africana e a etnomatemática num modelo de saúde. In: Congresso de História das Ciências das Técnicas e Epistemologia, 3. – Scientiarum historia III, 2010, Rio de Janeiro. **Anais...** Rio de Janeiro: UFRJ, 2010. p. 307-311.

_____. A arte na intermediação religiosa africana. In: Congresso de História das Ciências das Técnicas e Epistemologia, 4. – Scientiarum historia IV, 2011, Rio de Janeiro. **Anais...** Rio de Janeiro: UFRJ, 2011. p. 721-727.

GADOTTI, Moacir. Desafios para a era do conhecimento. **Viver mente & cérebro**, São Paulo, Coleção Memória da Pedagogia, n. 6, p. 6-15, 2006.

HAHNEMANN, Samuel. **Exposição da Doutrina Homeopática ou Organon da Arte de Curar**. 2ª ed. Tradução da 6. ed. São Paulo: Gráfica Editora Ltda., 1981. 236 p. Edição alemã.

HOUAISS, Antônio. **Enciclopédia Mirador Internacional**. São Paulo: Melhoramentos. 1976. p. 1337–1354; 7773-7762.

JOHNSON, Samuel. The History of the Yorubas. Lagos, 1937. In: VERGER, Pierre Fatumbi. **Notas Sobre o Culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África**. Tradução Carlos Eugênio Marcondes de Moura. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000. p. 337.

JONAS, Wayne; LEVIN, Jeffrey (Ed.). **Essentials of Complementary and Alternative Medicine**. Philadelphia: Lippincott Williams & Wilkins, 1999. 605 p.

KOLOSS, Hans-Joachin. **Traditionen afrikanischer Kunst**: Probleme ihrer wissenschaftlichen Erfassung und ästhetischen Bewertung. 1999. Disponível em: <http://www.smb.museum/mv/afrika/afrikapr1.htm>. Acesso em: 19 set. 2011.

KRIPPNER, Stanley. Os primeiros curadores da humanidade: abordagens psicológicas e psiquiátricas sobre xamãs e o xamanismo. **Revista de Psiquiatria Clínica**, São Paulo, v. 34, supl. 1, p. 17-24, 2007.

LEVIN, Jeff. Spiritual determinants of health and healing: An epidemiologic perspective on Salutogenic Mechanisms. **Alternative Therapies in Health and Medicine**, v. 9, n. 6, p. 48-57, nov/dec 2003.

LEVI-STRAUSS, Claude. Introdução à obra de Marcel Mauss. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 11-46.

MATTOS, Hebe Maria e GRINBERG, Keila. As relações Brasil-África no contexto do Atlântico Sul. In: BELLUCCI, Beluce (Coord.). **Introdução à História da África e da Cultura Afro-Brasileira**. Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos: Centro Cultural Banco do Brasil, 2003. p. 9-29.

MAUÉS, Raymundo Heraldo e VILLACORTA, Gisela Macambira. Pajelança e encantaria amazônica. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004. p. 11-59.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003. 535 p.

MENDES, Andrea Luciane Rodrigues. **Vestidos de realeza: contribuições centro-africanas no Candomblé de Joãozinho da Goméia (1937-1967)**. 2012. Dissertação (Mestrado)—Programa de Pós-Graduação em História. Universidade de Campinas, Campinas, 2012.

MESMER, Franz. Mémoire sur la découverte du magnétisme animal; M. Mesmer, Docteur en Médecine de la Faculté de Vienne, Genebra e Paris: Pamphlet, 1779. In: FIGUEIREDO, Paulo. **Mesmer, a Ciência Negada e os Textos Escondidos**. Tradução do francês dos textos de Mesmer Álvaro Glerean. Bragança Paulista: Lachâtre, 2005. 637 p.

MILLER, Arthur. **As bruxas de Salém**. Tradução de Rui Guedes da Silva. Adaptação de Thales Coutinho. Lisboa: Editorial Presença, 1961.

MILLER, Joseph C. O ATLÂNTICO ESCRAVISTA: açúcar, escravos e engenhos. **Afro - Ásia**, [Salvador], n. 19-20, p. 09-36, 1997. Disponível em: http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n19_20_p9.pdf. Acesso em: 23 jun. 2012.

MONTEIRO, Celso Ricardo. Quarto de Santo: O Nascer e Morrer pela Barriga do Candomblé nos Quintais do Brasil. **Tempo e Presença**, [S.l.], n. 345, Ano 28, jan. / fev. 2006, p. 23-27.

MOTTA, Débora. Tecnologia computacional auxilia no diagnóstico da tuberculose. **Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ)**, Rio de Janeiro. 19 jan. 2012. Disponível em:
<http://www.faperj.br/boletim_interna.phtml?obj_id=7807>. Acesso em: 21 abril 2012.

NCCAM - National Institutes of Health. **CAM Basics - What Is Complementary and Alternative Medicine?** [S.l.], n.D347, may 2012. Disponível em:
<http://nccam.nih.gov/sites/nccam.nih.gov/files/D347_05-25-2012.pdf>. Acesso em: 04 jul. 2012.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DE SAÚDE. **Comitê Regional Africano**: AFR/RC62/PD 19 de Setembro de 2012. Luanda: República de Angola, 2012. 03 p. Disponível em:
<http://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CC4QFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.afro.who.int%2Findex.php%3Foption%3Dcom_docman%26task%3Ddoc_download%26gid%3D8021%26Itemid%3D2593&ei=KSgnUpTNIunSsASp94CQBw&usg=AFQjCNEDkh9fevZCp04fJdb6jC0KSf07fw&sig2=K8d7pYfXp0nwbB6xjHzNqOg&bvm=bv.51495398,d.cWc>. Acesso em: 04 set 2013.

OSASONA, Cordelia O., OGUNSHAKIN, Lee O. e JIBOYE, David A. Ile-Ife: A Cultural Phenomenon in the Throes of Transformation. 11 p. **Dialogues on Urbanism & Architecture**, Pretoria, South Africa. 25-28 September 2009. Disponível em:
<<http://web.up.ac.za/sitefiles/file/44/1068/3229/9086/African%20Perspectives/PDF/Papers/Osasona.pdf>>. Acesso em: 08 set. 2012.

PEREIRA, José Maria Nunes. O Continente Africano: perfil histórico e abordagem geopolítica das macrorregiões. In: BELLUCCI, Beluce (Coord.). **Introdução à História da África e da Cultura Afro-Brasileira**. Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos: Centro Cultural Banco do Brasil, 2003. p. 9-29.

PORTUGAL, Fernandez (Filho). **IFÁ: O Senhor do Destino**. São Paulo: Madras, 2010. 198 p.

PRANDI, Reginaldo. Introdução: Cadernos do Oluô. 1998. In: ROCHA, Agenor Miranda. **Caminhos de Odu**. 4. ed. 2. reimp. Rio de Janeiro: Pallas, 2009. p. 5–16.

_____. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. 591 p.

_____. (Org.). **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. 1^a.ed., Rio de Janeiro: Pallas, 2004. 383 p.

PURNELL, Larry D. El modelo de competencia cultural de Purnell: descripción y uso en la práctica, educación, administración e investigación. **Cultura de los Cuidados**, ano III, n. 06, p. 91-102, 2. sem. 1999. Disponível em:
<<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2860778>>. Acesso em: 13 maio 2012.

RIO, João do. **As religiões no Rio**. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1976. 82 p. (Coleção Biblioteca Manancial nº 47). Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bi000185.pdf>>. Acesso em: 26 jun. 2012.

ROCHA, Agenor Miranda. [Entrevista com Agenor Miranda]. Rio de Janeiro, 1997. Entrevista concedida a Ari Araújo para a **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, Rio de Janeiro, n. 25, p. 210-215, 1997.

_____. **Caminhos de Odu**. 4ª ed., 2ª reimpressão, Rio de Janeiro: Pallas, 2009, 200 p.

RONAN, Colin A. **Historia ilustrada da ciência da Universidade de Cambridge**: Oriente, Roma e Idade Média. Tradução Jorge Enéas Fortes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. v. 2. 165 p.

SANCHES, Mariana. Juntos, médicos e pajé evitam amputação. **Época**, Rio de Janeiro, n. 563, 28 fev. 2009. Disponível em: <http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,,EMI62314-15228,00-JUNTOS+MEDICOS+E+PAJE+EVITAM+AMPUTACAO.html>>. Acesso em: 11 jun. 2012.

SERRA, Ordep et al. (Org.). **O Mundo das Folhas**. Feira de Santana: Universidade Federal de Feira de Santana; Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2002. 237 p.

SILVER, Brian. **A Escalada da Ciência**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2003. 772 p.

SODRÉ, Muniz e LIMA, Luís Filipe de. **Um vento sagrado**: história de vida de um advinho da tradição nagô-kêtu brasileira. Rio de Janeiro: Mauad, 1996, 205 p.

TOLSTOI, Leon. **O reino de Deus está em vós**. Tradução de Ceuna Portocarrero. 2. ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1994. 160 p. Disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/1249581/Leon-Tolstoy-O-Reino-De-Deus-Esta-Em-Vos>>. Acesso em: 23 jun. 2012.

UNESCO - United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization. **Masterpieces of The Oral and Intangible Heritage of Humanity – Proclamations 2001, 2003 and 2005**. Japan, 2006. Disponível em: <http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001473/147344e.pdf>>. Acesso em: 03 jul. 2012.

_____. _____. 01 nov. 1995. Old Oyo. Disponível em: <http://whc.unesco.org/en/tentativelists/489/>>. Acesso em: 08 Set. 2012.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Os Orixás, deuses iorubás na África e no Novo Mundo**. Tradução Maria Aparecida da Nóbrega. 5ª ed., Salvador: Corrupio, 1997. 295 p.

_____. **Notas Sobre o Culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África**. Tradução Carlos Eugênio Marcondes de Moura. 2ª ed., São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000. 615 p.

VON KLEIN, Carl H. The Medical Features of the Papyrus Ebers. **JAMA**. Chicago. Dec. 23, 1905. p. 1928-1935. Disponível em: <<http://jama.jamanetwork.com/>>. Acesso em: 30 jul. 2012.

ANEXO A - Questionário Sócio Demográfico e de Atividade Religiosa

Por favor, responda a todas as questões. Se você não tem certeza sobre que resposta dar escolha a mais provável que você tem em mente. Não permita que alguém lhe ajude a responder as questões.

Entrevista nº: _____ Data: ____/____/____

1) Nome: _____

2) Idade: _____ Cor: _____

3) Sexo: ☐ Masculino ☐ Feminino

4) Estado Civil: ☐ Solteiro(a) ☐ Viúvo(a) ☐ Casado(a)

☐ Separado(a) ☐ Divorciado(a) ☐ Vive com companheiro(a)

5) Número de Filhos Consanguíneos: ☐ Nenhum ☐ Um ☐ Dois ☐ Três ☐ Quatro ☐ Cinco ☐ Seis ou Mais

6) Número de Filhos Não Consanguíneos: ☐ Nenhum ☐ Um ☐ Dois ☐ Três ☐ Quatro ☐ Cinco ☐ Seis ou Mais

7) Ocupação: ☐ Empregado(a) ☐ Desempregado(a) ☐ Do lar ☐ Licenciado(a) para tratamento de saúde ☐ Aposentado(a) por invalidez ☐ Aposentado(a) por tempo de serviço ☐ Aposentado(a) por idade ☐ Trabalhos temporários ("bicos")

8) Profissão: _____

9) Qual é sua escolaridade? ☐ Nenhuma ☐ Ensino Fundamental incompleto ☐ Ensino Fundamental completo (1ª a 8ª série {9ª série desde 2011})

☐ Ensino Médio incompleto ☐ Ensino Médio completo ☐ Ensino Superior incompleto ☐ Ensino Superior completo ☐ Pós-graduação

10) Qual é o seu grau hierárquico em Ifá?

11) Existe procura da sua Casa para atendimentos em cuidados de saúde? ☐ Sim ☐

Não ☐ Não Sei

12) Quantos consulentes, em média, você atende por mês para fins de saúde? ☐ Nenhum

☐ Menos de 10 ☐ Entre 11 e 20 ☐ Entre 21 e 30

☐ Entre 31 e 40 ☐ Entre 41 e 50 ☐ Mais de 51 ☐ Não Sei

13) Qual religião é a declarada por aqueles que procuram seus serviços de cuidados para fins de saúde?

☐ Candomblé ☐ Umbanda ☐ Espíritas Kardecistas ☐ Católicos Apostólicos Romanos ☐

Judeus ☐ Evangélicos (De qual denominação: _____)

☐ Outra Religião (Qual: _____)

14) Qual é o jogo mais frequentemente utilizado em sua rotina de atendimentos para fins de saúde? _____

15) Este JOGO que o senhor (a) utiliza fornece o diagnóstico igual, para este mesmo consulente, se jogado por outro religioso da mesma linha?

☐ Sim ☐ Não ☐ Talvez

16) Após o término do tratamento de saúde estas pessoas continuam a frequentar a sua Casa? ☐ Sim ☐ Não

17) Permanecem na religião, mas em outra Casa? ☐ Sim ☐ Não

18) Retornam à sua Religião de origem? ☐ Sim ☐ Não

19) Continuam frequentando a religião de origem além de passar a frequentar uma religião afro-brasileira? ☐ Sim ☐ Não

ANEXO B - Experiência Pessoal e Profissional-Religiosa do Entrevistado

Experiência Pessoal e Profissional-Religiosa do Entrevistado

Pauta para a Entrevista Gravada n^o: _____ Data: ____/____/____

1. Nome: _____

2. Endereço: _____

3. Bairro: _____ Cidade: _____

4. CEP: _____

5. Telefone: () _____ Celular: () _____

6. Endereço Eletrônico: _____

7. Qual é a sua religião _____

8. Por que motivo você veio para esta religião? _____

9. Qual é o nome da sua Casa? _____

10. Há quantos anos Ela existe? _____

11. Que linha sua Casa segue? _____

12. Qual é o número de Filhos de Santo que a Casa tem: _____

13. Qual (is) era(m) sua(s) religião (ões) anterior(es)?

☐ Candomblé ☐ Umbanda ☐ Espíritas Kardecistas

☐ Católicos Apostólicos Romanos ☐ Judeus ☐ Evangélicos (De qual denominação: _____)

☐ Outra Religião (Qual: _____)

14. Há quanto tempo você é iniciado em Ifá? _____

15. Em que casa você foi iniciado em Ifá? _____

16. Qual é o seu nome após a iniciação em Ifá?

(DIJINA – Angola [Kimbundu / Kikongo]; ou Orunkó [Keto - Ioruba])

17. As pessoas que procuram a sua Casa para atendimentos em cuidados de saúde têm este recurso como:

a) Complementar (casos em que além de manter o tratamento médico associam o orientado dentro da religião): _____

b) Alternativo (preferem o orientado pelo jogo e não usam o orientado por médicos):

c) Paliativo (Pacientes já relatam possuir o diagnóstico de doença incurável)?

18. Este mesmo JOGO que o senhor (a) utiliza fornece o mesmo diagnóstico medicamentoso, para este mesmo consulente, se jogado por outro religioso da mesma linha? Considerando a sua resposta (Sim; Não; Talvez), o senhor (a) poderia explicar? _____

19. Qual (ais) a(s) técnica(s) que você mais associa àquela principal utilizada em sua rotina de atendimentos para fins de diagnóstico em saúde?

20. Qual é a maior motivação para a chegada de novos fiéis ao seu Terreiro?

21. Quanto tempo dura, em média, um tratamento de saúde, da primeira consulta à alta?

22. Após encerrar o tratamento que a religião que o acolheu providenciou, com que frequência a pessoa permanece convivendo na Casa?

23. Com que frequência ele retorna para religião de origem?

24. Qual é a maior motivação para aqueles que chegaram trazidos pelas enfermidades, agora já curados ou com seus sofrimentos reduzidos, permanecerem frequentando seu Terreiro?

25. Como lidar com duas confissões religiosas?

ANEXO C - Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

Eu, Virginia Maria Almeida de Freitas, médica, estudante de Pós-graduação da Universidade Federal do Rio de Janeiro, CRM-RJ 25 393-4, estabelecida em Três Rios, à Rua XV de Novembro, 702, telefone (24) 2252 0948 e (24) 8808 5227, estou escrevendo Tese de doutoramento pelo Programa de História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia daquela Universidade, para a qual faço uma pesquisa e gostaria de contar com sua participação.

Investigo a relação entre Diagnóstico Medicamentoso e Jogos de Ifá. O objetivo é mostrar como este recurso, ligado à cultura vinda da África, pode ser usado como cuidado adicional de saúde.

Para essa pesquisa faremos perguntas ao (à) senhor (a) sobre a sua religiosidade e uso do recurso dos Jogos de Ifá para fins diagnósticos medicamentosos para seus consulentes.

O (a) senhor (a) não pagará nem receberá nada para participar.

Não existem riscos pessoais para o (a) senhor (a), os religiosos de seu Templo ou seus consulentes e os resultados servirão para se conhecer melhor como pode este recurso prestar serviços como forma adicional de atenção à saúde. O (a) senhor (a) está livre para participar ou não. Seu nome será mantido em absoluto segredo e nada será publicado com ele. Os resultados poderão ser comentados com o (a) senhor (a) ao final da pesquisa.

Este Termo de Consentimento encontra-se impresso em duas vias. Caso o (a) senhor (a) concorde em participar voluntariamente e após assinar o Termo, uma cópia ficará guardada com o pesquisador e a outra, em seguida à coleta dos dados, será entregue ao senhor (a).

Sempre poderá manter-se informado sobre a pesquisa através dos telefones (24 88085227 ou 24 2252 0948) ou endereço eletrônico da pesquisadora do projeto (vmafreitas@oi.com.br) e, se necessário, através do Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal do Rio de Janeiro (**Horário de atendimento ao público:** diariamente, de segunda a sexta-feira, exceto nos dias de reunião (toda primeira quarta feira do mês). Horário 13h às 16h. Sala: 15 - Comitê de Ética em Pesquisa (CEP), Instituto de Estudos em Saúde Coletiva (IESC). Praça Jorge Machado Moreira, Cidade Universitária – Ilha do Fundão / Rio de Janeiro – RJ. Telefone: (21)2598 -9293. www.iesc.ufrj.br; cep@iesc.ufrj.br).

Rio de Janeiro, ____ de _____ de 201__.

Sujeito da Pesquisa

Pesquisador

ATENÇÃO: rubricar todas as folhas.

ANEXO D - Termo de Autorização Livre e Esclarecido Específico para Uso e Veiculação de Imagem e Som

Título da Pesquisa: Perspectiva da Evidência de Modelo Diagnóstico Terapêutico na Cultura Afro-Brasileira no Rio de Janeiro

Nome da Pesquisadora: Virginia Maria Almeida de Freitas

Nome do Orientador: Ricardo da Silva Kubrusly

Termo de Esclarecimento

1. **Natureza da Pesquisa:** o (a) senhor (a) está sendo convidado (a) a **participar desta fase da pesquisa** que investiga a relação entre Diagnóstico Terapêutico e Jogos de Ifá por ser um babalaô ou Iniciado (já tendo concluído, no mínimo, o Primeiro Estágio Sacerdotal desta linha de iniciação religiosa da cultura iorubá). Sua participação é muito importante porque estudos como esse divulga a cultura que o (a) senhor (a) representa. O objetivo é mostrar como este recurso, ligado à cultura vinda da África, pode ser usado como cuidado adicional de saúde.

2. **Participantes da Pesquisa:** 30 (trinta) babalaôs ou Iniciados (esses últimos já tendo concluído, no mínimo, o Primeiro Estágio Sacerdotal desta linha de iniciação religiosa da cultura iorubá) que realizem diagnóstico terapêutico para fins de Atenção à Saúde, usando Jogos de Ifá e, que a pesquisa alcançar em exercício de sua função religiosa no Estado do Rio de Janeiro.

3. **Envolvimento nesta Fase da Pesquisa:** o (a) senhor (a) está livre para participar ou não. Caso o (a) senhor (a) concorde voluntariamente em **participar desta fase da pesquisa** será necessário gravar um diálogo de, aproximadamente, 40 minutos (as perguntas a serem respondidas estão em anexo), fotografá-lo (a) e/ou filmá-lo (a) nas situações, locais, momentos e em ângulos que o (a) senhor (a) determinar (corpo todo ou partes do corpo). O objetivo destes sons e imagens é a divulgação acadêmico-científica da pesquisa e estudos para fins de saúde identificando um reforço ao texto escrito do qual seu questionário, anteriormente respondido, sob a forma de dados estatísticos tomará parte. Com a permissão do (a) senhor (a) o as fotografias poderão ser usadas para ilustrar a Tese e suas

apresentações. Os sons e imagens necessitarão ter o nome civil e/ou religioso do (a) entrevistado (a) revelados por ocasião da divulgação dos sons e imagens. Sempre poderá manter-se informado (a) sobre a pesquisa através dos telefones (24 8808 5227 ou 24 2252 0948) ou endereço eletrônico da pesquisadora do projeto (vmafreitas@oi.com.br) e, se necessário, através do Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal do Rio de Janeiro (Horário de atendimento ao público: diariamente, de segunda a sexta-feira, exceto nos dias de reunião (toda primeira quarta feira do mês). Horário 13h às 16h. Sala: 15 - Comitê de Ética em Pesquisa (CEP), Instituto de Estudos em Saúde Coletiva (IESC). Praça Jorge Machado Moreira, Cidade Universitária – Ilha do Fundão / Rio de Janeiro – RJ. Telefone: (21)2598 -9293. www.iesc.ufrj.br; cep@iesc.ufrj.br).

4. Desconfortos e Riscos: não será realizado nenhum procedimento que acarrete aborrecimentos ou riscos à dignidade de sua pessoa, aos religiosos do seu Templo, aos seus consulentes ou à sua religião. Cabe reforçar que o uso de sua voz e imagens evitará a utilização de imagens e sons que resultem em prejuízo ou infidelidade à sua pessoa, religião ou comunidade. Os resultados servirão para se conhecer melhor como pode este recurso prestar serviços como forma adicional de atenção à saúde. Tais resultados poderão ser comentados com o (a) senhor (a) ao final da pesquisa. As imagens em que o (a) senhor (a) se encontrar serão utilizadas para esta pesquisa e sua divulgação e, após o período de cinco anos de terminada a pesquisa, elas poderão fazer parte de um banco de dados.

5. Pagamento: o (a) senhor (a) poderá **participar desta fase da pesquisa** ou não e retirar seu consentimento a qualquer ocasião. Pela sua participação no estudo, o (a) senhor (a) não receberá qualquer valor em dinheiro, mas terá a garantia de que todas as despesas necessárias para a realização da pesquisa não serão de sua responsabilidade.

6. Termo de Consentimento: o Termo de Consentimento encontra-se anexado, impresso em duas vias. Após sua assinatura voluntária e a coleta do material fonográfico e de imagens, uma via ficará guardada com o pesquisador e a outra será entregue ao senhor (a).

ATENÇÃO: rubricar todas as folhas.

**ANEXO E - Termo de Autorização de Uso e Veiculação de Imagens e Depoimentos, Após
Esclarecimentos**

Título da Pesquisa: Perspectiva da Evidência de Modelo Diagnóstico Terapêutico na Cultura Afro-Brasileira no Rio de Janeiro

Eu, _____, li e / ou ouvi o esclarecimento acima e compreendi a finalidade do estudo e quais as ações a que serei submetido (a). A explicação que recebi esclarece os riscos e benefícios do estudo. Eu entendi que sou livre para interromper minha participação a qualquer instante, sem justificar minha determinação. Sei que meu nome, voz e imagens serão divulgados e os libero para uso em fotos (e negativos) e depoimentos para fins de estudo e científicos (slides, transparências, livros, artigos), em favor dos pesquisadores abaixo especificados. Estou informado (a) que não terei despesas e que não receberei dinheiro por participar do estudo.

Eu concordo em participar do estudo.

Rio de Janeiro, ____ de _____ de 201__.

Assinatura do (a) voluntário (a) ou seu (sua) responsável legal e Documento de Identidade –
Telefones com DDD

Pesquisador e Documento de Identidade – Telefones com DDD

Ricardo Silva Kubrusly - RG 2321315 IFP - (21) 25989493 – (21) 88589448

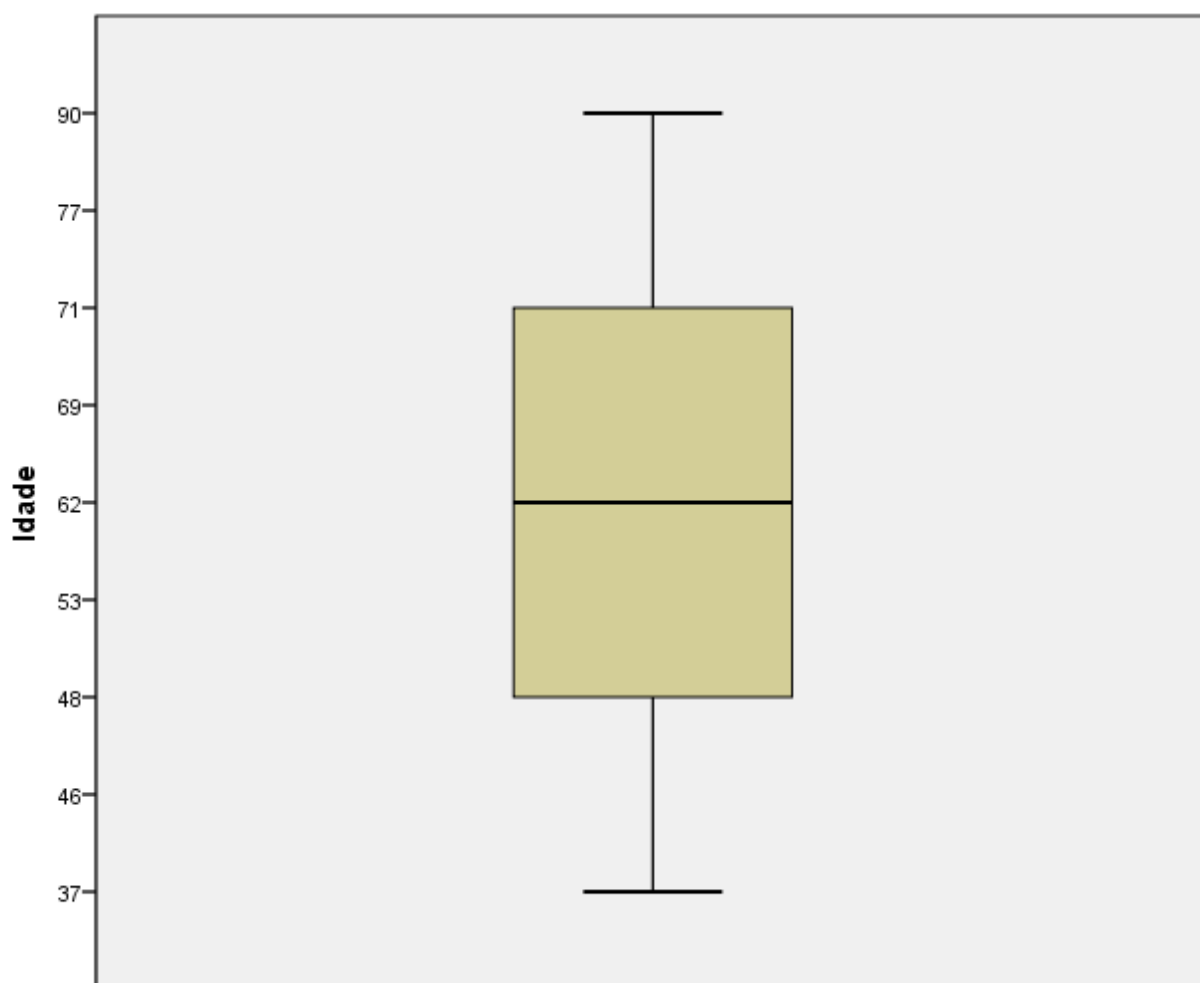


Assinatura do orientador e Documento de Identidade – Telefones com DDD

Em caso de dúvida em relação a esse documento, o (a) senhor (a) poderá entrar em contato com o Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal do Rio de Janeiro: (21)2598-9293, www.iesc.ufrj.br ou cep@iesc.ufrj.br.

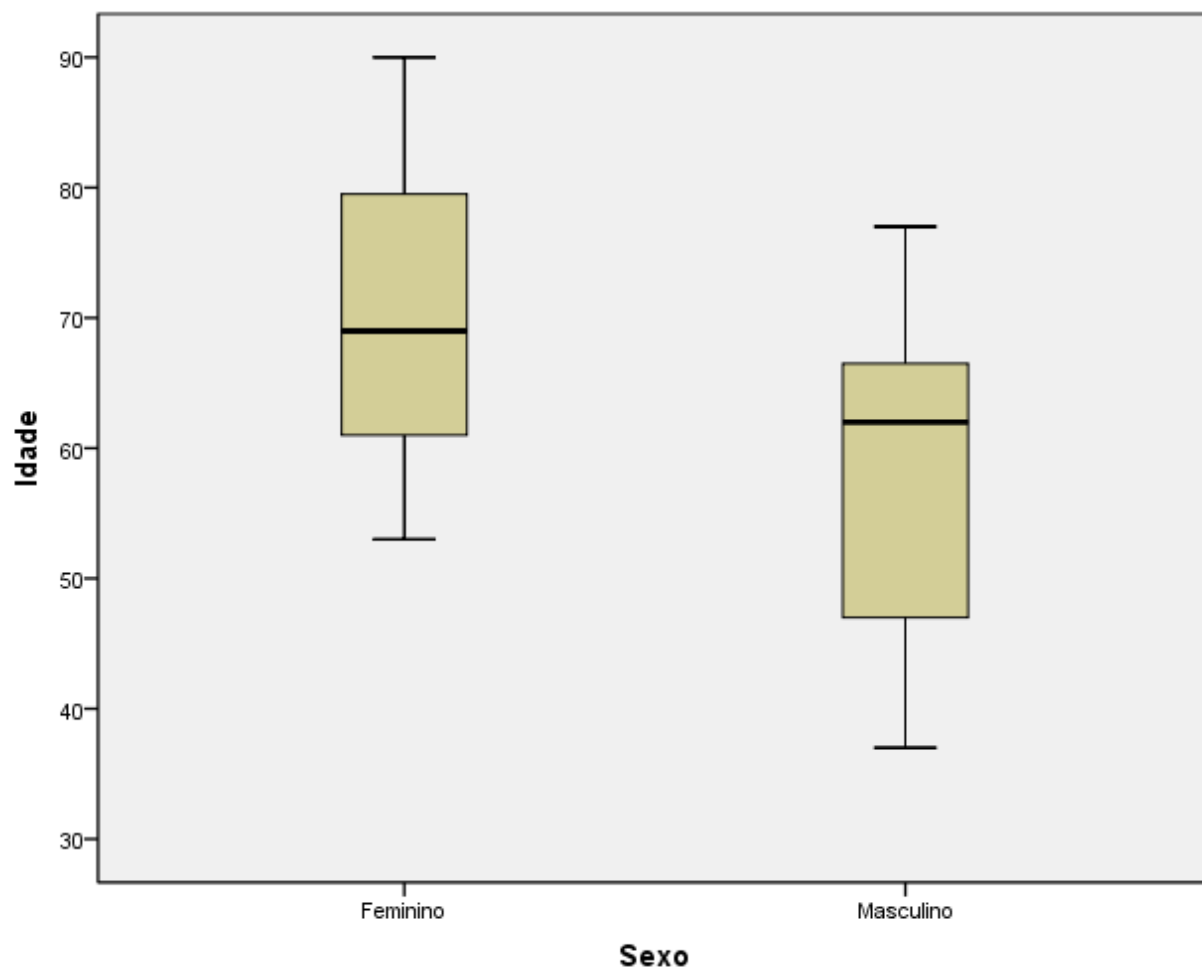
ANEXO F – Dados dos 10 Entrevistados: Idade; Cor; Sexo; Estado Civil; Número de Filhos Consanguíneos; Número de Filhos Não Consanguíneos; Ocupação; Profissão; e a Escolaridade

O Box Plot apresenta a distribuição da idade na experiência em curso. O valor central da idade na série é de 62 anos (por ocasião da pesquisa, 02 dos entrevistados da amostra estavam com 62 anos).



Ainda o Box Plot para confrontar a variabilidade entre a idade e o sexo. A idade mediana feminina e masculina (coincidentes ambas com as respectivas idades médias) é de 69 e 62 anos. Deduz-se deste resultado que os religiosos em estudo do sexo feminino iniciam suas atividades mais tarde e as terminam em idade mais avançada; os do sexo masculino

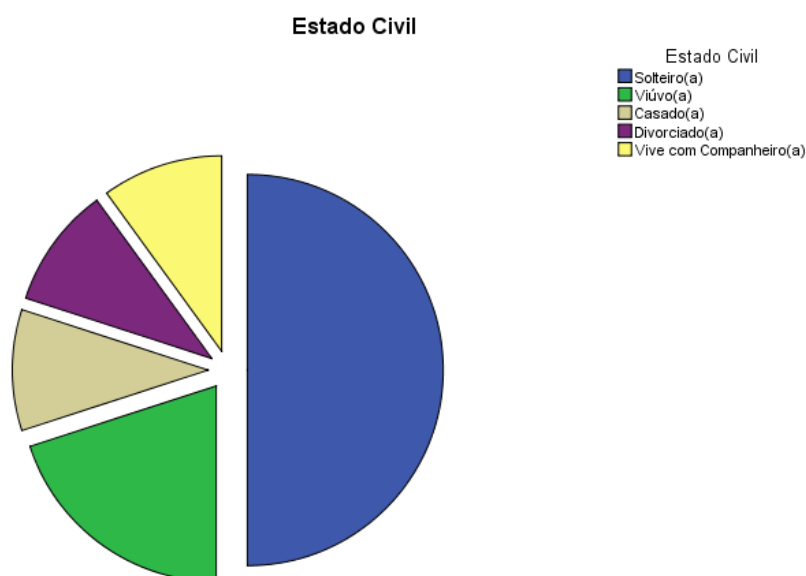
começam ações religiosas, dentro do tema estudado, mais cedo e a encerram em idade menor do que as mulheres o fazem.



Abaixo o quadro com a frequência: declararam-se Preto / Negro (02), Pardos (01), Brancos (03), Claro (01).

COR	FREQUÊNCIA
Preto / negro	2
Branco	3
Pardo	1
Claro	1
Não declarada	3
Total	10

Abaixo o Estado Civil declarado pelos entrevistados: 05 Solteiros, 02 viúvos, 01 casado, 01 divorciado e 01 vive com companheira.



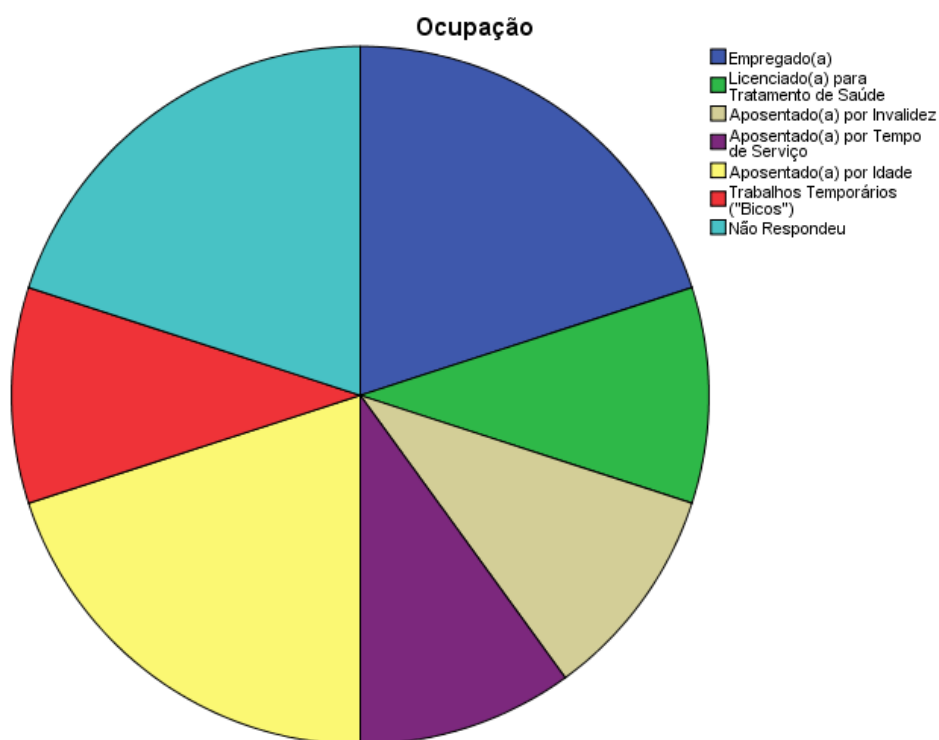
Número de Filhos Consanguíneos

Número de Filhos Consanguíneos	Frequência nos Entrevistados
Nenhum	5
Um	2
Dois	1
Três	2

Número de Filhos Não Consanguíneos

Número de Filhos Não Consanguíneos	Frequência
Nenhum	6
Um	2
Dois	1
Não Declarado	1

Ocupação: 04 são aposentados - quer por invalidez (01), por tempo de serviço (01) ou por idade (02); há 01 que se encontra licenciado para tratamento de saúde; assim 05 se ocupam, principalmente, com a religião. Encontram-se trabalhando: 02 (empregados) e 01 atuando em trabalhos temporários.



Abaixo a saída para a distribuição da Profissão:

PROFISSÃO	FREQUÊNCIA
Agente Endêmico	1
Advogado	2
Professora	1
Músico / Estudante	1
Sacerdote	1
Artezo	1
Comerciante	1
Industrial	1
Professor Universitário	1

A escolaridade do grupo estudado conta com 02 com Ensino Fundamental Completo 02 para Ensino Médio Incompleto, 02 para Ensino Superior Completo e ainda 02 para Pós-graduados.

Esta análise está no quadro abaixo:

Qual a Sua Escolaridade?	Frequência
Ensino Fundamental Completo (1a a 9a Série, desde 2011)	2
Ensino Médio Incompleto	2
Ensino Médio Completo	1
Ensino Superior Completo	2
Pós-Graduação	2
Ensino Superior Incompleto / Ensino Superior Completo	1

ANEXO G - Dados dos 10 Entrevistados

(a) Por Que Motivo Você Veio Para Esta Religião?

O quadro a seguir caracteriza a motivação da opção religiosa de cada um dos entrevistados. Cinco deles chegaram ao candomblé levados pela saúde. Os demais o foram por motivos diversos.

Por Que Motivo Você Veio Para Esta Religião?	Respostas
Mário Luis Braga Ferreira	Saúde
Maria Luzinete Dias Silva	Saúde
Gisèle Omindarewa Cossard	Fé
Pai Anderson de Oxoguian	Família
Alcir Soares Corrêa	Amor
José Nilton Vianna Reis	Saúde
Lúcia Duarte Pereira	Saúde
Márcio Dodds Righetti Mendes - Marcio de Jagun	Saúde
José Beniste	Estudos
Fernandez Portugal Filho	Motivos Emocionais

(b) Qual é o Nome da Sua Casa? Há Quantos Anos Ela (a Casa) Existe? Que Linha Sua Casa Segue?

Nome e tempo de existência dos Terreiros onde exercem suas atividades religiosas e a Linha (Nação) que seguem. A ordenação das respostas o está pela ordem dos nomes dos entrevistados (conforme QUADRO 2).

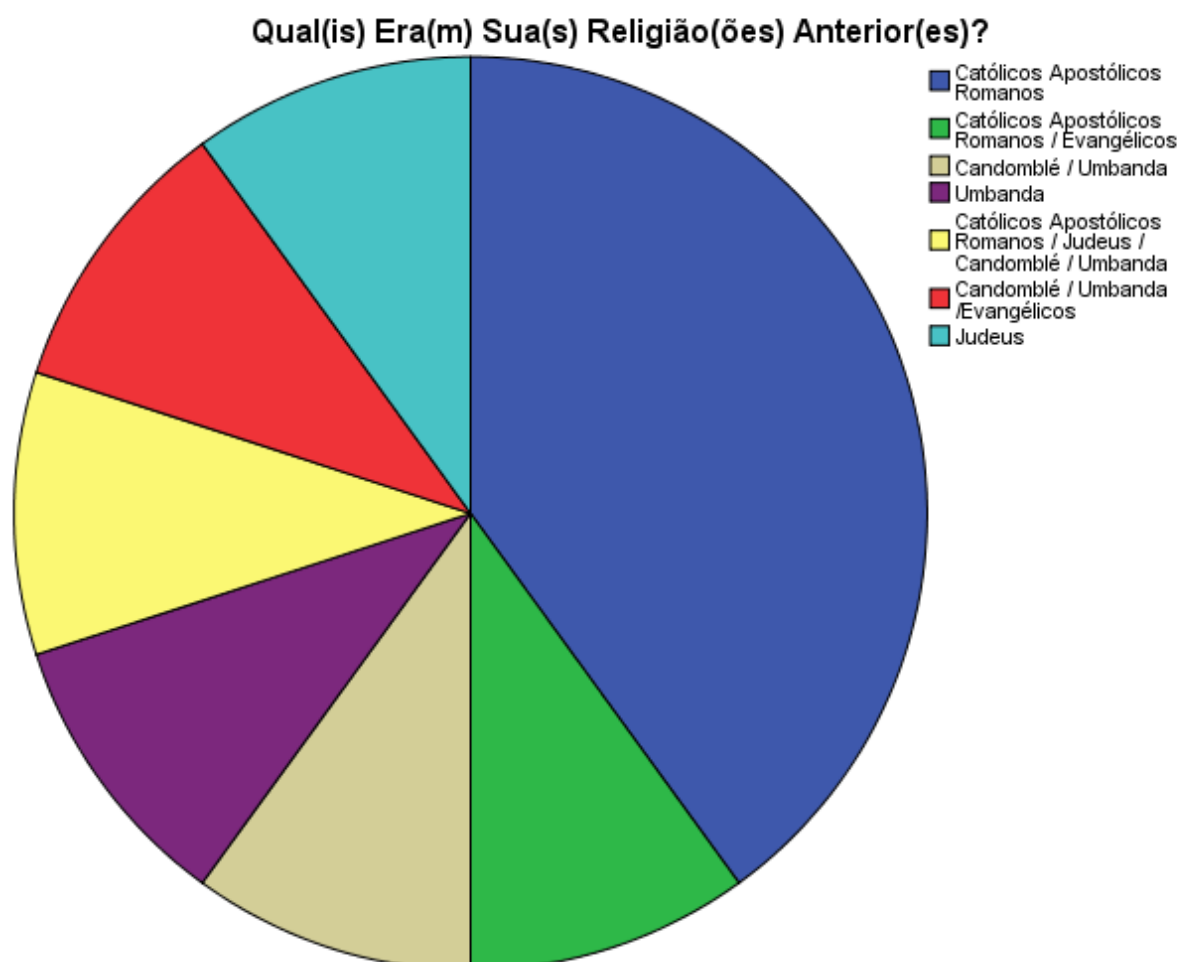
Qual é o Nome da Sua Casa?	Há Quantos Anos Ela (a Casa) Existe?	Que Linha Sua Casa Segue?
Centro Espírita Vovô Benedito	13 Anos	Angola
Ilê <u>A</u> se Ti Oma Topé	30 Anos	Keto
Ile Ya Atara Magba	39 Anos	Ketou
Ilé Oyín Oxogunan	07 Anos	Keto / Engenho-Velho
Ilê Ti Baba Fun Ori ^ṣ anla	40 Anos	Ijesa
Ile <u>A</u> se Ogun Torode (SOCIFA)	53 Anos	Ketu
Ile <u>A</u> se O ^ṣ ossi e O ^ṣ un	25 Anos	Efon
Ilê Axé Aiyê Obaluaiyê	12 Anos	Ketú
Axe Opo Afonja	100 Anos	Ketu
<u>E</u> gbe Awo	22 Anos	Tradicional Religião Yorubá

(c) Qual é o Número de Filhos de Santo Que a Casa Tem?

Axe Opo Afonja, considerando seu tempo de existência tem, de longe, o maior número de adeptos. Sua criação teria servido de modelo para a criação de muitos outros terreiros, mesmo sendo de outras nações. Relevante na amostra é o número de adeptos encontrados nas Roças Ile Ya Atara Magba (300) de Gisèle Omindarewa Cossard e no Ile Ase Ogun Torode (SOCIFA - Sociedade de Ifá) (285) de José Nilton Vianna Reis.

Nome da Casa	Qual é o Número de Filhos de Santo Que a Casa Tem?
Centro Espírita Vovô Benedito	60
Ilê Ase Ti Oma Topé	06
Ile Ya Atara Magba	300
Ilê Oyin Oxogunan	Iniciados 43 / Não Iniciados, Aproximadamente, 62
Ilê Ti Baba Fun Orisanla	42
Ile Ase Ogun Torode (SOCIFA - Sociedade de Ifá)	285
Ile Ase Osossi e Osun	50
Ilê Axé Aiyê Obaluaiyê	60
Axe Opo Afonja	Acima de 200
Egbe Awo	44

(d) Qual (is) Era(m) Sua (s) Religião (ões) Anterior (es)? A ponderação sobre a religião prévia, origem dos Filhos de Santo referidos pelos entrevistados, aponta para um destaque da Igreja Católica Apostólica Romana.



(e) Há Quanto Tempo Você é Iniciado Em IFÁ? Em Que Casa Você Foi Iniciado Em IFÁ?

Abaixo o tempo referido dos 07 iniciados em Ifá analisados na amostra. Considerados por relevância para o estudo, três dos entrevistados não são iniciados em Ifá, mas no candomblé: a lalorixá Omindarewa há 53 anos e o Babalorixá Márcio de Jagun há 33 anos; o Ogã José Beniste não informou seu tempo de iniciação.

Nome do Entrevistado	Há Quanto Tempo Você é Iniciado Em IFÁ?	Em Que Casa Você Foi Iniciado Em IFÁ?
Mário Luis Braga Ferreira	01 Ano e 03 Meses	Não Respondeu
Maria Luzinete Dias Silva	20 Anos	Ilê Ase Ogun Torode
Gisèle Omindarewa Cossard	Não Iniciada em IFÁ / Iniciada no Candomblé há 53 Anos	Não Iniciada Em IFÁ / Iniciada na Casa de Joãozinho da Gomeia
Pai Anderson de Oxoguian	Aproximadamente 17 Anos	Baba / Pai Torodé
Alcir Soares Corrêa	Não Respondeu	Baba / Pai Torodé
José Nilton Vianna Reis	37 Anos	Em Sua Própria Casa Por Dr. Benjamin Kayode Aiende Komolafe
Lúcia Duarte Pereira	Não Respondeu	Não Respondeu
Márcio Dodds Righetti Mendes - Marcio de Jagun	Não Iniciado em IFÁ / Iniciado no Candomblé há 33 Anos	Não Respondeu
José Beniste	Não Respondeu	Não Respondeu
Fernandez Portugal Filho	21 anos	Em Ibadan, na Nigéria

(f) Qual é o Seu Nome Após a Iniciação Em IFÁ?

Nome do Entrevistado	Qual é o Seu Nome Após a Iniciação Em IFÁ?
Mário Luis Braga Ferreira	Famolabi
Maria Luzinete Dias Silva	Não Respondeu
Gisèle Omindarewa Cossard	Omindarewa (Angola)
Pai Anderson de Oxoguian	Ifawende
Alcir Soares Corrêa	Fabinjó
José Nilton Vianna Reis	Ifasayo (Aquele Que Traz a Alegria e a Felicidade)
Lúcia Duarte /Pereira	É Segredo
Márcio Dodds Righetti Mendes - Marcio de Jagun	Ijifunpa (Keto)
José Beniste	Não Respondeu
Fernandez Portugal Filho	Ifanimora

(g) Qual (ais) a (s) Técnica (s) Que Você Mais Associa Àquela Principal Utilizada Em Sua Rotina de Atendimentos Para Fins de Diagnóstico Em Saúde?

A seguir a síntese das técnicas mais frequentemente usadas em associação aos Jogos de Ifá: quer prática de jogo adicional quer métodos de recursos terapêuticos. Ebós, seguidos por rezas, são os tratamentos mais usados.

Qual (ais) a (s) Técnica (s) Que Você Mais Associa Àquela Principal Utilizada Em Sua Rotina de Atendimentos Para Fins de Diagnóstico Em Saúde?	Respostas
Jogo do Alobaça / Jogo de Obi	Mário Luis Braga Ferreira
Folhas e Sementes (Favas)	Maria Luzinete Dias Silva
Sacudimento / Ebó de Saúde / Oferenda a Orisa / Até, Feitura	Gisèle Omindarewa Cossard
Jogos de IFÁ (Manifestações de Entidades)	Pai Anderson de Oxoguian
Técnicas - Rezar, Banho Purificação ou Limpeza, Ebós	Alcir Soares Corrêa
Não Utilizo Outra Técnica a Não Ser Por IFÁ	José Nilton Vianna Reis
Faço o Que IFÁ Aconselha a Eles e Procurar a Medicina Secular	Lúcia Duarte /Pereira
Avaliação Psicológica e Compleição Física, Conjugados Com o Oráculo	Márcio Dodds Righetti Mendes - Marcio de Jagun
Rezas e Simpatias	José Beniste
Ebo	Fernandez Portugal Filho

ANEXO H - Dados dos 10 Entrevistados

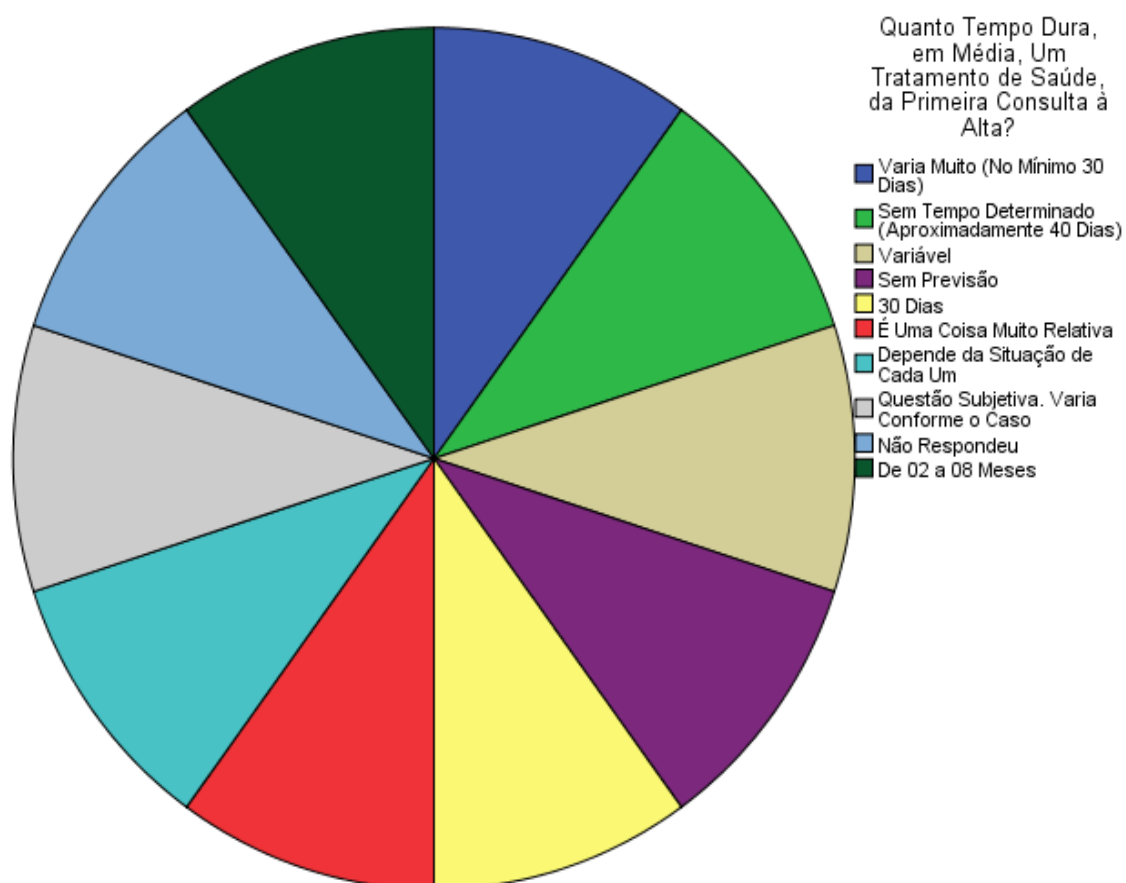
(a) Qual é a Maior Motivação Para a Chegada de Novos Fiéis ao Seu Terreiro?

A motivação: em 04 das respostas citou-se “saúde”, 03 “razão sentimental” e 02 “desemprego” como elemento da motivação para a busca de recursos em religiões afro-brasileiras.

Qual é a Maior Motivação Para a Chegada de Novos Fiéis ao Seu Terreiro?	Respostas dos Entrevistados
Motivo Sentimental	Mário Luis Braga Ferreira
1 - Sentimental / 2 – Saúde	Maria Luzinete Dias Silva
1 - Cuidados Espirituais / 2 - Decepção de outras Casas	Gisèle Omindarewa Cossard
1 - Saúde / 2 - Desemprego / 3 - Família	Pai Anderson de Oxoguian
1 - Desemprego / 2 - Saúde / 3 - Sentimental / 4 – Iniciação	Alcir Soares Corrêa
Necessidade de Ampliar Conhecimentos	José Nilton Vianna Reis
Saúde	Lúcia Duarte /Pereira
Filosofia da Religião	Márcio Dodds Righetti Mendes - Marcio de Jagun
Tradição	José Beniste
Saber os Desígnios de IFÁ	Fernandez Portugal Filho

(b) Quanto Tempo Dura, em Média, Um Tratamento de Saúde, da Primeira Consulta à Alta?

A multiplicidade de respostas demonstra a impossibilidade de se estabelecer um período total de tratamento de saúde.



(c) Após Encerrar o Tratamento Que a Religião Que o Acolheu Providenciou, Com Que Frequência a Pessoa Permanece Convivendo na Casa?

Frequência de permanência / convivência	Resposta por número de religiosos respondentes
70%	1
Outra Resposta	3
Impossível Dizer	1
30%	1
60%	1
Aproximadamente 30%	1
Torna-se Filho da Casa / Jamais Retorna	1
Não há Esta Exigência	1

A análise dos que se conservam na Casa mostrou os dados listados imediatamente acima e descritos a seguir: “Torna-se Filho da Casa/Jamais Retorna” considera-se equivalente a 100% de estabilidade na Casa que buscou como alternativa de saúde (01 das respostas obtidas). Permanência / convivência 70% e 60% (01 resposta coletada para cada um destes valores). Trinta por cento e também aproximadamente 30% (01 resposta obtida para cada um destes percentuais). Assim 05 religiosos informaram que a permanência dos consulentes têm percentuais que vão de “aproximadamente 30%” a “100%” segundo a Casa falante.

(d) Com Que Frequência Ele Retorna Para Religião de Origem?

A questão da frequência de retorno à religião de origem produziu 02 dos respondentes informando que 30% dos consulentes retornam à religião de origem. Os demais entrevistados apresentaram respostas diversas. Vale destacar nesta questão a resposta do entrevistado que, na questão anterior (Pergunta: Após Encerrar o Tratamento Que a Religião Que o Acolheu Providenciou, Com Que Frequência a Pessoa Permanece Convivendo na Casa?), afirmou que “Torna-se Filho da Casa/Jamais Retorna” - computado como 100% de permanência na Casa buscada como opção de atenção à saúde: neste ponto da averiguação o mesmo religioso ratifica abonando que a frequência dos que retornam para religião de origem é “Pequena”.

Com Que Frequência Ele Retorna Para Religião de Origem?	Número de Respondentes
30%	2
Outra Resposta	3
Não Sei / Desconheço / Nunca Pensei	3
Pequena	1
Não Respondeu	1

ANEXO I - Academia Brasileira de Letras e Artes da Cultura Africana ABL-AFRO

Academia Brasileira de Letras e Artes da Cultura Africana ABL-AFRO



ANEXO J - Ordem dos Sacerdotes do Terceiro Milênio – OSTEMI