

Ana Cristina de Souza Mandarino
Estélio Gomberg
(organizadores)

Leituras Afro-Brasileiras: territórios, religiosidades e saudes

EDUFBA-UFS
Salvador/2009

©2009 by autores

Direitos para esta edição, cedidos à Editora da Universidade Federal da Bahia. Feito o depósito legal.

Coordenação Gráfica: Giselda dos Santos Barros

Programação Visual: Carlos Tadeu Santana Tatum

Ilustração: Raul Lody

Capa: Sandra Freire

Editoração: Josias Almeida Jr.

Normalização: Normaci Correia dos Santos

Revisão: Estélio Gomberg

Sistema de Bibliotecas - UFBA

L533 Leituras afro-brasileiras: territórios, religiosidades e saúdes / Ana Cristina de Souza Mandarino, Estélio Gomberg (org.) – São Cristóvão: Editora UFS; EDUFBA, 2009.
344 p.

ISBN 978-85-7822-074-7

ISBN 978-85-232-0628-4

1. Religião afro-brasileira. 2. Religiosidades. 3. Saúde. I. Mandarino, Ana Cristina de Souza. II. Gomberg, Estélio.

CDU 39:259.4

Editora afiliada à:


Associação Brasileira
das Editoras Universitárias


ASOCIACION DE EDITORIALES
UNIVERSITARIAS DE AMÉRICA
LATINA Y EL CARIBE


Câmara Bahiana do Livro

EDUFBA

Rua Barão de Jeremoabo, s/n Campus de Ondina

40.170-115 Salvador-Bahia-Brasil

Telefax: (71) 3283-6160/6164/6777

edufba@ufba.br www.edufba.ufba.br

Amigos, amigos, negócios à parte... Mas nem tanto assim: *uma abordagem preliminar sobre as relações entre clientela e saúde no candomblé*

José Renato de Carvalho Baptista¹

Prólogo: Os inexplicáveis problemas de saúde do menino Diego

Mara estava aflita. *Como qualquer pessoa normal*, dizia ela, *que não podia compreender o que se passava com o pequeno Diego*. Já tentara inúmeros tratamentos e exames, mas a ausência de um diagnóstico preciso afligia seu espírito. As sucessivas mudanças de médico, as crises convulsivas acompanhadas de desmaios, os diagnósticos desconhecidos e as “milagrosas” e repentinas recuperações a cada crise, criavam em sua cabeça um quadro incompreensivelmente confuso. Corroborava ainda para sua angústia o pai do menino, ausente, de quem se separara poucos meses após o nascimento de Diego e que pouco ajudava nestes momentos tão difíceis. Sua mãe, Dilza, no entanto, já diagnosticara: *esse menino tem problema de santo!*

¹ Doutorando em Antropologia Social, Museu Nacional – Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

Embora respeitasse profundamente as crenças da mãe, uma iniciada no candomblé, e ela mesma tenha feito parte durante a infância e juventude da comunidade do terreiro que a mãe frequentava, porém, Mara não possuía nenhuma relação com a religião da mãe. Não duvidava de suas crenças, pelo contrário, tratava-as com a devida deferência de quem convivera tanto tempo no âmbito de um terreiro de candomblé, como as muitas crianças, filhos de iniciados e de clientes que circulam pelas casas de santo, enquanto seus pais se vêem envolvidos nas atividades religiosas. Por tal razão, não levava muito em questão as sugestões de sua mãe, que insistia que esta *devia procurar ajuda para o menino*.

Foi necessário, no entanto, que ela conhecesse a Dra. Lúcia, uma médica, neurocirurgiã, que atuava na emergência de um hospital onde fora parar uma noite com o pequeno Diego. Lúcia era *equede* de uma casa de candomblé, e ao ver a crise do menino, diante dos exames e de *sua milagrosa recuperação*, chegou a lhe sugerir sutilmente, *que procurasse uma ajuda espiritual para o menino*. Ao reconhecer a mãe de Mara na sala de espera do hospital, de uma festa em que dançara junto com o orixá de Dilza, *perguntou-lhe porque o menino ainda não tinha sido levado a uma casa de santo*. Dilza que não a conhecia, mas já a vira em outras festas de santo na casa que frequentava e em outros lugares, respondeu *que não era a mãe do menino, e não podia impor uma decisão sobre o filho dos outros*.

Diante de tal situação, Mara se sentiu compelida a procurar de fato a tal *ajuda espiritual*. Não queria, porém, *sentir-se obrigada a se submeter à vontade da mãe*, a quem considerava *controladora e autoritária*. Se havia de buscar alguma *ajuda espiritual*, o faria por *conta própria*. No entanto, era necessário achar alguém que fosse confiável, *que não fosse um "marmoteiro" qualquer, disposto a "comer" o seu dinheiro*. Diante disto, voltou en-

tão a procurar a Dra. Lúcia, que lhe indicou seu pai de santo para jogar para o garoto e estabelecer algum tipo de prescrição.

A indicação do jogo foi clara, o menino precisava de um *ebó*, um sacudimento para espantar os *eguns*, que estavam atrapalhando sua saúde. Precisava também dar comida para Iansã, orixá que regia a cabeça de sua avó, e que tem poder sobre os *eguns*. Por fim, o pai de santo prescreveu que o menino oferecesse comida para seu orixá, Oxossi, e que passasse a evitar comer certos alimentos, tais como carne de porco e milho, que segundo dissera *quebravam axé, deixando o menino vulnerável às doenças*. Saiu ainda levando uma lista de produtos necessários para os rituais que seriam realizados com o menino.

De posse de tais prescrições, ainda muito insegura, Mara enfim falou com a mãe, que lhe assegurou que a lista parecia coerente e que *o tal pai de santo era mesmo sério*. Disse ainda que estava disposta a ajudá-la e acompanhá-la e ao menino, *para ver se tudo seria feito direitinho*. Embora já tivesse se informado sobre a casa e o pai de santo, Dilza mantinha as suas desconfianças, sobretudo porque *achava que Mara estaria em melhores mãos no que ela frequentava, onde todos conheciam Mara desde pequena*.

No dia determinado, chegaram bem cedo ao terreiro de Pai Júlio d'Omolu. Já estava tudo preparado para realizar os trabalhos. Dilza acompanhou tudo, na medida do possível, respeitando os limites éticos que sua posição de *ebomim* impunha, ao visitar outra casa, outro *axé*. Mara seguia atenta a tudo, confiando nos procedimentos do pai de santo, mas também no escrutínio rigoroso de Dilza diante de cada detalhe. O menino Diego pouco falava, apenas participava de modo passivo de todo o processo, sempre acompanhado da mãe e da avó. A certa altura, já no finzinho da tarde, quando as coisas já terminavam, ele pediu para brincar com algumas crianças da redondeza, que joga-

vam bola na rua de terra batida diante do terreiro, no que foi repreendido pela mãe, mas Júlio, o pai de santo, disse que ele fosse brincar e eles sentariam para conversar e tomar um café.

Durante a conversa, muita troca de gentilezas e de informações entre Dilza e Júlio sobre gente do *povo de santo*, conhecidos em comum, festas, detalhes às vezes incompreensíveis para alguém não habituado ao ambiente do candomblé. Mara realmente não conseguia acompanhar muito a conversa, apenas por alguns nomes de velhos amigos da mãe, *tios* e *tias* que ela conhecia de longa data. O fim do dia se aproximava e fizeram as despedidas e um convite para que comparecessem à próxima festa. No fim, antes de partirem, Júlio prescreveu ainda alguns banhos para o menino, indicando as ervas que poderiam se adquiridas no mercado.

A melhora do menino Diego fora realmente notável nos meses que se seguiram ao tratamento feito e aos banhos de ervas. As crises convulsivas desapareceram, assim como os desmaios repentinos. Agradecida, Mara ainda procurou Júlio algumas vezes para visitar a sua casa, levar presentes e passou a frequentar assiduamente as festas do terreiro. Algumas vezes também procurava Júlio para consultas ao jogo de búzios e para *ver se as coisas iam andando bem lá em casa e com o Dieguinho*. Estabeleceu uma relação de amizade mesmo que se prolongou no tempo, indicando até pessoas para consultas com Júlio, algumas dessas que se tornaram filhos de santo da casa. Dilza, por sua vez, frequentava a casa de Júlio como uma amiga, sempre comparecendo às festas e demonstrando gratidão pelo que este fizera pelo neto.

Analisando a cena etnográfica: algumas reflexões sobre a questão da clientela religiosa no candomblé

A cena social² descrita acima mostra um quadro que aparece de modo recorrente em terreiros de candomblé. Tem todos os ingredientes das muitas narrativas sobre as formas de estabelecimento de vínculos com uma casa de santo: um momento de crise, uma indicação, um atendimento, uma cura “inesperada” ou “milgrossa” e o início de uma relação duradoura. Aliás, estes ingredientes povoam boa parte das narrativas sobre adesões às religiões afro-brasileiras e de um modo muito particular as relações de clientela no candomblé, assunto que pretendo discutir aqui. Trata-se de discutir algumas relações entre processos de cura em terreiros de candomblé e os vínculos de clientela.

De certa maneira, ao longo de trabalhos anteriores desenvolvi um entendimento sobre os níveis de adesão ao candomblé que questiona posições estáticas de *cliente* e *filho de santo*. Estas posições são sempre relacionais e, com efeito, devem sempre ser relativizadas, posto que filhos de santo muitas vezes *sentem-se tratados como clientes* e há clientes que se *sentem como filhos da casa* (BAPTISTA, 2006). E o mais significativo, é que estas relações estão mediadas pela noção de pertencimento a certos círculos de intimidade³, tanto de círculos pequenos formados

² Utilizo o conceito de cenas sociais conforme este aparece sugerido por Florence Weber (2001): uma “ferramenta conceitual” que propõe um sistema de interações cujos significados são compartilhados entre os agentes envolvidos nessas relações. As cenas sociais oferecem quadros privilegiados para a observação de certos tipos de relações, revelando redes momentâneas de interação não cristalizadas, de tipo e de duração variáveis.

³ Dentro das proposições que pretendo analisar aqui, há uma noção específica de intimidade em jogo. A intimidade cria a separação de um determinado universo de outro maior, uma espécie de “porta” através da qual alguns acessam o interior do grupo, de onde é possível olhar e se saber olhado de modo distinto. Quando nos referimos àquilo

por membros mais antigos de terreiros ou por redes de relação pessoal que atravessam diferentes níveis da hierarquia de um terreiro, ou o mais importante deles, o círculo de relações pessoais do pai de santo.

Muitas vezes, certos clientes pertencem a estes círculos de relação altamente personalizados, ao contrário de certos filhos de santo, que estabelecem uma relação altamente formalizada com os pais de santo, em alguns casos, atravessada por desconfiança e acusações (BAPTISTA, 2006, p. 31–65). Mais do que duas posições num suposto gradiente da adesão ao candomblé, ao falarmos de clientes e filhos de santo falamos, antes de qualquer coisa, de pessoas e de seus sentimentos e ações. E aqui pretendo discutir alguns aspectos relativos ao sentido de ser cliente de uma casa de santo e quais as forças que estão envolvidas.

A cena descrita fornece um sem número de chaves analíticas para discutir uma série de questões relativas ao tema da clientela religiosa, tema fartamente explorado na literatura por autores como Fry (1982), Prandi (1991) e Birman (1985). No entanto, quero trazer algumas questões que dialogam com estes trabalhos e vão um pouco além, discutindo aspectos relacionados à confiança e à intimidade, eixos particularmente importantes da relação de clientela no candomblé, ao mesmo tempo em que estas relações marcadas por um aspecto tão particularmente pessoal, por assim dizer, *íntimo*, são também mediadas pela presença do dinheiro.

que chamamos de íntimo para as pessoas de um modo genérico, as primeiras referências são feitas à vida doméstica, modelo de proximidade, que remete, portanto, ao ambiente da família, onde a atitude cerimoniosa está ligada a contextos ou situações muito específicos, ou ainda, pode-se considerar como um espaço onde não há cerimônia entre os seus membros, onde as relações são pessoais, marcadas pelo aconchego, pela proteção. A ideia de intimidade no seu sentido mais corrente está relacionada a uma espécie de círculo relacional fechado, marcado por códigos particulares e personalizados que caracterizam as relações que ocorrem no interior, é um conjunto de traços distintivos que os indivíduos ou grupos estabelecem para as suas interações.

Neste sentido é essencial compreender como as reflexões de Viviana Zelizer (2002, 2005) atravessam este trabalho. Em primeiro lugar, penso que as redes de relação sob as quais se estruturam terreiros de candomblé são, em muitos sentidos, próximas da noção de *circuitos de comércio* utilizada por esta autora. A acepção que a autora dá ao termo *comércio* se reveste de um sentido muito mais amplo e totalizador, não restringindo aos aspectos eminentemente econômicos e utilitários deste, mas de um sentido mais profundo que sugere que em certos círculos de troca, mais do que produtos, serviços e mercadorias, estão envolvidos gentilezas, afetos, regras de etiqueta.

Esta percepção sobre o sentido do termo *comércio* remete-nos imediatamente às proposições de Marcel Mauss (2003) Em seu *Ensaio sobre a Dádiva*, que sugere que objetos, as gentilezas, os presentes que transitam no âmbito das relações de troca são sempre mais do que aparentam, pois na coisa dada ou trocada há sempre um vínculo imaterial que une doador e receptor⁴. Logo, mesmo em relações onde as trocas possam ser mediadas pela presença do dinheiro, há algo que vai além do simples ato de comprar ou vender algo, mas um vínculo que passa pela confiança, pela honra e pelo direito.

Neste sentido, proponho uma leitura sobre estas questões a partir da ideia que dons e mercadorias são capazes de circular indistintamente pelas mesmas relações, e que embora numa per-

⁴ Mauss postula através de sua obra uma compreensão da vida social baseada numa permanente obrigação de dar e receber, mostrando que as trocas existem universalmente, sendo organizadas de modo particular e específico em cada caso. A etnografia das trocas proposta por Mauss procura compreender e dar um novo sentido às etiquetas sociais. A despeito da variabilidade assumida pelas trocas, há algo sempre subjacente, que é o fato de ao dar de modo adequado, é preciso colocar-se no lugar do outro, daquele que recebe, compreendendo que no ato de dar algo de si, uma pessoa entrega a si mesma ao outro através do presente. No ato de dar interessa não apenas os sentimentos desinteressados ou altruísticos, mas o fato de que este ato estabelece um vínculo social.

cepção normativa da realidade haja uma tendência a separar estas esferas, na prática estas se encontram permanentemente imbricadas de tal modo que somente diante de situações de tensão e de crise sua separação é não apenas invocada, mas utilizada como meio expor e ao mesmo tempo proporcionar aos atores sociais as ações de reparação ou processos de ruptura. (BAPTISTA, 2007)

Logo, relações de clientela religiosa não são mais nem menos *poluidoras*⁵ que as relações que se dão no âmbito da *família de santo*. Em verdade estas duas formas de relacionamento fazem parte de um mesmo universo social e muitas vezes a condição de cliente precede à de filho de santo, como uma espécie de estágio anterior que não implica numa relação direta e necessária, mas que significa algo importante, na medida em que consolida laços de aproximação e de intimidade com a casa de santo, sua comunidade e com o próprio pai de santo. Aliás, como afirmei antes, a relação de clientela muitas vezes é uma relação fortemente personalizada com o pai de santo, ao mesmo tempo, que no mais das vezes esta relação é menos significativa com a casa de santo e seus membros.

É possível afirmar, portanto, que estas relações de *clientela religiosa* e de *família de santo*, não podem ser tratadas numa chave de oposição direta, porém, a condição de cliente denota vínculos de natureza distinta com o terreiro, que decerto são laços menos intensos com a comunidade religiosa. Por outro lado, a despeito da iniciação ser a porta de entrada na família de santo, esta não representa necessariamente um acesso privilegiado ao círculo de intimidade de um terreiro, e por esta razão há um

⁵ Utilizo o termo "poluição" no sentido dado por Mary Douglas ao termo, que sugere justamente que esta ideia está referida às coisas que parecem fora de ordem ou de seu lugar "natural".

sem número de ambiguidades possíveis nestas duas situações de *ser cliente* e *ser filho de santo*.

A adesão a um terreiro de candomblé quase sempre obedece a este percurso característico que passa inicialmente pela relação de clientela, que é marcada na maior parte das vezes por um uso essencialmente instrumental ou mágico dos serviços religiosos oferecidos por um terreiro. Esta relação pode até se tornar mais profunda através da iniciação, na medida em que se estabelecem vínculos mais intensos com a comunidade religiosa. Este “percurso”, no entanto, não é necessariamente o único e nem mesmo o principal caminho de adesão. Boa parte das comunidades de culto dos terreiros se estrutura sobre laços de afinidade que podem ser familiares ou de amizade.

Na cena sugerida, por exemplo, Dilza, mãe de Mara, crê que o melhor caminho para a filha é procurar o terreiro onde ela é iniciada, sobretudo pelos vínculos de intimidade que ela desfruta na casa. Porém, para Mara isto configura uma tentativa de controle da situação, embora tenha vínculos familiares e de amizade cultivados com o terreiro onde a mãe é uma antiga iniciada. Isso nos conduz a uma discussão importante sobre a formação da clientela de um terreiro, sobretudo porque esta se baseia essencialmente na troca de informações no âmbito de redes sociais do candomblé, onde os talentos mágicos de um pai de santo são fontes de prestígio, uma espécie de “propaganda *boca a boca*”, que consolida ou destrói reputações.

Embora no caso etnográfico em questão as relações familiares possam ter aparecido como um empecilho à criação de um vínculo de clientela, no mais das vezes ela é exatamente uma das fontes primordiais da consolidação de certas redes de clientela de pais de santo. Muitas pessoas procuram pais de santo na condição de clientes exatamente por uma indicação familiar ou de amigos, que atuam como avalistas das qualidades pessoais

destes, assim opondo seus indicados às acusações de *charlatão* ou de *marmoteiro*⁶.

A preocupação com tais acusações sempre marcou as religiões afro-brasileiras. Permanentemente busca-se fazer distinção entre “práticas fidedignas”, “tradicionais” ou “sérias” e aquilo a que chamam, por exemplo, de “magia negra” ou “charlatanismo”, em ambos casos, quase sempre objeto de acusação. Por outro lado, há também uma permanente acusação sobre a legitimidade do exercício do sacerdócio no candomblé e, neste sentido, os laços referidos às famílias de santo e suas linhagens são também importantes na consolidação das reputações⁷.

A definição da condição de cliente foi largamente explorada por Peter Fry (1982) e por Reginaldo Prandi (1991). Patrícia Birman (1985) procurou, através do esquema proposto por Fry (1982), discutir como se estruturam terreiros de umbanda, e em trabalho mais recente analisa a ideia de “trânsito religioso”, ilustrada a partir da posição do cliente em relação ao processo de adesão a um terreiro e da intensificação dos laços de responsabilidade e as obrigações com a religião que essa adesão implica. (BIRMAN, 1996, p. 95)

Prandi (1991) aponta para o fato da relação de clientela partir de uma espécie de “sedução do oráculo” e da sua ligação direta com a eficácia mágica. Alguns aspectos, no entanto, pare-

⁶ Já ouvi diversas vezes o termo em referência a certos indivíduos que se utilizariam dos conhecimentos da religião de forma desonesta ou mesmo equivocada. O termo é uma espécie de categoria de acusação, utilizada para distinguir os sacerdotes “sérios” dos “charlatões”.

⁷ Este tipo de polêmica atravessa as obras de Édison Carneiro e de Roger Bastide, por exemplo, que procuram distinguir os “verdadeiros sacerdotes” iorubânos (ou bantos, no caso de Carneiro) dos “oportunistas e charlatões”. A obra de Paulo Barreto, o João do Rio, intitulada *As religiões no Rio* (2006), publicada pela primeira vez em 1906, procurou investigar detidamente as práticas dos curandeiros e dos feiticeiros da cidade do Rio de Janeiro, associando as práticas destes aos sacerdócios “africanos”, os candomblés.

cem exercer um apelo diferencial no candomblé em relação às demais práticas mágicas. Um destes aspectos é que, ao contrário do que propõe o esquema de Bourdieu (1982, p. 96) para o funcionamento do campo religioso, o sacerdote, no caso o pai de santo, não é apenas um agente de rotinização do carisma, ele também atua no campo da magia e com isso estabelece a sua clientela. Isto é a propósito uma das fontes de seu prestígio e de sustentação econômica de seu terreiro. Conforme Prandi (1991, p. 196, grifos meus):

Esta relação de troca comercial, típica da prática mágica (Weber 1963: 26 – 27), permite ao candomblé a constituição de um fundo econômico que sustenta a infra-estrutura material do culto, da religião, e que é de propriedade privada do pai de santo, **como um microempresário do setor de serviços, dos quais ele vive, ao mesmo tempo que é líder de uma comunidade de adeptos.**

De certa maneira, discordo em alguns pontos sobre estas afirmações de Prandi, na medida em que ao afirmar que o pai de santo é um *microempresário*, o autor deixa de lado algumas dimensões muito significativas do papel do pai de santo na estrutura de um terreiro. Por outro lado, este autor atinge um dos pontos mais significativos da questão, ao perceber que a clientela é uma das fontes importantes da sustentação da estrutura material de um terreiro. Prandi (1991, p. 196) aponta também para o fato que há uma relação diferenciada do pai de santo com os clientes “mais pobres” e dos clientes que são “adeptos virtuais”, para os quais há preços especiais ou até gratuidade dos serviços. Neste sentido, a relação de clientela chama atenção para o que Fry (1982) destaca sobre o papel desempenhado pelos clientes ricos.

Fry (1982, p. 75) direciona o olhar para o fato do pai de santo estar no centro de articulação de uma rede de distribuição,

Amigos, amigos, negócios à parte...

[...] onde os serviços mágicos são trocados por dinheiro com clientes ricos, festas são trocadas por reconhecimento da parte do público em geral e dos filhos de santo, e o dinheiro investido no terreiro torna-se um símbolo de sucesso.

Esta articulação feita pelo pai de santo seria, segundo Fry, a fonte de prestígio e poder político de um pai de santo, pois ela é um decurso de sua capacidade de manipular a magia e disto extrair sua fama, razão direta da expansão de sua clientela.

Parece claro que a relação de clientela é um dos aspectos constitutivos do candomblé, tendo um papel fundamental, tanto no campo da subsistência da estrutura de culto, pois os clientes são uma fonte importante de recursos materiais para os terreiros, como na sua reprodução, através da adesão religiosa de parte da clientela que passa à condição de filho de santo.

A clientela é também uma das fontes de prestígio e poder político, pois a quantidade de clientes e sua satisfação com os serviços comprados servem como divulgação da capacidade de um pai de santo. A expressão deste poder muitas vezes se manifesta através das festas públicas, que mobilizam uma grande quantidade de recursos materiais, conseguidos muitas vezes através da participação direta da clientela, seja com o pagamento direto dos serviços ou através de doações aos terreiros.

Uma ideia importante que atravessa as questões relações de clientela está fundada na busca de respostas diante de uma situação aflitiva, cuja resposta quase sempre é *impossível de ser determinada por médicos comuns*⁸. A noção de *médico comum* tam-

⁸ Há aqui em jogo, de fato, uma oposição entre a medicina dita "científica" e formas tradicionais de medicina "popular". Logo, a ideia de que um médico comum não seja capaz de identificar certos tipos de doença é muito importante nestas narrativas. Podemos estar diante de uma espécie simetriação do conhecimento (Cf. LATOUR, 1997), que de certa forma "desacraliza" o lugar do conhecimento científico essencial para o discurso moderno.

bém está referida a uma forma particular de perceber a doença no âmbito do universo de sentidos do candomblé e das religiões afro-brasileiras, pois este tipo de medicina está referido às doenças que podem ser curadas pela *medicina comum*. Logo, há outro tipo de doença, de fundo *espiritual*, cujo tratamento não passa exclusivamente pela *medicina comum*, mas esta pode funcionar como uma via acessória para a cura.

Portanto, as ideias de resposta às “aflições do espírito”, desenvolvidas por Fry e Howe (1975), ou de “marcas do Orixá”, sugerida por Barros e Teixeira (1989), que se manifestam através da possessão ou do infortúnio, ocupam um papel central na cosmologia das religiões afro-brasileiras e têm um papel fundamental no diagnóstico das doenças. Goldman (1984) também sugere que esses momentos de crise pessoal atuariam como uma espécie de “chamado” das divindades. Boa parte das narrativas relacionadas à adesão às religiões afro-brasileiras se sustenta sobre tais idéias. O entendimento sobre isto leva à percepção de que se tratam de sinais dos orixás ou entidades que estão requerendo aos seus protegidos algum tipo de atenção especial.

Estas questões se evidenciam na cena descrita e na narrativa dos sujeitos envolvidos nela. Todo o tempo fala-se de uma doença incurável, de visitas constantes a consultórios médicos e da ausência de respostas definitivas aos problemas de saúde que se apresentam. Estão presentes crises profundas e curas insondáveis, que desafiam o entendimento dos sujeitos envolvidos. E ainda, frequentemente, está presente uma relação, mesmo que distante, com um universo de crenças que sugere outras percepções sobre a relação entre saúde e doença. A doença não está relacionada apenas com aspectos biofísicos, mas com outras dimensões da pessoa que nem sempre são tratadas no universo da medicina científica, ou em termos “nativos”, *medicina comum*. Por fim, há um diagnóstico quase que definitivo dado por Dilza: *este menino tem problema de santo!*

Há, portanto, uma percepção particular do que seja uma doença *comum*, capaz de se tratada por *médicos comuns*, e outra forma de doença, manifesta através da noção de *problema de santo*. Tal como sugerem todos os autores anteriormente citados (BARROS; TEIXEIRA, 1989, FRY, 1982, HOWE, 1975, GOLDMAN, 1984) estamos diante de um tipo específico de manifestação que é percebida como um agente externo que afeta o quadro de saúde física da pessoa. Esta percepção implica em formas também particulares de enfrentamento de quadros de desequilíbrio da saúde física. Elas requerem um tratamento específico, baseado em saberes outros que não o saber médico.

Isto não significa de modo algum que esta percepção não atravessasse as *doenças comuns*, pelo contrário, estas podem também ser percebidas como formas de desequilíbrio no âmbito da espiritualidade. Por outro lado, esta percepção não exclui o recurso à medicina científica, pelo contrário, o tratamento *espiritual* é muitas vezes entendido como complementar ao uso da medicina científica e dos remédios prescritos por esta. No caso descrito, no entanto, Mara não vê outra saída, diante de uma *incapacidade* da medicina científica em diagnosticar e curar os problemas de Diego e das repetidas afirmações sobre algumas particularidades de seu caso, ela faz uma *aposta* numa outra forma de tratamento. Sua narrativa fala de um acerto nesta *aposta*, de um sucesso e de uma feliz relação com o pai de santo que realiza o atendimento após a solução que considera definitiva para o problema que atravessava.

Pode-se afirmar com certeza que as relações entre clientes e pais de santo no âmbito de questões de saúde no candomblé, possuem sentidos muito semelhantes àqueles presentes nas relações entre médicos e pacientes ou psicanalistas e analisados. Do ponto de vista ético, por exemplo, o pai de santo está obrigado a manter segredo dos temas abordados em uma consulta.

Neste sentido, a relação entre pais de santo e seus clientes são sempre atravessadas por certos graus de intimidade, uma vez que o pai de santo pode, seja através do oráculo, ou através de sua ação sobre o seu “paciente”, penetrar em domínios muito particulares da vida deste.

A opção de Mara por outro pai de santo, Júlio, que não aquele de sua mãe Dilza, se relaciona com este aspecto de preservação de sua intimidade e autonomia. Sua decisão volta-se a impedir uma interferência de sua mãe nos assuntos relacionados à sua forma de conduzir e de gerir sua própria família, de modo independente da influência e do controle da mãe. Embora a mãe tenha, por repetidas vezes, afirmado que os problemas de Diego eram *de santo*, Mara ignora as assertivas da mãe, até que encontra uma *médica comum*, Lúcia, que lhe sugere que os problemas de saúde de seu filho talvez não encontrassem resposta ali.

Portanto, a despeito de sua grande intimidade no ambiente do terreiro em que sua mãe é iniciada, Mara não se sente confortável de procurar ajuda para seu problema lá, e vai justamente buscá-la junto à médica, que conheceu numa situação de emergência, e que lhe faz uma *prescrição inusitada*⁹. O aspecto inusitado de tal prescrição se deve particularmente ao fato de que Lúcia é uma médica, que atua num setor de emergência de um hospital, da qual se espera um tipo de comportamento que não corresponde à indicação de um tratamento de certos sintomas através de *ajuda espiritual*, mas da medicina científica, que é o seu *métier*.

A propósito das questões relativas à intimidade e clientela, é necessário que discutamos alguns pontos. Zelizer (2005) ao investigar o universo das relações entre intimidade e transações

⁹ Tive oportunidade de ouvir algumas histórias curiosas contadas por médicos e enfermeiros iniciados no candomblé, sobre situações de pacientes que são levados em estado de crise histérica, que estes identificaram como casos de possessão por espíritos.

comerciais ou de sua mediação pelo dinheiro, informa-nos sobre alguns aspectos que caracterizariam situações de intimidade, tais como um conjunto de conhecimentos muito pessoais, resultantes da partilha de segredos, ciência sobre certos detalhes físicos ou sinais corporais particulares, sobre situações particularmente embaraçosas e de certos rituais pessoais. Ao mesmo tempo, a autora propõe que além destes “conhecimentos”, há também a partilha de certas atenções entre indivíduos que vivem em situação de intimidade: laços de ternura, uma linguagem própria, baseada muitas vezes em certos sinais particulares, apoio emocional, que seriam algumas das marcas da condição de intimidade.

Por outro lado, é essencial para que indivíduos partilhem certas informações de caráter tão pessoal que a sua relação seja baseada em laços de confiança. A confiança é uma das chaves que abre a porta da intimidade. No entanto, estas relações nem sempre são simétricas, as relações entre pais e filhos pequenos ou entre adultos e crianças, por exemplo, são unilaterais, ou seja, as crianças tendem a confiar incondicionalmente nos adultos, sendo que não ocorre o oposto. A confiança entre pai de santo e seus filhos está fundamentada neste mesmo princípio, esta assimetria, onde os filhos devem confiar de modo pleno nos pais, sem que estes necessariamente confiem certos segredos, partilhem certas informações, prestem contas de certos atos.

É justamente em função desta assimetria das relações que Dilza preocupa-se se Júlio é capaz de *fazer tudo direitinho*. Não possuindo intimidade com este, e desconhecendo sua origem e sua reputação, Dilza teme que ele seja exatamente alguém não preparado para resolver os problemas do neto. Mara, no entanto, acha a mãe *autoritária e controladora*, por isso, ainda que não desfrutasse de laços de intimidade nem com Lúcia, que faz a indicação, nem com Júlio, faz uma aposta arriscada, porém, de

outro lado, após a primeira consulta com Júlio ainda está insegura e leva à mãe a lista de prescrições para que ela analise.

Particularmente esta situação permite-nos pensar uma série de questões. Mara reconhece que, a despeito dos problemas entre elas, sua mãe é competente para julgar *se ela está no caminho certo* e, portanto, pede sua opinião para avaliar o resultado da consulta que fez. Se transpuséssemos a cena para uma consulta médica, ficaria ainda mais claro para percebermos que se trata de um especialista julgando o trabalho de outro, fornecendo uma espécie de *segunda opinião*, que confirma ou não um diagnóstico. E diante da confirmação do diagnóstico, Dilza se oferece para acompanhar Mara e o neto durante o tratamento prescrito. Ao que Mara aceita, e mais uma vez, transpondo a situação para o ambiente médico, seria como se um médico amigo ou membro da família entrasse numa sala de cirurgia para acompanhar o trabalho de um colega.

Porém, um médico ao entrar numa sala de cirurgia para acompanhar o trabalho de um colega está preso a uma postura ética e não tem o direito de intervir sobre este trabalho. Cabe a ele apenas observar o cumprimento de uma série de procedimentos. Em contrapartida, na cena descrita, Dilza tem sua ação limitada, sobretudo porque no âmbito do candomblé há a questão do segredo, que limita a possibilidade de intervenção sobre o trabalho do outro. De certa maneira, a situação entre Júlio e Dilza é atravessada por certa tensão, porque o primeiro tem o direito de limitar a presença de Dilza em qualquer rito que venha realizar, porém, há uma etiqueta que obriga Júlio a aceitar a sua presença dentro de certos limites.

Do ponto de vista de Mara, segundo esta mesmo disse, caso Júlio se recusasse a aceitar que Dilza acompanhasse o seu trabalho, *isso seria um sinal de má fé. Pois que mal haveria em sua mãe, uma iniciada mais velha, acompanhar o trabalho?* Por outro lado,

Amigos, amigos, negócios à parte...

Dilza também sabe os limites de sua ação, pois está presa também a uma etiqueta que não lhe permite avançar sobre alguns espaços ou situações. As tensões vão se dissipando, no entanto, ao longo dos procedimentos de Júlio, que parecem corretos para Dilza e terminam numa agradável conversa entre os dois, incompreensível para Mara, que também pode ser comparada a uma conversa entre dois médicos após o fim de uma cirurgia.

O bem sucedido trabalho de Júlio cria uma relação de amizade com Mara, que se traduz na extensão da relação de clientela por um longo tempo. E este parece ser um dado interessante, que dialoga com a perspectiva proposta por Viviana Zelizer (2005), sobre as relações de intimidade mediadas por dinheiro. O vínculo de amizade que se forma não exclui a relação de clientela religiosa. Embora Mara não tenha aderido de forma total ao terreiro de Júlio e nem ao candomblé, ela estabelece uma relação de uso dos serviços religiosos, sem que isso denote uma intensificação dos laços rumo a uma iniciação. Logo, a condição de cliente é naturalizada no âmbito do candomblé, o que não impede uma intensa relação com o terreiro, com suas festas e celebrações e uma relação pessoal com Júlio. A extensão destes laços ainda traz novos clientes para o terreiro, alguns mesmo que se iniciam na religião.

Considerações finais

Abordei preliminarmente ao longo deste trabalho algumas questões relativas às relações de clientela e saúde no candomblé. Nem de longe há aqui a pretensão de esgotar o tema, mas de abrir linhas de debate dando seguimento aos diversos traba-

lhos que anteriormente abordaram a noção de clientela religiosa nas religiões afro-brasileiras. Penso ainda se importante incorporar a esta discussão sobre clientela, de um modo ainda mais profundo, as diversas dimensões sobre as noções de saúde e doença utilizadas no universo de sentidos dos adeptos do candomblé.

Por outro lado, penso que as dimensões econômicas dos laços de clientela são essenciais para entender os processos de adesão e seus diferentes níveis relacionais envolvidos, bem como as situações onde o fracasso de certos tratamentos, determina situações de tensão entre pais de santo e seus clientes. Estas situações fornecem um idioma de acusações bastante significativo para o entendimento da dimensão econômica destas relações.

É importante, no entanto, notar que ainda que nestas relações, ainda que haja uma mediação baseada em trocas monetárias, há um alto grau de intimidade e, em especial no caso descrito, de amizade mesmo entre pai de santo e cliente. Onde podemos afirmar, conforme já destaquei em outros trabalhos (BAPTISTA, 2005, 2006, 2007) laços de intimidade não excluem relações monetizadas e é nas situações de desequilíbrio ou quadros de acusação que tornam a presença do dinheiro nestas relações um aspecto capaz de produzir tensões ou problemas.

REFERÊNCIAS

BAPTISTA J. R. C. No candomblé nada é de graça: estudo preliminar sobre a ambiguidade nas trocas no contexto religioso do Candomblé. *REVER - Revista de Estudos da Religião*, v. 1, n.1, p. 68-94, 2005.

Amigos, amigos, negócios à parte...

_____. *Os deuses vendem quando dão: um estudo sobre os sentidos do dinheiro nas relações de troca no Candomblé*. 2006. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

_____. Os deuses vendem quando dão: os sentidos do dinheiro nas relações de troca no candomblé. *Mana*, v. 13, n. 1, p. 7-40, 2007

BARROS, J. F. P.; TEIXEIRA, M. L. L. O código do corpo: inscrições e marcas dos Orixás In. BIRMAN, Patrícia (Org.). *Cativeiro e liberdade*. Rio de Janeiro: UERJ, 1989.

BIRMAN, P. Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens. *Religião e Sociedade*, v.17, n. 1-2, p. 90-109, 1996

_____. *O que é Umbanda*. São Paulo: Brasiliense, 1985. (Coleção Primeiros Passos).

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1982.

FRY, P. *Para Inglês ver: identidade e política na cultura Brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

_____.; HOWE, G. Duas respostas à Aflição: Umbanda e Pentecostalismo. *Debate e Crítica*, n. 6, p. 75-94, jul. 1975.

GOLDMAN, M. *A Possessão e a construção ritual da Pessoa no Candomblé*. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1984.

LATOUR, B. *Nous n'avons jamais été modernes: essai d'anthropologie symétrique*. Paris: La Découverte/Poche, 1997.

MAUSS, M. Ensaio sobre a Dádiva: forma e razão da troca em sociedades arcaicas. In: _____. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac e Naify, 2003, pp. 183 – 314.

PRANDI, R. *Os Candomblés de São Paulo*. São Paulo: EDUSP: HUCITEC, 1991.

Amigos, amigos, negócios à parte...

WEBER, F. Settings, interactions and things: a plea for multi-integrative ethnography. *Ethnography*, 2(4):475-499, 2001.

ZELIZER, V. Intimate transactions. In: GUILLEN, Mauro et al. (Ed.). *The new economic sociology*. Nova York: Russell Sage Foundation, 2002. p. 274-300.

ZELIZER, V. *The purchase of intimacy*. New York: Princeton University, 2005.