

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

KORIN ORIXÁ, KORIN ALAFIÁ: VOZ E FALA NOS TERREIROS

LUCIANA BARROS GAMA

RECIFE – PE
2007

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

KORIN ORIXÁ, KORIN ALAFIÁ: VOZ E FALA NOS TERREIROS

LUCIANA BARROS GAMA

Dissertação de Mestrado
apresentada ao Programa de Pós-
graduação em Antropologia da
Universidade Federal de
Pernambuco como requisito
parcial para obtenção do grau de
Mestre em Antropologia.

Orientadora: Prof^a. Dr^a Danielle Perin Rocha Pitta

RECIFE – PE
2007

Gama, Luciana Barros

**Korin Orixá, Korin Alafiá: voz e fala nos terreiros. – Recife: O Autor, 2007.
97 folhas : il., fotos.**

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Antropologia. Recife, 2007.

Inclui: bibliografia e anexos

1. Cultura afro-brasileira – mitologia. 2. Candomblé. 3. Umbanda. 4. Terreiros – voz e fala. I. Título.

**39
390**

**CDU (2.
ed.)
CDD (22. ed.)**

**UFPE
BCFCH2007/23**

LUCIANA BARROS GAMA

KORIN ORIXÁ, KORIN ALAFIÁ: VOZ E FALA NOS TERREIROS

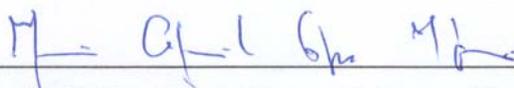
Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Aprovada em: 30/03/ 2007.

BANCA EXAMINADORA



Profª. Dra. Danielle Perin Rocha Pitta (Orientadora/UFPE)



Profª. Dra. Maria Aparecida Lopes Nogueira
(Examinador Titular Interno/UFPE)



Prof. Dr. Luiz Carvalho de Assunção
(Examinador Titular Externo/UFRN)

Aos meus queridos, pai, Sebastião,
e avô, Druck, minha admiração e amor.

*A nossa poesia é uma só
Eu não vejo razão pra separar
Todo o conhecimento que esta cá
Foi trazido dentro de um só mocó
E ao chegar aqui abriram o nó
E foi como se ela saísse do ovo
A poesia recebeu sangue novo
Elementos deveras salutarees
Os nomes dos poetas populares
Deveriam estar na boca do povo.*

Antonio Vieira

AGRADECIMENTOS

À minha mãe, Ailce, e avó, Célia, pelo apoio e compreensão principalmente nestes dois anos. Guilherme e Gustavo, irmãos companheiros, Ligia, irmã, companheira e interlocutora nesta empreitada antropológica. A meus tios, sempre incentivadores. A todos os primos (de todas as gerações!), em especial a Antônio Carlos, o “intérprete oficial”. A minhas amigas, fiéis escudeiras, Marina, Isabela, Aninha, Luciana De Mari, Luciana Firmo, Isabella (de Pipa), Laura (cocodrila) por compartilharem estes momentos, pelas risadas, por emprestarem os ouvidos e pela eterna ajuda na estética deste trabalho! Aos queridos amigos, Filipe, Thiago, Leonardo, Mhatteus e Augusto, por todas as conversas. A todos os outros, alguns distantes, mas que sempre mandaram energia positiva.

Aos companheiros de mestrado: Normando, Thiago, Lula, Tercina, Carmem, Alexandre, Geórgia, Ernesto, Roberto, Adão, por dividirem momentos de incertezas, mas também de muitas alegrias, viagens e congressos, em especial a Fabiana, Danieli e Wanda, por nossos almoços, telefonemas e amizade. Aos companheiros da “turma nova”, principalmente Hugo, Sávio, Graça e Leonardo, por toda atenção e Jamerson, Eduardo e Marcelo, pelas partidas de sinuca! A todos os professores do Departamento de Antropologia, especialmente à Cida (e Jarbas, claro!) pela amizade e incentivo, e Danielle, orientadora, paciente e compreensiva, entendendo sempre meu ritmo! Adê, pelos lanches (às vezes fiado!), almoços compartilhados e carinho. Regina e Ana, pelas lembranças de datas e sorrisos.

Agradeço de forma especial à Mãe Amara, Maria Helena e Fábio, Pai Silvio, Mãe Celeste e Pai Júlio, pela acolhida em suas casas, atenção, carinho, disponibilidade e conversas. A todos os fiéis que também me acolheram de braços abertos e os membros do Afoxé Oyá Alaxé. São vocês a verdadeira sabedoria deste trabalho!

A Deus, todos os Santos e Orixás, pela proteção e iluminação durante este percurso!

Enfim, agradeço a todos que colaboraram direta e indiretamente no meu caminhar!

Axé!

RESUMO

Os orixás, divindades do panteão afro-brasileiro, estão muito próximos dos seres humanos e não humanos (plantas, animais, objetos sagrados...) e interferem de modo contundente a vida de todos os fiéis do candomblé e da umbanda. Considerando as noções de doença e saúde como resultantes de muitos fatores que interagem, dentre eles a mitologia e religiosidade, noções estas que não se limitam apenas aos aspectos analisados pela biomedicina, observo a ligação dos orixás às alterações de fala (disfemia / gagueira e dislalia / distúrbio articulatorio) e voz (disfonia / rouquidão), a própria idéia de saúde e doença envolvendo estas alterações e as características vocais dos filhos de santo herdadas de seus orixás a partir da personalidade destes. Com efeito, propus-me a caminhar por esses diferentes campos de conhecimento, o científico e o tradicional, voltando-me para as questões simbólicas e a interferência dos orixás no que se refere ao entendimento das características vocais e tais alterações da voz e fala.

Palavras-chave:

Voz; fala; complexo saúde e doença; mitologia afro-brasileira; candomblé; umbanda.

ABSTRACT

Orixás, deities of the *panteão* Afro-Brazilian, they are very next to the human beings and non-human (plants, animals, sacred objects...) and the followers offices of *candomblé* and *umbanda* intervene in forceful way the life of all. It Considering the slight knowledge of illness and health as resultant of many factors that interact, amongst them mythology and religiousness, slight knowledge these that are not limited only to the aspects analyzed for the biomedicine, I observe the linking of orixás to the alterations of speaks (dysphemia/ stammering and dislalia/ articulatório riot) and voice (dysphonia/ hoarseness), the proper idea of health and illness involving these alterations and the vocal characteristics of the *filhos de santo* inherited of its *orixás* from the personality of these. With effect, I considered myself to walk it for these different fields of knowledge, scientific and the traditional one, coming back me toward the symbolic questions and the interference of orixás as for the agreement of the vocal characteristics and such alterations of the voice and it speaks.

Key-words:

Voice; speaks; complex health and illness; Afro-Brazilian mythology; *candomblé*; *umbanda*.

SUMÁRIO

Resumo

Abstract

1. ELEMENTOS DE COSMOGONIA: UM ROTEIRO PESSOAL	10
1.1 Como dirigir o olhar?	17
1.2 Os Cenários: locais de relacionamento e pesquisa	22
1.3 Assim caminha a pesquisa... ..	26
2. SAÚDE, ORIXÁS E HUMANOS: IMBRICAMENTO NOS TERREIROS.....	28
2.1 Exu, Obaluaê e outras Divindades	41
2.2 Laroyê!	42
2.3 Atotô!	46
2.4 Outras Divindades	52
3. O PODER DA VOZ E DA FALA	57
4. ORIXÁS, MITOLOGIA E COMUNICAÇÃO: A VOZ DAS DIVINDADES, ZELADORES E FILHOS DE SANTO	68
4.1 Voz e Fala Dos Humanos: Um Reflexo Dos Orixás	75
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	90
6. REFERÊNCIAS	93
7. ANEXOS	

1. ELEMENTOS DE COSMOGONIA: UM ROTEIRO PESSOAL

Os orixás recebem de Olorum, o Ser Supremo, a tarefa de criar e governar o mundo. Cada um torna-se responsável por algum elemento da natureza e por aspectos da vida em sociedade, o que envolve a própria condição humana. E assim, criou-se a Terra!

Um mito cosmogônico é um relato que estabelece como os indivíduos, e neste caso os adeptos das religiões afro-brasileiras, compreendem e vivem o mundo e no mundo. Portanto, é pensando e respeitando as diferentes visões de uma cultura para outra na forma de experienciar a vida que procuro desenvolver esta pesquisa.

Em *Korin Orixá, Korin Alafíá¹: Voz e Fala nos Terreiros*, lanço um olhar sobre as questões acerca da saúde e doença da voz e da fala, as representações que envolvem esse universo, o simbolismo dos orixás relacionados à proteção da garganta e as terapias de cura em dois terreiros de candomblé e um centro de umbanda em Pernambuco, especificamente nos municípios de Recife e Paulista.

O ponto de partida para a realização deste trabalho, somado à minha formação em Fonoaudiologia, foi o desejo de compreender os valores que estão subjacentes aos problemas de voz e fala para os indivíduos que freqüentam os terreiros de candomblé e centro de umbanda. Neste caminho, o campo me levou a constatar que as características vocais² dos filhos de santo correspondem às características da personalidade dos orixás que os regem.

¹ *Korin Orixá, Korin Alafíá*: Canto dos Orixás, canto da saúde. O trabalho foi batizado no terreiro *Ilê Obá Aganjú Okoloyá*, por Maria Helena Sampaio e Fábio Gomes.

² Refiro-me à altura (alta, média e baixa), intensidade (forte ou excessiva, média e fraca ou suave) e qualidade (clara, soprosa, áspera).

Outro grande incentivo para a realização desta empreitada é dar continuidade à pesquisa *A Saúde, a Doença e o Terreiro*, apresentada como projeto de conclusão do curso de especialização em Antropologia da Saúde, nesta mesma pós-graduação³.

Mas, realmente, de onde partiu meu interesse em pesquisar a respeito das religiões de matriz africana? Segundo Rupert Sheldrake (1997), experiências na infância são responsáveis pela escolha dos temas de pesquisa no futuro. Ele comenta, e exemplifica com alguns relatos de amigos cientistas, que vivências na infância podem influenciar as escolhas profissionais na vida adulta.

Apesar de ser de uma família tradicionalmente católica, tive contato com alguns traços da cultura afro-brasileira através dos meus pais. Sempre ouvi, com eles, Clara Nunes, Clementina de Jesus, Maria Bethânia, Vinícius de Moraes e tantos outros músicos e intérpretes que estavam mergulhados nesse universo mítico, rítmico e musical afro-descendente. Esse contato continuou na adolescência, quando passei a freqüentar apresentações, desfiles e ensaios de maracatus e afoxés. Talvez tenham sido essas experiências que me incentivaram e me fizeram enveredar por este assunto, que atualmente tanto me encanta.

Faz-se necessário salientar que não pretendo realizar um inventário de receitas, nem tão pouco utilizar escala valorativa (negativa ou positiva) para os procedimentos utilizados, visto que, por tratar-se de terapêutica com fundamentação religiosa, os usos, fórmulas e orientações são individualizadas e aplicadas em contexto ritual específico.

É importante também esclarecer que não é minha intenção fazer uma extensa revisão bibliográfica a respeito do surgimento e fundamentação do candomblé e da umbanda no Brasil, por se tratar de um tema amplamente discutido na literatura e nas

³ PPGA – UFPE (Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco).

pesquisas antropológicas⁴. Utilizarei o suporte necessário para o desenvolvimento e conexão com esta pesquisa, relacionando saúde, mitologia e a religiosidade afro-descendente.

Sendo assim, pretendo estabelecer um diálogo entre a academia e o saber tradicional, além de estreitar conexões entre a Antropologia e a Fonoaudiologia, esta última ainda tão desvinculada de um olhar mais abrangente e totalizador, dando visibilidade ao sentimento, compreensão e representações do fenômeno saúde-doença da voz e fala para os fiéis das religiões de matriz africana.

Com efeito, proponho-me a estabelecer interconexão dos saberes, que mesmo distintos, são igualmente importantes e se imbricam e permeiam minha pesquisa. Segundo Gilbert Durand (s/d: 55), há atualmente uma retomada de antigos saberes e dos procedimentos simbólicos, apontando para uma religação da biomedicina⁵ e medicinas tradicionais, o que estendo aos demais profissionais da área de saúde⁶.

Há ainda de maneira tímida, essa desmistificação da medicina dita científica e de suas áreas afins. Estas não são mais consideradas como portadoras de verdades absolutas, supremas, únicas e soberanas. Contemporaneamente uma ligação entre as diversas áreas de conhecimento vem se tornando uma necessidade.

É nesta perspectiva que Durand (s/d) comenta o atual (re)descobrimto da realidade mitológica por parte das ciências naturais e humanas. Este autor observa que no contexto científico se opuseram o método racional (tipo cartesiano) e a linguagem poética. Entretanto, estas duas visões epistemológicas, separadas num passado (próximo), apresentam uma forte tendência de reencontro.

⁴ Ver: Bastide (1973); Ribeiro (1978) ; Verger (1987); Motta (2001); Ramos (2001); Prandi (2000); entre outros.

⁵ Adoto o conceito de *biomedicina*, utilizado por Jean Langdon (s/d), para designar a tradição médica, evitando a implicação de que outros modelos médicos não são ou não possam ser científicos.

⁶ Mudança no paradigma atual da ciência, ver: Maturana & Varela (1995), Atlan (s/d), Morin (1979) Durand (s/d), Latour (2001), Carvalho (2003), entre outros.

É preciso considerar que novos paradigmas surgem em detrimento da ciência reducionista. Como nos diz Edgard de Assis Carvalho (2003: 81):

Embora a resistência às idéias da complexidade seja marcada indelevelmente por ressentimentos e mágoas, assim como por uma agressividade corporativa, praticada em espaços acadêmicos austeros, disciplinares e incestuosos, dissipações institucionais e investigações transversais começam a sinalizar a ressurgência de um estilo de pensamento operado pela razão aberta e pela religação dialógica do *mithos* e do *logos*.

Esta visão também é partilhada por Edgar Morin (1979: 24) que identifica nos últimos anos uma ligação mais estreita dos diferentes campos de saber. Diz este autor: “foram abertas brechas no seio de cada paradigma fechado, brechas essas que são, ao mesmo tempo, aberturas para outros campos até então proibidos e através dos quais se operam as primeiras conexões e novas emergências teóricas”.

Para Morin (1979) a biomedicina estava fechada no alto de seu cientificismo (e eu considero que esta posição está se modificando lentamente), longe de qualquer entendimento apartado da fisiologia. Contudo, oportunidades de diálogo com outros campos de saber estão sendo operadas.

O mito, assim como a ciência, propõe uma imagem significativa de mundo. Entretanto, para tal, lança mão de premissas e linguagens distintas, mas não menos importantes que a científica. Além disso, a tradição mítica não é revelada apenas através das narrativas, ela se expressa principalmente na vivência e prática do cotidiano, inclusive nos terreiros.

Daí a importância da observação da eficácia simbólica nos casos de cura e nos procedimentos terapêuticos, incluindo as alterações de voz, deixando de lado a concepção insular do homem, onde a biologia está fechada a todos os aspectos que não sejam estritamente fisiológicos, mas trazendo à luz a comunicação e os laços sócio-emocionais entre os indivíduos.

Nesta concepção, a experiência da doença vivida ganha crédito a partir do doente e da rede social que a compartilha. A passagem da doença (problema) à expressão verbal, segundo Claude Lévi-Strauss (2003: 223), proporciona o desbloqueio do processo fisiológico, havendo uma reorganização da enfermidade para sua cura através da eficácia simbólica. A enfermidade passa da “realidade mais banal ao mito, do universo físico ao universo fisiológico, do mundo exterior ao corpo interior”.

Lévi-Strauss observa que no canto Cuna utilizado pelo xamã para facilitar um parto difícil há uma oscilação rápida entre os temas míticos e fisiológicos, com o intuito de unilos. Assim, a narrativa utilizada procura reconstituir uma experiência real. “Que a mitologia do xamã não corresponda a uma realidade objetiva, não tem importância: a doente acredita nela, e ela é membro de uma sociedade que acredita (LÉVI-STRAUSS, 2003: 228)”. O mesmo acontece com os adeptos das religiões afro-brasileiras e a mitologia dos orixás.

Na visão de mundo indígena Cuna, retratada por este autor, os espíritos protetores, espíritos malignos, monstros sobrenaturais e animais mágicos fazem parte de um sistema coerente e real. Tal qual ocorre no candomblé e umbanda, onde figuram divindades e entidades sempre próximas e atuantes na vida social, espiritual e biológica de seus adeptos.

Tive a oportunidade de observar que os sujeitos freqüentadores dos terreiros de candomblé e do centro de umbanda, onde realizei a pesquisa, acometidos por enfermidades (inclusive as alterações de voz) fazem da mitologia e de outros elementos simbólicos parte da realidade objetiva.

Considerando a doença como experiência, Paulo César Alves e Miriam Rabelo acreditam que a maneira como os indivíduos se colocam frente à enfermidade, conferindo-lhe significados, promove os meios de lidar com a situação da doença. “As respostas aos problemas criados pela doença constituem-se socialmente e remetem diretamente a um

modo compartilhado de práticas, crenças e valores (ALVES & RABELO, 1999: 171)”.

Partindo desta concepção de doença como experiência⁷, analiso a enfermidade, não só como uma ‘entidade biológica’, uma disfunção orgânica isolada, mas como algo que se constitui e obtém sentido através das interações entre os indivíduos, grupos e instituições, como afirmam Alves & Rabelo (1999). Portanto, a doença adquire sentido a partir do momento em que o grupo e o enfermo a reconhecem como real, ou seja, a condição de enfermidade é coletivamente construída.

Nessa perspectiva, são as relações entre os aspectos sociais, culturais e orgânicos que constituem uma realidade pessoal e ao mesmo tempo coletiva do processo de saúde e doença. Nos terreiros há um imbricamento entre tais aspectos, onde a saúde é considerada como bem-estar integral, rejuntando os campos de saber mágico-mítico-simbólico e lógico-empírico-racional.

Por sua vez, Mircea Eliade (2001) nos fala da necessidade do homem em sacralizar sua vida, incluindo o complexo saúde-doença-cura neste universo misterioso, como manifestação de algo além do natural e profano. Os mitos guiam as ações sagradas e profanas dos homens, dando sentido à sua própria condição.

Em contrapartida, num longo período da história ocidental, a necessidade do saber biomédico em afastar-se da magia, da religião, do misticismo, a fim de atingir o caráter científico. A separação entre o mal biológico que atinge o corpo e males diversos, míticos, torna-se um advento da medicina dita científica e moderna. “Por isso, não é de se admirar que sempre o lado erudito tem a tendência de menosprezar e até ridicularizar o outro, o popular – tradicional em nome da ciência e do assim chamado progresso tecnológico e científico (LÜHNING, 2006:314)”.

⁷ Ver p. 29.

Entretanto, como chama a atenção a etnomusicóloga Angela Lühning, não podemos esquecer que os conhecimentos chamados eruditos têm a sua origem nos saberes tradicionais, saberes estes que seguem uma lógica própria e “talvez sejam até mais eficazes devido ao seu valor empírico testado em séculos, e baseados na aplicação prática, que supera os sistemas teóricos dos europeus (LUHNING, 2006: 309)”.

No contexto das religiões afro-brasileiras é formada uma teia de relações, onde prática e mitologia se harmonizam, e é justamente este elo que dá sentido à vida dos adeptos. Para Ruy Póvoas: “as histórias, os louvores, os cânticos, as danças, as expressões corporais, a culinária sagrada, as formas de vestir, comer, beber, lutar, divertir-se, a relação com a morte, a cura, o tratamento, tudo isso se reveste de um caráter mítico (PÓVOAS, 2006:231)”.

Neste mesmo sentido, os antropólogos José Flávio Barros e Maria Lina Teixeira refletem sobre as categorias de doenças e doentes, explicadas de acordo com a visão de mundo do candomblé e umbanda. Os fiéis e zeladores de santo crêem que “as causas de males e os diagnósticos subsequentes apresentam-se indissociados da cosmologia e da concepção mágico-religiosa, refletindo o conjunto das relações sociais e os princípios básicos desse universo (BARROS & TEIXEIRA, 2004: 109)”.

Portanto, o corpo funciona como matriz simbólica, organizador das experiências corporais e das relações sociais, naturais e cosmológicas. Comungo da compreensão de Ernest Cassirer (1977) que o homem não vive num universo puramente físico-biológico, mas inclui universo simbólico no cotidiano, do qual fazem parte o mito, a linguagem, a arte e as religiões. “Estes são os vários fios que tecem a rede simbólica, a teia emaranhada da experiência humana (CASSIRER, 1977: 50)”, constituintes de uma visão totalizante, de um homem inteiro em interrelação com seu universo.

É inserida neste contexto que pretendi relacionar a mitologia, que é poética, aos dados colhidos na pesquisa etnográfica, através de entrevistas semi-estruturadas e conversas informais com fiéis e sacerdotes e observações diretas nos cultos, tomando como base as teorias da Antropologia do Imaginário de Gilbert Durand, Complexidade, Antropologia da Religião e Antropologia da Saúde.

Busquei mergulhar nesse universo complexo em que se constitui a mitologia dos deuses afro-brasileiros, a procura, como diria Gaston Bachelard (2000), de esquecer o racionalismo ativo para estudar, olhar e compreender pela (e através) da imaginação poética, mostrando o dinamismo próprio do candomblé e umbanda, através da “sonoridade dos seres”, os fiéis e sacerdotes destas religiões, os orixás, os animais, as plantas e objetos sagrados e todos os demais elementos. Ao seguir os caminhos que tais sonoridades apontavam, pude ampliar as minhas visões de mundo, tecer relações entre o saber tradicional e científico, reconhecendo nessa tensão suas características complementares e opostas.

Com efeito, propus-me a caminhar por esses diferentes campos de conhecimento, o científico e o tradicional, voltando-me para as questões simbólicas e a interferência dos orixás no que se refere ao entendimento das características vocais e alterações da voz e fala – disfonia, disfemia e dislalia – as quais explanarei com mais detalhes posteriormente.

1.1 Como dirigir o olhar?

Seguindo o paradigma da complexidade, dirigi meu olhar a este estudo com a intenção de construir o conhecimento como que tecendo uma grande teia. Promovendo

assim a junção dessas distintas formas de conhecimento, a partir de uma relação integrada entre os referidos saberes, os sujeitos que participaram, direta ou indiretamente, deste trabalho, a pesquisadora, e os não-humanos (orixás, casas de culto, os animais, as plantas e os objetos sagrados...), unidos num sistema dinâmico.

É justamente pensando neste conhecimento, tecido em conjunto, que Atlan (2004) propõe, para um debate ético, social e político, uma propagação e diálogo entre os saberes. Edgar Morin (1979) também argumenta a esse respeito: “A relação ecossistêmica não é uma relação externa entre duas entidades estanques; trata-se de uma relação integrativa entre dois sistemas abertos em que cada um é parte do outro, constituindo um todo (MORIN, 1979: 30)”.

A partir desta concepção, posso considerar a relação pesquisador e grupo pesquisado como algo que se retroalimenta e se influencia mutuamente. Várias transformações decorreram da feitura deste trabalho. Ao interagir neste ambiente tradicional e religioso, transformaram-se em mim idéias, sentimentos, prioridades e o próprio relacionamento com o numinoso. Bem como, as pessoas com quem convivi mais amiúde e os terreiros que passei a frequentar assiduamente neste período também se tornaram diferentes devido ao contato comigo. Interessante é pensar que todas as trocas e permutas de conhecimentos, estreitamento dos laços afetivos e manutenção destas relações foram mediados principalmente através da voz e fala, que agiram como facilitadoras destas conexões.

Ao finalizar a pesquisa de campo pude discutir com grande parte dos interlocutores as minhas observações, análises e apontamentos advindos das leituras, entrevistas e observações; desta forma pude melhor definir os pontos de análise. Foi uma oportunidade ímpar tecer em conjunto com este grupo reflexões acerca da minha própria pesquisa e

sobre as considerações de autores consagrados a respeito das práticas religiosas e cosmovisão dos cultos de matriz africana.

Gregory Bateson (1987: 121) faz considerações a esse respeito: “é correto (e um grande avanço) começarmos a pensar as duas partes da interação como dois olhos, cada um dando uma visão monocular do que acontece e, juntos, proporcionando uma visão binocular em profundidade”. Para este autor, há uma interconexão entre todos os seres, humanos e não-humanos, estabelecendo um “padrão que liga”. É justamente esse metapadrão que proporciona a união, a ponte, uma teia, entre todas as criaturas, fazendo-as partilhar o mundo construído.

Penso que, justamente, a voz e a fala tornaram-se um dos padrões que me liga ao terreiro e a todos os que fazem parte dele. Eu, enquanto pesquisadora e o grande grupo que percebe, compreende e acredita no poder da palavra proferida, na força da fala, em cada um dos espaços pesquisados.

Por acreditar no exercício da observação direta como uma maneira de participar, presenciar e construir redes de significados a partir do cotidiano (ou parte dele) e das experiências vividas pelo grupo e por mim, que já estava imersa nesse universo, pude melhor refletir acerca da minha própria maneira de focar o olhar, afinal, esse olhar, tal qual o de todo etnógrafo, está carregado de experiências pessoais e conceitos anteriormente vividos.

E assim, comecei a freqüentar as duas casas de candomblé e o centro de umbanda. Participei de alguns toques e obrigações, que a princípio me eram desconhecidos, mas que com o passar do tempo foram-se tornando familiares. As pessoas passaram a ter rostos familiares, nomes e temperamento, ao passo que os rituais começaram a adquirir sentido (para mim, é claro). A esta altura já podia me sentir mais à vontade. Já conseguia cantar algumas músicas no centro de umbanda (onde eram cantadas em português), e responder

toadas (cantadas em iorubá) no terreiro *Ilê Obá Aganjú Okoloyá*⁸, além de dançar em todas as festas⁹.

Ao considerar a etnografia como um imbricamento entre as experiências pessoais e a observação antropológica, me filio às idéias de Sheldrake (1997: 211) quando este afirma: “a experiência direta é a única maneira de obter uma compreensão que não é somente intelectual mas também intuitiva e prática, envolvendo sentidos e o coração bem como a mente racional”. Pois, as investigações científicas têm a finalidade de dar luz ao conhecimento prático, entretanto não pode ser considerado como substituto do segundo, muito pelo contrário, para este autor, o saber prático é na verdade o suporte para a ciência. “Podemos reconhecer que temos muito o que aprender com as sociedades tradicionais, que nunca perderam seu sentido de ligação com o mundo vivo onde estão mergulhadas (SHELDRAKE, 1997: 220)”.

Neste sentido, é fato que nas religiões de matriz africana - e pude perceber isto no convívio com os terreiros que freqüentei - todos, sacerdotes, fiéis e os elementos da natureza (que são as próprias divindades) permanecem conectados. Além do mais, para estas religiões, o sagrado não está apartado da vida cotidiana. Não se vive a religiosidade em momentos esporádicos, em festas ocasionais, mas diariamente, a todo o momento.

Durante o processo etnográfico realizei ainda entrevistas semi-estruturadas com cinco sacerdotes (três deles do candomblé e dois do centro de umbanda) e 10 filhos de santo, durante os toques aos orixás e fora deste contexto festivo, entretanto no ambiente dos terreiros. Tais entrevistas e outras tantas conversas informais me ajudaram, além da coleta de dados, na aproximação, no estabelecimento e na manutenção do vínculo com os adeptos e sacerdotes. As referidas entrevistas foram transcritas, interpretadas e alguns de seus trechos utilizados durante as análises.

⁸ Ver p. 22.

⁹ Mencionei os terreiros em que freqüentei mais festas.

Vale salientar que todos os entrevistados, especialmente Mãe Amara, Maria Helena Sampaio, Fábio Gomes, Pai Silvio, Mãe Celeste e Pai Júlio, sempre foram atenciosos, pacientes (principalmente com os problemas do gravador!) e dispostos a compartilhar comigo um considerável número de informações sobre os rituais (até onde uma pessoa não iniciada pode saber), mitos, orixás, história e fundamentação de suas casas de candomblé e umbanda, sem esquecer das práticas (e não receituário) de saúde e doença, relacionados ou não às alterações de voz e fala.

O mito é uma forma de organizar o mundo e instituir as relações sociais. As suas personagens e a própria história funcionam como modelos de comportamento. Utilizando a mitologia afro-brasileira pude traçar um possível perfil das características vocais dos filhos de santo, a partir da personalidade e características corporais herdadas, segundo as tradições afro-brasileiras, dos orixás que os regem. É válido esclarecer que foquei a minha análise nas características vocais dos filhos de santo quando estes não estavam incorporados. De acordo com a Fonoaudiologia, a voz recebe influência direta da personalidade dos indivíduos bem como dos seus estados emocionais, por exemplo, há mudança vocal quando o indivíduo se encontra em estado de estresse, de alegria, de medo, entre outros. Portanto, pesquisei a relação feita nas casas de culto de matriz africana acerca da correspondência entre a personalidade dos filhos de santo, herança dos seus orixás, e as características de voz destes.

Como instrumento de análise fiz uso das teorias do imaginário, refletindo sobre alguns mitos afro-brasileiros a partir dos seus aspectos redundantes. Realizei a leitura dos mitos com atenção a repetição dos temas, como o episódio do enforcamento de Xangô, a idade avançada de Oxalá e de Nanã, o temperamento impetuoso de Ogum. Observando as redundâncias de situações e comportamentos dos personagens míticos, analisei os referidos mitos juntamente com os dados colhidos nas entrevistas dos zeladores de santo e adeptos

das três casas de culto de matriz africana pesquisadas, a fim de contemplar os objetivos propostos neste trabalho que remete a associação realizada pelos membros do culto entre as características vocais dos filhos de santo e os orixás de cabeça¹⁰ e seus *juntós*¹¹.

No que tange a questão de saúde e doença da voz e da fala, considerei igualmente as recorrências apresentadas nas falas dos entrevistados. Meu interesse de análise foi perceber, a partir dos diferentes depoimentos, aspectos redundantes acerca da percepção, compreensão e causalidade das alterações vocais e da fala. É importante mencionar que as conversas informais e a observação direta também foram de grande valor na construção destas análises.

1.2 Os Cenários: locais de relacionamento e pesquisa

Para melhor situar o leitor e para apresentar os sacerdotes das casas de culto, nas quais realizei a pesquisa, farei um breve histórico dos terreiros de candomblé, localizados no Recife e em Paulista, e do centro de umbanda, também situado no Recife, mais precisamente nos bairros de Dois Unidos, Mirueira e Ipsep. Com exceção dos sacerdotes os entrevistados tiveram suas identidades preservadas.

O terreiro *Ilê Obá Aganju Okoloyá*, de tradição *nagô*¹², também conhecido como *Casa de Mãe Amara de Xangô*, está localizado no bairro de Dois Unidos, região metropolitana do Recife. Foi fundado em 1945, inicialmente com o nome de *São João Baptista de Seita Africana*, por Antônio Higino Barreto, primeiro marido de Mãe Amara.

¹⁰ Ver p. 88.

¹¹ Ver p. 88.

¹² Ver Ribeiro (1978); Ramos (2001); Bastide (1973).

Após o falecimento de Antônio Barreto, Mãe Amara casa-se novamente com o Babalorixá Nelson Mota Sampaio (*in memorian*), filho de Antônio Nepomuceno Sampaio (Aparí), ex-escravo e estivador na cidade do Recife.

Com o objetivo de perpetuar esta tradição, Maria Helena Mendes Sampaio, *yiákekerê*¹³ da casa e filha do casal, funda juntamente com o *ogã n'ilú* Fábio Gomes o *Afoxé Oyá Alaxé*, que também traz importantes contribuições a esta pesquisa, visto que afoxé, além de louvação aos orixás, significa o poder da palavra.

De tradição *jeje vodun mahi*¹⁴, ou *jeje* de Seu Raminho, o terreiro *Ilê Oyá Togun Maxe*, está situado no bairro da Mirueira, Paulista, sob os cuidados de Pai Silvio. Anteriormente, numa época em que os terreiros eram registrados como centros de umbanda, levava o nome de *Centro Espírita Caboclo Guarani*. De acordo com o sacerdote, seu terreiro tem “três folhas”¹⁵: a “rama” de *nagô*, a “rama” de *xambá* e a “rama” de *jeje*, além de trabalhar com jurema e umbanda. É interessante mencionar que, na época da finalização da pesquisa, Pai Sílvio iniciou a mudança do seu terreiro para outra região do mesmo bairro. Segundo este sacerdote, a casa atual, além de se localizar numa área maior, possui um riacho e outros elementos da natureza, o que facilita as realizações do culto aos orixás.

Por fim, *Templo Espiritualista Pai Oxoce*¹⁶, também conhecido como *Casa do Amigo Pai Oxoce*, centro de umbanda definido como banto-ameríndio, com fundamentação de origem européia e afro-brasileira, abrangendo o culto à jurema, o toque para os orixás, trabalhos esotéricos e desobsessão. Localizado no bairro do Ipsep, também

¹³ Mãe-pequena do terreiro; Verger (2000) utiliza a grafia *Iya kekere*; Para Cacciatore (1977: 143) *Ia Kekerê*: “auxiliar imediata e substituta eventual da Ialorixá ou do Babalorixá. Dirige as iaôs em suas danças rituais. *Kékeré* – pequena (sign. segunda mãe)”.

¹⁴ Segundo explicação de Pai Silvio, quando se fala na tradição *jeje-mahi* há união das nações *jeje* e *nagô* na casa de culto, entretanto, a primeira que exerce maior influência. Enquanto que na tradição *jejebá* a influência maior é a *nagô*.

¹⁵ A “folha” da casa é a tradição a que esta pertence, neste caso específico a *nagô*, *xambá* e *jeje*.

¹⁶ Preservo a grafia utilizada pela casa de culto.

na cidade do Recife, tem como zeladores de santo o casal Mãe Celeste e Pai Júlio. Fundado em 1970, os cultos inicialmente eram realizados na cozinha da casa deste casal, contando com a participação de alguns familiares e amigos, só anos depois se estabelece no atual endereço. Usando as palavras de Mãe Celeste: “são mais de quarenta anos dedicados aos orixás e à jurema santa e bendita”.

Minhas visitas a estes terreiros de candomblé e centro de umbanda foram iniciadas no mês de junho de 2005. A princípio em caráter de conhecimento e ambientação nos terreiros, e só posteriormente, em setembro do mesmo ano, passei a freqüentar mais amiúde as casas de culto, quando realizei maior número de entrevistas semi-estruturadas e conversas informais direcionadas à pesquisa, mantendo maior contato com adeptos e zeladores de santo.

A primeira casa com a qual tive contato foi a *Casa do Amigo Pai Oxoce*. Fui apresentada por intermédio de uma médiun que já conhecia anteriormente. O contato inicial ocorreu por ocasião da festa de Nanã, divindade afro-brasileira de origem daomeana, ligada às águas profundas e à terra. É Nanã quem fornece a Oxalá a lama para a modelagem dos seres humanos. Interessante é que nesta noite a Mãe de santo comentou a ausência de muitas pessoas por ser uma festa aonde só iriam pessoas convidadas pelo próprio orixá. Não poderia haver melhor ponto de partida para o início da minha pesquisa, afinal, eu mesma teria sido convidada por Nanã, por um orixá: foi ela quem me forneceu o barro fundamental para a construção do meu projeto.

No terreiro *Ilê Oyá Togun Maxe* a primeira visita ocorreu no toque¹⁷ de Ogum. Pai Sílvio iniciou a cerimônia contando um mito deste orixá para a assistência sentada. Após o

¹⁷ O toque ao orixá é a festa pública dos terreiros após as obrigações sacrificiais. Diferente da festa de umbanda, também uma homenagem aos orixás, mas onde não há realizações de sacrifícios. É nas festas das casas de cultos afro-brasileiros que os orixás “descem” incorporados e podem se unir aos humanos.

relato da narrativa mítica dá-se abertura ao toque, com *atabaques*¹⁸ e formação do *xirê*¹⁹, a esta altura alguns filhos de santo incorporam seus orixás, mas somente uma adepta incorpora Ogum e veste-se com seus paramentos. Posteriormente, findados os toques e cantos aos orixás, foi servida a comida consagrada, seguindo as orientações ritualísticas da casa.

Diferente das casas de culto anteriores, não conheci o terreiro *Ilê Obá Aganjú Okoloyá* em ocasião de festa sagrada. Fui convidada para uma mostra de documentários cujos temas enfocavam o preconceito racial e a questão das cotas para negros nas universidades federais. Essa sessão contou com a presença de muitos jovens da comunidade que já faziam parte dos projetos sociais e oficinas realizadas pelo *Afoxé Oyá Alaxé*, que como mencionei anteriormente está ligado a este terreiro. Mas, na realidade, o motivo que me aproximou desta casa foi o fato de Maria Helena, presidente e cantora do afoxé, apresentar rouquidão após as apresentações do grupo. Um colega, que já freqüentava o terreiro e sabia da minha formação em Fonoaudiologia, perguntou-me se poderia ajudá-la. A partir desta primeira visita passei a freqüentar o terreiro, e a participar mais de perto do cotidiano deste, e assim realizei as entrevistas semi-estruturadas e conversas informais. Também era o objetivo das visitas dar informalmente orientação fonoaudiológica à Maria Helena, o que só aconteceu eventualmente, visto que, por ser mãe-pequena do terreiro possui muitas atribuições na dinâmica da casa. Este episódio mostra como os membros do terreiro conhecem os serviços oferecidos pela biomedicina e fazem uso deles quando julgam necessário.

É válido frisar alguns pontos em comum entre as referidas casas de culto. Todas as três são localizadas em subúrbios do Recife e Paulista, ratificando a história de perseguição aos cultos afro-brasileiros que relegou tais casas à periferia, longe do centro, “invisíveis à

¹⁸ Instrumentos de percussão oriundos da África, são consagrados em contexto religioso.

¹⁹ Roda onde dançam e cantam os fieis, durante a cerimônia, para os orixás.

cidade”. Outro ponto é a intolerância religiosa por parte dos vizinhos. Conforme relataram os pais e mães de santos são freqüentes as demonstrações de intransigência em relação às casas de culto afro-brasileiras, por vezes de forma violenta, de moradores do entorno dos terreiros e centro. Duas situações distintas, descritas por Pai Silvio e por Mãe Celeste, exemplificam bem esta questão:

“Uma vez, antes de começar o toque pessoas da Assembléia de Deus, que tem uma igreja aqui na rua, ficaram na frente da casa, de mãos dadas fazendo uma grande corrente impedindo as pessoas que chegavam de entrar aqui. Eu só entendi quando ouvi o pessoal me chamar na rua a confusão só parou quando chamaram o pastor da igreja – porque era um grupo jovem – foi quando as pessoas puderam entrar (Pai Silvio).”

“Essa religião não é uma religião bem aceita. E vai demorar muito ainda pra umbanda ser bem aceita. Tem pessoas que vêm, jogam lixo na minha calçada e depois num dia de festa vêm, comem nossa comida. Agora isso eu entrego a Deus, mas eles não aceitam. Já recebi uma carta de oito páginas dizendo assim: ‘Dona Celeste o atraso do Ipsep é a sua casa de macumba, de feitiçaria’. Têm pessoas que tem o trabalho de mandar cartas toda com letras de jornal. É preciso ter vigia aqui porque senão as pessoas entram e roubam as oferendas (Mãe Celeste)”.

A partir das primeiras visitas, os pontos iniciais de contato, muitas outras se deram. Freqüentei muitas outras festas, realizei entrevistas fora do contexto festivo, conversei com fiéis e zeladores de santo, debati com eles as hipóteses que me levaram a pensar na pesquisa, construí com eles este trabalho.

1.3 Assim caminha a pesquisa...

Dividido em três capítulos, o presente trabalho lança um olhar sobre as questões acerca da voz e da fala em dois terreiros de candomblé e um centro de umbanda em Pernambuco, mais precisamente nas cidades do Recife e Paulista.

O primeiro deles *Saúde, Orixás e Humanos: Imbricamento nos Terreiros*, dispõe sobre as noções do complexo saúde-doença para as religiões afro-brasileiras, o corpo como matriz simbólica e a construção da enfermidade como experiência. Aponto ainda – através da associação de narrativas míticas, observação e depoimentos colhidos durante a pesquisa - a interação dos orixás, Oxalá, Ossaim, e mais detalhadamente, Exu e Obaluaê, com as questões que envolvem a saúde e a doença,

Em *O Poder da Voz e da Fala*, estabeleço o diálogo entre a Fonoaudiologia, a Antropologia e o saber do terreiro, no que se refere à compreensão dos conceitos de voz e fala e no entendimento de suas alterações. Enfoco também a importância da voz e da fala nos terreiros, englobando a fala dos orixás, o Axé-de-fala, o Afoxé e relatos míticos que ligam certas divindades à comunicação.

No terceiro e último capítulo, *Orixás, Mitologia e Comunicação: Voz das Divindades, Zeladores e Filhos de Santo*, minha intenção é traçar a correlação entre a mitologia dos orixás e as características vocais dos filhos de santo. É, exatamente, através das narrativas míticas e do diálogo com os adeptos das casas de culto de matriz africana, onde realizei a pesquisa, que pude observar a relação entre características vocais, orixás e os fiéis.

2. SAÚDE, ORIXÁS E HUMANOS: IMBRICAMENTO NOS TERREIROS

Os orixás, para as religiões afro-brasileiras, estão muito próximos dos humanos e não-humanos (fenômenos meteorológicos, animais, plantas) e interferem de modo contundente nas nossas vidas. Cada indivíduo se integra a um todo, ao cosmo, partilhando uma origem comum com todos os outros atores, o que estabelece igual valor para todas as criaturas.

Como mencionei anteriormente, o corpo funciona como matriz simbólica, organizando as experiências corporais e as relações sociais, naturais e cosmológicas. Há uma integração entre o corpo físico, o mental e o espiritual. Sacerdotes e adeptos dos terreiros de candomblé e centros de umbanda vivem a mitologia e os outros elementos simbólicos no cotidiano, inclusive quando acometidos por alguma enfermidade.

Independente da procura por serviços biomédicos, pude observar que os sacerdotes e fiéis, que freqüentam os terreiros de candomblé e o centro de umbanda onde realizei a pesquisa, crêem na capacidade de agir no corpo e espírito simultaneamente, visto que qualquer prática de cura ou ritual terapêutico compreende o tratamento integral destas duas instâncias. Conforme Alves e Rabelo (1998), o corpo, antes de se constituir como objeto, como organismo, sobre o qual interfere a ciência biomédica, é, principalmente a dimensão do próprio ser, de sua cultura, de suas crenças e valores. Estes autores consideram a experiência da enfermidade como a maneira pela qual os indivíduos, o próprio enfermo e o grupo que o cerca, assumem a situação do 'estar doente', atribuindo significados e desenvolvendo mecanismos de lidar com esta condição. Assim, a experiência da doença não se constitui, apenas, a partir das disfunções orgânicas. Ela é socialmente construída.

Neste entendimento, a enfermidade adquire sentido a partir de sua afirmação como real para o doente e para o grupo onde ele está inserido.

Entretanto, a experiência, qualquer que seja ela, vivida por alguém não pode ser vivenciada por outro. O que é considerado doença para um indivíduo, necessariamente, não será para um segundo. Por isso, os problemas de fala para os adeptos das religiões afro-brasileiras nem sempre são considerados disfunções, verdadeiras patologias.

Segundo François Laplantine (1986: 235), a doença deve ser entendida como: “experiência aprendida e informada através dos modelos sociais, visto que se estende a uma grande parte do que diz respeito não apenas ao corpo”. A enfermidade não pode ser reduzida simplesmente à dimensão fisiológica e anatômica, é preciso levar em consideração a cultura. Acerca da saúde, doença e da biomedicina este autor tece o seguinte comentário:

Aprendemos, principalmente ouvindo o que se diz a respeito de situações concernentes à doença (e talvez ainda mais por estarmos atentos ao que não se diz), que nossa medicina não saberia se reduzir a seus aspectos propriamente técnicos. Considerada não mais como ‘ciência da saúde’, mas como prática social desencravada, é possível mostrar que ela carrega um certo número de representações ligadas ao social e particularmente a essa forma de expressão do social que é religioso (LAPLANTINE, 1986: 234 – 235).

O valor terapêutico para o candomblé e a umbanda, está fundamentado na dimensão espiritual, na fé e na relação com as divindades. Sem estes elementos não há restabelecimento da saúde. Nesta perspectiva, o fator biológico não deve ser apartado da experiência cotidiana do indivíduo, de suas relações sociais e afetivas.

Isso se dá nas casas de culto em que realizei a pesquisa. Os fiéis e zeladores de santo estão em permanente contato com seus orixás, seja por consulta oracular, seja nas ocasiões dos rituais ou por intermédio das obrigações (cerimônia de sacrifício para renovação e fortalecimento do axé, a força vital). Quando acometidos por algum tipo de

enfermidade os serviços médicos, postos de saúde ou hospitais, são procurados, entretanto as consultas e orientações dos terreiros e centros de umbanda não são preteridas. É preciso cuidar também das questões espirituais para manter o bem-estar físico, mental e espiritual.

Referindo-se à noção de doença como experiência, Jean Langdon (s/d) afirma que culturas diferentes reconhecem sinais distintos que indicam ou não a presença de enfermidade, a expectativa de cura e as suas possíveis causas. O diagnóstico e a escolha dos tratamentos acontece, para este autor, logo que o estado de sofrimento ou estado de mal-estar é reconhecido como patologia.

No que se refere à etiologia das doenças os terreiros e centro de umbanda, que fizeram parte da minha pesquisa, reconhecem a interferência espiritual como legítima. Neste cenário estão presentes os orixás, que castigam ou “chamam a atenção” dos seus filhos quando estes desobedecem algum interdito ou deixam de fazer alguma obrigação, como algo enviado (feitiços) e, no caso da umbanda, ainda aparecem os espíritos obsessores. Uma adepta do terreiro *Ilê Obá Aganjú Okoloyá* diz: “Ele acordou de madrugada gritando de dor, de manhã foi no médico e ele disse que era tendinite. Enfaixou o braço mas a dor não passa. Eu acho que isso é coisa que fizeram”.

Langdon (s/d) analisa a doença como um processo, não como uma categoria fixa entendida de maneira única para todas as culturas. E é conforme essas maneiras de operar e analisar a enfermidade que os sacerdotes e fiéis das religiões de matriz africana constroem e organizam esta experiência. No caso mais específico das alterações de voz e fala é um exemplo disto. O que para a Fonoaudiologia é considerado patológico, como disфонia (rouquidão), disfemia (gagueira) e dislalia (distúrbio articulatório)²⁰, no terreiro e centro de umbanda não o é necessariamente. A rouquidão e a gagueira são reconhecidas como problemas, mas não como uma doença propriamente dita.

²⁰ Ver pp. 58 – 60.

É através das práticas de cura, inseridas no seu sistema simbólico, que o terreiro cria um ambiente propício para o equilíbrio (que é instável) físico, mental e espiritual dos adeptos. Durante a etnografia, percebi que pais e mães de santo, juntamente com toda a comunidade, constituem uma atmosfera de cuidado e ajuda para o enfermo, conectando-o com o cosmo, com as divindades, com o intuito de propiciar a saúde integral.

Nas casas pesquisadas o jogo de búzios, praticado pelos pais e mães de santo, é um meio para realizar o diagnóstico da enfermidade e saber as determinações dos orixás para o restabelecimento da saúde. No centro de umbanda há também os passes e as consultas espirituais por intermédio dos médiuns. No terreiro de Mãe Amara presenciei inúmeras vezes a procura por benzeduras.

Segundo Cruz (2003), as religiões de matriz africana integram a noção de corpo ao seu universo mítico. Para este autor, ainda que toda a população brasileira contasse com o atendimento da medicina ocidental moderna, o saber medicinal dos terreiros continuaria sendo procurado. Observei, em todas as casas de culto visitadas, o tratamento concomitante em ambos os serviços, o biomédico e dos terreiros. Quando há alteração na saúde os adeptos vão ao hospital, fazem exames, porém, tomam banhos de ervas, benzeduras, recebem passes, entre outros. Quanto às questões referentes às alterações vocais, Maria Helena Sampaio, cantora e presidente do *Afoxé Oyá Alaxé*, procurou atendimento fonoaudiológico quando percebeu alterações na própria voz após apresentações.

Maria Cecília Minayo (1988) comenta, em sua pesquisa com as classes trabalhadoras no Rio de Janeiro, a busca pelo atendimento biomédico e ao mesmo tempo pelo tratamento espiritual. De acordo com esta autora, quando as explicações para a enfermidade envolvem o domínio sobrenatural são necessárias práticas para a cura do espírito (orações, banhos, promessas, penitências).

Langdon (s/d) afirma que a eficácia na cura se constrói a partir da articulação entre o biológico e o cultural. Para este autor, a enfermidade não deve ser considerada como um “estado estático”, mas como um processo onde há interpretação e ação no meio sócio-cultural, estabelecendo negociações de significados para se alcançar a melhora do indivíduo.

A doença não é um evento primariamente biológico, mas é concebida em primeiro lugar como um processo experienciado cujo significado é elaborado através de episódios culturais e sociais, e em segundo como um evento biológico (LANGDON, s/d: 10).

É preciso considerar as noções de doença e saúde como resultantes de muitos fatores que interagem, dentre eles a mitologia e religiosidade. Noções estas que não se limitam apenas aos aspectos analisados pela biomedicina²¹. É dentro deste contexto que observo a ligação dos orixás às alterações de fala e voz e a própria idéia de saúde e doença envolvendo estas alterações. Essa ligação é bem exemplificada na fala de uma adepta: “Eu tô sentindo dor no joelho, sempre tive esses problemas nas pernas, desde pequena. Eu sou filha de Iemanjá mesmo! Todos os filhos de Iemanjá que eu conheço têm problema nas pernas, quando não, têm nos pés!”.

Com uma visão dualista o saber biomédico tem a pretensão de excluir o saber mitológico de seus domínios, com o intuito de formar dois campos de saber distintos e apartados, onde na verdade deveriam ser campos complementares.

Relacionando a biomedicina, a religião e os seus meios de compreensão do processo saúde-doença, Laplantine (1986) aponta o duplo procedimento, o dito científico e o religioso, para a construção deste complexo (saúde-doença). Portanto, há relação entre a doença e o sagrado, a medicina e a religião, a saúde e a salvação. Os adeptos dos terreiros e do centro de umbanda entrevistados não consideram as alterações de voz, disфонia

²¹ Quando me refiro à biomedicina englobo aqui a medicina dita científica e suas áreas afins (fonoaudiologia, fisioterapia, nutrição...).

(rouquidão) como doença, e sim um problema que pode interferir de algum modo as atividades do cotidiano, principalmente os adeptos profissionais da voz²². Assim, quando existe esta interferência, o atendimento fonoaudiológico é procurado. O terreiro tem consciência que a Fonoaudiologia pode ajudá-lo nesse aspecto.

Laplantine (1986) menciona a necessidade da biomedicina em distinguir as áreas de conhecimento. Do seu lado o empírico, valorizado, em detrimento ao simbólico; a farmacologia e técnicas médicas opondo-se ao ritual; o saber “especializado” negando o saber popular; o orgânico, “real”, distinto do psicológico e do social; o racional, objetivo, e o irracional; a verdadeira doença, de um lado, e o mal, a desgraça, ou doenças “falsas” do outro.

Nesta visão positivista, a considerada “medicina verdadeira” é o saber objetivo, livre da irracionalidade do mágico-religioso. Entretanto, como afirma Laplantine (1986: 217): “não existem práticas puramente ‘médicas’ ou puramente ‘mágico-religiosas’, mas, no máximo, recursos distintos, de resto raramente antagônicos”. Assim, o campo mostrou o saber tradicional associado ao saber científico, em prol do bem-estar dos fiéis.

De certo, esse imbricamento entre a religiosidade e a biomedicina é percebido nos terreiros de candomblé e centro de umbanda. Os recursos ditos especializados não estão presentes apenas na academia, também integram o saber do terreiro. Mãe Amara, por exemplo, é especialista no uso de ervas medicinais. No centro de umbanda existe a presença da entidade médica, que atua através dos médiuns.

Enquanto a intervenção biomédica pretende explicar as alterações ou disfunções dos mecanismos anatômicos e fisiológicos e os meios eficazes de controlá-los, as medicinas populares vêem o indivíduo como um todo, numa perspectiva integral, não apenas corporal, mas levando em conta os fatores psicológicos, sociais, espirituais.

²² Para a Fonoaudiologia os profissionais da voz são aqueles que utilizam a voz como instrumento de trabalho, por exemplo, cantores, professores, vendedores, entre outros.

O que caracteriza as medicinas populares, sem falar do papel do contato e da proximidade física de quem cura em um quadro familiar e do caráter abrangente da percepção da doença (a totalização homem-natureza-cultura, que se opõe à tendência à dissociação do homem, da natureza e da cultura, cujo corolário é a hiper-especialização) e da terapia, é sobretudo a imbricação estreita da questão do como etiológico-terapêutico e de uma interrogação sobre o porquê associada à subjetividade do doente (LAPLANTINE, 1986: 219 – 220).

Corroborando também para o afastamento e desvalorização da medicina popular por parte da biomedicina estão os fatores econômicos que envolvem esse universo. A indústria farmacêutica não pode incentivar uma ida aos médicos “tradicionais” porque arriscaria uma perda significativa da venda de seus produtos, por isso, desacredita e desvaloriza as demais medicinas (do terreiro, homeopatia, fitoterápicos, acupuntura, entre outros).

As religiões afro-brasileiras privilegiam e interconectam o corpo humano, a natureza e as divindades, forjando estratégias para conservar e adquirir bem-estar físico, emocional, social e espiritual. O indivíduo é entendido como resultado do equilíbrio das diversas partes do corpo e do relacionamento entre o mundo natural e o sobrenatural. Por conseguinte, há interferência religiosa sempre que detectado algum tipo de desordem espiritual, material ou orgânica. No *Ilê Obá Aganjú Okoloyá* e no *Ilê Oyá Togun Maxe* os filhos da casa quando se sentem acometidos por algum infortúnio procuram ajuda dos pais e mães de santo e orixás. No centro de umbanda, esse desequilíbrio é detectado e sanado através dos passes mediúnicos, além de outras terapias citadas posteriormente.

Sobre essa questão Póvoas tece (2006: 222) um comentário:

Geralmente quem procura um terreiro está necessitado. Desse modo, entende-se que uma relação binária se estabelece: o terreiro sabe que pode curar e tratar; as pessoas sabem que podem ser curadas e tratadas pelo terreiro.

De fato, freqüentemente adeptos e clientes recorrem às consultas nas três casas de santo. No entanto, cada terreiro e centro as realizam de maneira distinta, variando inclusive de acordo com o indivíduo, pois, o tratamento é contextualizado.

No Centro de umbanda *Casa do Amigo Pai Oxoce* acontecem reuniões aos sábados e quartas-feiras, sendo este segundo dia o mais específico para as consultas. Conforme explicação de um médium²³ da casa, são as quartas-feiras propícias para atendimentos e desobsessão²⁴. Nesta casa de culto o mês é dividido por quinzena, no qual duas quartas-feiras são dedicadas aos caboclos e mestres e as outras duas consagradas aos pretos velhos. São essas entidades, através dos médiuns, que realizam os atendimentos.

A principal forma de atendimento, inclusive nos cultos aos sábados, é a sessão de passe. De acordo com uma apostila fornecida pelo centro, o passe é considerado como transmutação de energia ou operação fluídica, e seu objetivo é normalizar as funções vibratórias dos órgãos enfermos, o que significa para este grupo, reorganizar os *chacras* (pontos de energia)²⁵.

Ainda neste centro de umbanda há o atendimento na Câmara de Magnetização, conhecida também como Câmara de Passe, uma sala ao lado do peji, destinada aos problemas de saúde. Esta sala é revestida de azulejo branco com uma cama de alvenaria, localizada no centro do recinto, também revestida pelo mesmo material. Há ainda um filtro com água fluidificada, 04 cadeiras brancas para os médiuns, 03 fotos de mentores espirituais e um terço grande de madeira, colocado na parede direita²⁶.

²³ No Centro de umbanda, médiuns são os filhos da casa que incorporam entidades espirituais, que podem realizar práticas de cura ou não, e orixás.

²⁴ segundo o médium entrevistado, refere-se ao ato de afastar um espírito dito inferior que interfere, geralmente de forma negativa, na vida de um indivíduo. Diz-se que a pessoa está obsediada.

²⁵ Conceito oriundo do hinduísmo. A apropriação desse termo pela umbanda mostra a ligação entre essas duas tradições religiosas.

²⁶ É importante mencionar que não tive acesso à sala, nem aos rituais realizados nela, sendo assim, essa descrição foi relatada por um médium da casa.

Através da intervenção de médiuns, essas consultas são dirigidas por uma entidade (que a pedido dos zeladores de santo desse centro permanecerá em anonimato) que em vida teria sido médico. Nesta ocasião são aplicadas fluidoterapia (aplicação de passes para energizar o órgão ou órgãos afetados pela enfermidade) e cromoterapia (aplicação de luzes coloridas com fins terapêuticos).

No terreiro *Ilê Obá Aganjú Okoloyá*, Mãe Amara faz freqüentemente consultas através do jogo de búzios, além de benzer crianças e adultos. Outra especialidade dessa zeladora de santo é o uso de ervas terapêuticas. Sua grande sabedoria no preparo e indicação das folhas e raízes é reconhecida pelos fiéis e clientes que procuram sua casa. No *Ilê Oyá Togun Maxe*, além das consultas através do jogo de búzios, Pai Silvio, por intermédio de uma mestra cigana, faz também atendimento através do jogo de tarô.

Com efeito, para as religiões afro-brasileiras, o que atua no indivíduo não são somente os princípios químicos, das folhas e remédios alopatas, mas principalmente o axé, energia ou força vital de todas as criaturas. Por conseguinte, reitero as idéias de Póvoas, pois pude perceber a procura pelos serviços de consulta oferecidos pelos terreiros e centro de umbanda. É essa força vital que abre os caminhos para que o princípio ativo dos remédios atue plenamente no corpo e na alma do indivíduo.

Estar equilibrado interna e externamente possibilita gozar da plenitude da vida, isto é, ter saúde e bem-estar social. A falta de axé é então característica da doença, sendo esta entendida como desordem físico-mental, seja como distúrbio manifesto em qualquer dos domínios da vida social (BARROS & TEIXEIRA, 2004: 118).

Entretanto, ao contrário do que afirmam Barros & Teixeira (2004), onde as alterações de saúde são representadas e entendidas como uma diminuição do axé, os fiéis e a *yiákekerê* Maria Helena do terreiro *Ilê Obá Aganjú Okoloyá*, não concebem a idéia de falta de axé ou ausência do mesmo. Para este grupo o axé se encontra em todas as coisas e

criaturas. Há o fortalecimento do mesmo, através das obrigações, rituais e aproximação com sua casa de santo, mas nunca a perda dele.

Segundo Laplantine (1986), uma das formas de se entender o processo de saúde e doença, inclusive para as religiões afro-brasileiras, está relacionada à maldição. Existe uma razão ética, uma transgressão, que dá início ao processo de doença. Neste caso, o indivíduo não padece de mal orgânico, há uma transgressão moral que ocasiona a enfermidade.

Podendo adquirir caráter mágico-religioso-mítico-simbólico (bruxarias, feitiços, divindades, espíritos...) a doença, quando compreendida como castigo, se fixa como uma agressão exógena. Como explica Minayo (1988: 08), as doenças podem ser consideradas como “castigo de Deus, coisa que mandaram, encosto de algum espírito”. Em conversa com Pai Júlio, na *Casa do Amigo Pai Oxoce*, me foi explicado que a gagueira pode ser uma característica, mas também pode ser considerada como ação de um espírito obsessivo.

A doença maldição “é apreciada como efeito de uma vingança gratuita. Ela é o acidente que ocorre por acaso, pelo destino, pela fatalidade, contra qual nada se pode (LAPLANTINE, 1986: 227)”. Assim, o doente, e todo grupo, consideram-se vítimas que padecem pelo mal que não provocaram (o autor faz uma associação deste tipo de etiologia ao câncer, onde os indivíduos não sabem porque adoecem). Nestes casos, qualquer que sejam os motivos considerados para o aparecimento da enfermidade (divindade exasperada, demônios), ela é vista como estranha a quem é afligido. Aqui, a doença é o outro, o que está fora, o estranho. O indivíduo aceita a doença como injusta, não se considera como merecedor do mal que o angustia.

Outra maneira de entender a enfermidade, ainda conforme este autor, é oposta à explicação anterior. Compreende-se o mal corporal como necessário ao sujeito enfermo ou a seu grupo social. Estes são punidos por algum tipo de negligência ou excesso, mas

sempre haverá um fundo pessoal, um aspecto moral, o que exige reparação do erro individual ou coletivo.

A sanção ocorre por mau comportamento do enfermo. Há aqui uma falta e a conseqüência é a enfermidade. “O sujeito experimenta (ou deve experimentar) a culpabilidade com relação ao que é considerado um castigo merecido (LAPLANTINE, 1986: 229)”. Transgressões em relação às divindades, aos ancestrais ou contra o próximo estão ligadas às noções de responsabilidade, justiça e reparação. Sendo assim, a ação sobrenatural aparece como responsável por muitos distúrbios manifestados.

Problemas físicos, psíquicos e sociais são vistos, portanto, como decorrência destas infrações, podendo ser resolvidos pela mediação do pai ou mãe-de-santo que, além de estipular as sanções de acordo com a gravidade do caso, prescrevem a realização de rituais de purificação e reintegração para aqueles que ameaçaram o equilíbrio individual e coletivo (BARROS & TEIXEIRA, 2004: 122).

A enfermidade ainda pode advir da fraqueza ocasionada pelo contato com a morte (espíritos de qualquer morto – eguns, ou de ancestrais – egunguns). Tais contatos são considerados perigosos e afetam o axé do indivíduo e o da comunidade. Denominados de ‘encosto’, esta aproximação provoca desordem, e, conseqüentemente, distúrbio no equilíbrio social e físico.

Laplantine (1986) diz que esse modo de entender a causalidade da enfermidade não deve ser atribuído somente a sociedades consideradas tradicionais, nem tão pouco aos aspectos tradicionais das nossas próprias sociedades. Reiterando as considerações deste último autor, Minayo (1988) observa que esses fenômenos não são apenas recorrentes no passado, ao contrário, esta autora conclui que no grupo onde realizou sua pesquisa²⁷ sobre saúde e doença o “sistema etiológico não perde seu caráter holístico onde o natural, o emocional, o ecológico e o sobrenatural se incluem (MINAYO, 1988: 09)”.

²⁷ Segundo a autora, o grupo constitui-se de 50 adultos trabalhadores (homens e mulheres) residentes em seis favelas do Rio de Janeiro.

Sociedades tradicionais, como no caso dos adeptos das religiões afro-brasileiras, quilombos rurais e urbanos (terreiro da nação xambá, no Recife, por exemplo) e grupos indígenas, existem hoje. Portanto, essas sociedades não podem ser consideradas como pertencentes unicamente ao passado.

No cotidiano dos terreiros e do centro de umbanda, pude notar que a doença é percebida e vivenciada de diversas maneiras, recebendo inúmeras influências. O parecer médico (e das demais áreas da biomedicina) aparece integrado às explicações coloquiais, o que inclui a interferência sobrenatural, relações afetivas, econômicas e sociais, enfim, a vida do enfermo como um todo.

Com efeito, a esse respeito Minayo afirma: “o senso comum, tradições familiares e crenças religiosas perpassam também o campo do saber médico **contaminando-o**, induzindo-nos a duvidar dessa divisão tão nítida entre o **popular** e o **erudito**²⁸ (MINAYO, 1988: 12)”.

É interessante reproduzir parte da fala de um fiel (filho de santo de um dos terreiros onde realizei a pesquisa) no momento em que este se refere à enfermidade de uma pessoa conhecida da casa, uma senhora que possuía um terreiro, mas que atualmente o mantinha fechado e que há algum tempo permanecia adoentada. Ele comenta: “Ela precisa jogar (os búzios) pra ver se a doença dela é doença mesmo ou se é o santo, pra ela abrir a casa novamente”. Este trecho do diálogo ilustra o imbricamento entre o entendimento da causalidade biomédica e do terreiro, o que influencia a terapêutica do terreiro utilizada para restabelecimento da saúde.

A existência de agentes etiológicos como vírus, bactérias etc, é reconhecida pelos adeptos do candomblé e da umbanda, contudo, essa ameaça à saúde por fatores exógenos é compreendida pela “baixa resistência” da energia vital. Desta forma, a terapêutica utilizada

²⁸ Grifos da autora.

engloba intervenções que restabeleçam o equilíbrio entre o mundo físico, natural - o corpo - e o mundo sobrenatural - dos orixás - num constante intercâmbio do axé.

Conforme comentado anteriormente, fatores naturais e sobrenaturais se misturam.

Há imbricamento e vínculo entre estes dois aspectos:

O que é então incriminado pode ser tanto o ‘micróbio’, o clima, o ‘feitiço’ enviado por um inimigo sobre uma vítima inocente, a poluição do meio, o tabaco, as gorduras, os doces, o ritmo de trabalho, o ‘stress’ da vida moderna, a família, ‘a sociedade’ ou a própria medicina (LAPLANTINE, 1986: 235).

A cura divina, de acordo com o entendimento dos terreiros, ocorre quando há intervenção de poderes e entidades invisíveis, dotados de força superior, com os quais os seres humanos dividem o mundo. Conforme a visão religiosa, as relações sociais, o espírito e a própria enfermidade se constituem de maneira abrangente, estão interligados.

É interessante mencionar o ritual de Sacudimento, que acontece no candomblé. Consiste numa terapêutica observada e utilizada em vários casos de enfermidades e infortúnios diversos. Este procedimento tem como principal propósito desviar a doença ou infortúnios do indivíduo para outro objeto, que é descartado no final do rito.

Caprara (2006) o define como a passagem da doença para animais que não são sacrificados e que são deixados livres em florestas e matas. Ela menciona ainda, casos em que o mal é “passado” para as roupas dos consulentes e que estas são deixadas (sacudidas) em cemitérios (território de Omolu) ou outras áreas pré-determinadas pelos orixás através do jogo de búzios, afastando desta maneira as adversidades.

De acordo com esse entendimento do complexo saúde-doença, associado à mitologia dos orixás, compreendi como os indivíduos que freqüentam os terreiros de candomblé e o centro de umbanda, nos quais realizei a pesquisa vêm os problemas relacionados.

De acordo com estas considerações, compreendendo a doença não só como efeito dos fatores biológicos, mostro, no próximo subcapítulo, *Exu, Obaluaê e outras Divindades*, a interrelação entre a mitologia dos orixás e o complexo saúde – doença.

2.1 Exu, Obaluaê e outras Divindades

É através do corpo dos fiéis que os orixás se manifestam e assim transmitem o axé, para que seus filhos (incorporados ou não) obtenham e renovem o equilíbrio, e com ele a saúde, paz e prosperidade, através de rituais constantes e cíclicos. De um modo geral, todos os orixás protegem seus filhos. Não é raro se ouvir nos terreiros de candomblé e centro de umbanda, dito por filhos e zeladores de santo com os quais tive contato, que os orixás não querem o mal dos seus. Segundo Mãe Amara: “os orixás só querem o bem! Querem ver o filho com saúde, prosperidade”.

Entretanto, algumas divindades estão relacionadas mais diretamente à saúde, doença, morte e vida. Independentemente de serem os santos de cabeça destes fiéis, são evocados por eles sempre que acometidos por alguma enfermidade.

Conforme Rodrigues & Caroso (2006), em pesquisa sobre saúde mental em centros de umbanda de Salvador, encontram-se comumente orixás, exus, caboclos e erês²⁹ relacionados ao contexto terapêutico. Motta (2006) também faz referência aos mestres e caboclos como espíritos curadores, em centros do Recife. Luiz Assunção (2006: 19) retratando a jurema em casas de umbanda, fala do caráter mágico-curativo dessa religião,

²⁹ Orixás: deuses afro-brasileiros; Exus: no candomblé é um orixá, mas para a umbanda os Exus, como os caboclos e erês, são espíritos que já viveram na Terra e retornam com a missão de ajudar.

através dos mestres, que incorporados têm a função de “curar doenças, receitar remédios e exorcizar as ‘coisas feitas’ e os maus espíritos dos corpos das pessoas”.

Confirmando o que dizem esses autores, no que concerne às questões de saúde e doença o meu campo mostrou uma associação íntima dos orixás e práticas de cura. De fato, Exu, por fazer a ligação entre os humanos e estas divindades, Oxalá, os santos de cabeça de cada adepto e Obaluaê, referido como o médico, estão presentes no processo de restabelecimento do equilíbrio do corpo, mente e espírito enfermos. No centro de umbanda, além destas divindades, figuram ainda os mestres. Caboclos, Exus (não o orixá, mas espíritos dos antepassados), ciganos e entidades que em vida teriam sido médicos, auxiliam na tarefa de proporcionar esta cura. Entretanto, como estas entidades são muitas e meu objetivo foi realizar a correlação da mitologia afro-brasileira com a voz e fala dos filhos de santo, aponto que estas entidades estão presentes, mas me deterei apenas nos próprios orixás.

Seguindo a tradição afro-brasileira, falarei primeiro de Exu, afinal, é ele que abre os caminhos!

2.2 Laroyê!³⁰

Conforme Pierre Verger (1997: 11): “Exu é o mais sutil e o mais astuto de todos os orixás”. Princípio de transformação e mudança, apresenta a “capacidade de ser um e múltiplo, imutável e cambiante (AUGRAS, 1983: 96)”. Esta autora descreve Exu como o responsável por tudo que se concilia, multiplica e se separa, ou seja, se transforma.

³⁰ Saudação a Exu.

Conhecido por ser o mensageiro, é ele que leva os ebós (trabalhos) e solicitações dos humanos aos orixás. Justamente por ser o que encaminha os pedidos Exu foi o responsável por ensinar os segredos da adivinhação oracular aos seres humanos.

Da mesma forma que ajuda, Exu, conhecido ainda como *Elegba*, *Legba*, *Eleguá* ou *Bará*, pode voltar-se contra as pessoas que o esquecem ou que não realizam as obrigações a seu contento. Com tendência a fazer brincadeiras e provocar confusões, este orixá tem como uma de suas características a vingança, o que é bastante retratado nas narrativas míticas. Quem dele se esquecer será castigado! Todavia, como é múltiplo, Exu se encarrega também de proporcionar conforto, mas para isso precisa ser recompensado. Nas casas de culto onde realizei a pesquisa, todas as cerimônias são, de fato, iniciadas por este orixá, com o objetivo de não irritá-lo, mas também de proporcionar a boa ordem da casa, além disto, é esta divindade que faz a comunicação entre os adeptos e demais orixás.

Verger (2000: 119) comenta: “se Exu gosta de provocar acidentes e calamidades públicas e privadas, desencadear brigas, dissensões e mau entendidos tem igualmente seu lado bom e, nisso, Exu revela-se o mais humano dos orixás”. Retratando o caráter desta divindade Reginaldo Prandi (2001: 46) reproduz um mito que diz:

Doravante, para que Exu não provoque mais catástrofes,
sempre que fizerem oferendas aos orixás
deverão em primeiro lugar servir comida a ele.
Para haver paz e tranqüilidade entre os homens,
é preciso dar de comer a Exu,
em primeiro lugar³¹.

Como dito anteriormente, muitos mitos referem-se à primazia deste orixá nos cultos afro-brasileiros. Ele é o primeiro a ser saudado, por isso é o primeiro que come³². Arthur Ramos (2001: 43) afirma: “O ‘despacho de Exu’ é a cerimônia inicial, ou padê, nos terreiros”. Assim, Orunmilá ordena:

³¹ Nas citações dos mitos mantive a formatação utilizada pelas respectivas fontes.

³² O primeiro que recebe as oferendas sacrificiais.

Tudo o que quiserem de mim,
que me seja mandado dizer por intermédio de Exu.
É então por isso, por sua missão,
que ele seja homenageado antes dos mais velhos,
Assim o mais novo dos orixás,
o que era saudado em último lugar,
passou a ser o primeiro a receber os cumprimentos.
O mais novo foi feito o mais velho.
Exu é o mais velho, é o decano dos orixás (PRANDI, 2001: 43).

Mais uma vez a prioridade do culto a Exu é representada com exatidão em outra narrativa mítica compilada por Prandi (2001: 83), que aqui reproduzo parcialmente:

O babalaô jogou os búzios e Exu foi quem falou no jogo.
Disse nos odus que tinha sido esquecido por todos.
Que exigia receber sacrifícios antes dos demais
e que fossem para ele os primeiros cânticos cerimoniais.
O babalaô jogou os búzios e disse
que oferecessem um bode e sete galos a Exu.
Os babalorixás caçoaram do babalaô,
não deram a menor importância às suas recomendações
e ficaram por ali sentados, cantando e rindo dele.
Quando quiseram levantar-se para ir embora,
estavam todos grudados nas cadeiras.
Sim, era mais uma das ofensas de Exu!
O babalaô então pôs a mão no ombro de cada um
e todos puderam levantar-se livremente.
Disse a eles que fizessem como fazia ele próprio:
que o primeiro sacrifício fosse para acalmar Exu.
Assim, convencidos, foi o que fizeram os pais e mães-de-santo,
naquele dia e sempre desde então.

Pude observar em alguns mitos que Exu ainda aparece associado às questões de saúde. Contudo, diferente de Obaluaê (considerado o médico) no meu campo de pesquisa só encontrei-o ligado à saúde e doença porque, de fato, nada se faz sem esta entidade.

Elegba ainda era um menino e apesar de sua pouca idade pediu a sua mãe para levá-lo à casa do velho Olofin, garantindo que o curaria. Escolheu determinada erva, com a qual fez uma infusão, e assim que o velho engoliu aquela bebida amarga, sentiu um bem-estar imediato, a regressão de seus incômodos fisiológicos e uma melhoria de seu estado que o conduziu rapidamente ao caminho da cura completa. Reconhecido, Olofin ordenou aos orixás que concedessem a Elegba as primícias de suas oferendas (VERGER, 2000: 124).

Outro mito, colhido por Verger (2000: 124) na Bahia também retrata a ligação deste orixá com o restabelecimento da saúde:

Houve um homem que tinha taes discipulos que o mesmo senhor se achando doente mandou os seus discipulos mencionados ir a todos os cantos de mundo procurar pessoas competente que podesse lhe tratar daquela enfermidade tão grave. *Echu* que tinha recebido o *ebó* disse aos mesmo senhor: ‘Levantate e siga diante de mim, que eu vou te escortando por detraz ate chegar aos pés de quem possa te salvar nessa emergência’. Assi foi *Oromila* ao tete com um fiel discipulo que não lhe despresou no momento mais indispensavel na vida³³.

Rodrigues & Caroso (2006) observam, nos centros de umbanda na Bahia, que esta entidade, eficaz em proteger e abrir os caminhos, está ligada à proteção contra a enfermidade e os infortúnios, mas para tal, exige propiciações para a manutenção do equilíbrio físico e emocional.

Os autores citados acima chamam a atenção para o fato dos fiéis destes centros quando se encontram em situações “que envolvem doenças, infortúnios e outras vicissitudes da vida cotidiana, que demandam soluções rápidas e seguras, em vez de recorrerem ao orixá dono de sua cabeça, recorrem aos serviços dos Exus (RODRIGUES & CAROSO, 2006: 240)”. Porém, conforme relato de Mãe Amara, do *Ilê Obá Aganjú Okoloyá*, Exu está em tudo, ele está associado à saúde mental e física. Todavia, esse orixá não é evocado isoladamente, o santo de cabeça do fiel será concomitantemente solicitado para resoluções de assuntos de ordem física, mental e espiritual.

Pai Sílvio, do terreiro *Ilê Oyá Togun Maxe*, faz uma distinção bem clara do Exu do candomblé e do Exu da umbanda, o que aponta as solicitações distintas entre os terreiros e o centro de umbanda feitas a esta divindade:

Exu do candomblé é Exu de fato, é energia. Ele é o dono do egó, que significa transformação. Exu é orixá, é energia, tudo que se transforma pertence a Exu. O Exu de jurema não! São eguns, ou espíritos que já viveram ou pessoas que já viveram na Terra, feito lá Seu Zé Pelintra, Exu

³³ Este mito está transcrito de acordo com o registro no livro ‘Notas sobre o culto aos orixás e voduns’, Pierre Verger (2000: 124).

Pena Preta, Exu Tranca Rua. Eles têm uma história, uma cronologia aqui na Terra. Essas pessoas vieram, essas entidades no caso, não mais pessoas, esses eguns, pousaram na jurema e tem um papel a cumprir. Bem diferente do nosso orixá”. (Pai Sílvia – Ilê Oyá Togun Maxe).

Em se tratando do Exu de umbanda, o autor umbandista Antonio Alves Teixeira (1996: 79) menciona *Exu Curador*, entidade subordinada a Omolu. Segundo esse autor:

Esse Exu conhece e excuta, magistralmente, a verdadeira medicina e, por outro lado, nos dá o seguro e perfeito conhecimento de todos os males e doenças que afetam a humanidade, ensinando-nos, além disso, o modo de se conhecer as plantas que servem para as curas, bem como as que servem para matar.

Como mencionei anteriormente, um dos domínios atribuído à Exu é principalmente o da comunicação. Senhor das estradas, encruzilhadas e mercados, mensageiro e principal contato entre os seres humanos e os orixás, é esta divindade que faz e desfaz as redes de comunicação. Contudo, este aspecto será abordado mais detalhadamente em capítulo posterior

2.3 Atotô!³⁴

Deus da varíola e da febre, Obaluaê, Omolu, Sapatá ou Xapanã³⁵, provoca epidemias, mas também cura, carregando o simbolismo da morte e da vida. Verger (1997: 61) comenta: “Xapanã é considerado o deus da varíola e das doenças contagiosas. Ele também pode curar”. Essa associação à cura é relatada no seguinte mito:

Naquele tempo uma peste infestava a Terra.
Por todo lado estava morrendo gente.

³⁴ Saudação a Obaluaê.

³⁵ No decorrer do trabalho este orixá será apresentado com o nome pelo qual é chamado de acordo com o mito no qual está inserido.

Todas as aldeias enterravam seus mortos.
Os pais de Omolu foram ao babalaô
e ele disse que Omolu estava vivo
e que ele traria a cura para peste.
Todo lugar aonde chegava, a fama precedia Omolu.
Todos esperavam-no com festa, pois ele curava.
Os que antes lhe negaram até mesmo água de beber
Agora imploravam por sua cura.
Ele curava todos, afastava a peste.
Curava os doentes e com o *xaxará* varria a peste para fora da casa,
para que a praga não pegasse outras pessoas da família.
Limpava casas e aldeias com a mágica vassoura de fibras de coqueiro,
seu instrumento de cura, seu símbolo, seu cetro, o *xaxará*
(PRANDI, 2001: 205 – 206).

Obaluaê é uma divindade temida e respeitada. Alguns mitos mencionam seu grande poder e o perigo em pronunciar seu verdadeiro nome. Uma narrativa mítica explica: “a epidemia foi vencida. Xapanã então era respeitado por todos. Seu poder era infinito, o maior de todos os poderes (PRANDI, 2001: 210)”. Verger (2000: 239) ainda traz que: “a varíola é a punição infligida por ele aos malfeitores e àqueles que o desrespeitaram”. Ramos (2001: 47) o descreve como “um orixá malfazejo, demoníaco, de atributos fálicos”.

Um dia Obaluaê saiu com seus guerreiros.
Obaluaê era conhecido como um guerreiro sanguinário,
atingindo a todos com as pestes,
quando estes se opunham a seus desejos (PRANDI, 2001: 207).

Contudo, na maior parte dos mitos e nas histórias relatadas nos terreiros que freqüentei Obaluaê não está associado à maldade. Considerado o médico, muitos autores também se referem a esta divindade como “o médico dos pobres”, este orixá se encontra muito presente no cotidiano dos fiéis. Em uma ocasião, durante conversa informal no terreiro *Ilê Obá Aganjú Okoloyá*, uma fiel relatava que sofria com a rouquidão, inclusive já havia pedido muito a Oyá, seu orixá de cabeça, e a Obaluaê para protegerem-na e livrá-la deste incômodo. Segundo ela: “Pedi muito a Oyá e a Obaluaê, os santos fizeram tudo que

podiam, então eles enviaram você!”³⁶. O que demonstra a estreita relação de respeito e confiança, e não de temeridade, entre os adeptos e este orixá, já que ele age, mesmo que indiretamente, na cura e no restabelecimento da saúde.

Teixeira (1996: 13) afirma:

especialmente na Umbanda, a falsa mentalidade a respeito de Omolu, cujo simples nome, ao ser pronunciado, só se o faz quase como em sussurro, baixinho, demonstrando um como tremendo pavor da Entidade, quando, na verdade, muito ao contrário deveria ser.

Da mesma maneira que nos terreiros de candomblé, encontrei no centro de umbanda *Casa do Amigo Pai Oxoce* o mesmo respeito a este orixá, inclusive, por ocasião da incorporação desta divindade por um médiun da casa, os fiéis e os sacerdotes demonstraram bastante alegria e entusiasmo ao saudá-lo. Mãe Celeste, no momento em que este orixá é incorporado, “chama-o” ao microfone e o mesmo deixa uma mensagem para os fiéis de harmonia, paz e saúde.

As maneiras como Obaluaê adquiriu o poder de curar e mandar a peste são variadas, mas todas elas mencionam suas pústulas ou feridas, criadas pela própria varíola ou não.

Obaluaê era um menino muito desobediente.
Sua mãe lhe havia dito que ele não deveria pisar as flores,
mas Obaluaê desobedeceu à sua mãe e pisou as flores de propósito.
Ela não disse nada, mas quando Obaluaê deu-se conta
estava ficando com o corpo todo coberto por pequeninas flores brancas,
que foram se transformando em pústulas, bolhas horríveis.
Obaluaê ficou com muito medo.
Gritava pedindo à sua mãe que o livrasse daquela peste, a varíola.
A mãe de Obaluaê lhe disse que aquilo acontecera
Como castigo porque ele havia sido desobediente,
Mas ela iria ajudá-lo (PRANDI, 2001: 204).

Há um mito que mostra Omolu menino, depois de andar por várias cidades, sendo desprezado e sem nada receber (comida, dinheiro) se refugia na mata, na companhia de seu

³⁶ No caso, ela fazia referência a minha profissão de fonoaudióloga.

cachorro. Neste caso, as chagas e feridas de seu corpo são provocadas por picadas de insetos e espinhos do mato.

Omolu e seu cachorro retiraram-se no mato
e foram viver com as cobras.
Omolu comia o que a mata dava:
frutas, folhas, raízes.
Mas os espinhos da floresta feriam o menino.
As picadas de mosquito cobriam-lhe o corpo.
Omolu ficou coberto de chagas (PRANDI, 2001: 205).

Algumas narrativas míticas apontam Obaluaê como filho de Nanã e Oxalá, abandonado pela mãe ao ver as feridas da criança, o que nos faz supor que esta divindade já teria nascido com sua doença (varíola).

Omolu foi salvo por Iemanjá
quando sua mãe, Nanã Burucu, ao vê-lo doente,
coberto de chagas, purulento,
abandonou-o numa gruta perto da praia.
Iemanjá recolheu Omolu e o lavou com água do mar.
O sal da água secou suas feridas.
Omolu tornou-se um homem vigoroso,
mas ainda carregava as cicatrizes, as marcas feias da varíola
(PRANDI, 2001: 215).

O livro umbandista *Obaluae e Omolu*, de Teixeira³⁷, conta que Nanã após verificar que seu filho está com lepra ou hanseníase o abandona. Este foi o único mito, encontrado por mim na literatura, que aponta a doença de Obaluaê como sendo Mal de Hansen, sem fazer referência à varíola. Inclusive, nos terreiros e centro de umbanda não foi relatado nenhuma história que fizesse alusão à hanseníase como a doença deste orixá. Todavia, a fim de ilustração, transcrevo um trecho do referido mito:

Este [Obaluaê], porém, sabendo-se leproso e que, por isso, causava nojo e medo a todos que dele se aproximavam, afugentando-os incontinenti, procurava sempre se esconder, dando, por isso, a Iemanjá, enorme trabalho para o encontrar (1996: 18 – 19).

³⁷ Este autor distingue Obaluaê e Omolu como duas divindades.

Outros mitos retratam Sapatá ou Xapanã como desregrado e mulherengo, portanto contraíra várias doenças. Assim, por ter estado em contato com várias doenças, se torna “o médico”, apto para realizar práticas de cura

Em terras iorubás havia um homem chamado Xapanã.
Averso aos preceitos morais, levava uma vida dissoluta.
Acabou contagiado por várias enfermidades que assolavam a Terra.
Não obedecia aos conselhos das divindades e dos adivinhos.
Teve varíola, doenças venéreas, males de todo o tipo.
Por determinação dos orixás,
Xapanã foi sendo mutilado mais e mais pelas doenças
(PRANDI, 2001: 216).

Descrito por vários autores e compilado por Prandi (2001: 218), outro mito relata:

Obaluaê era muito mulherengo,
um galanteador incansável, um conquistador contumaz.
Mas era um homem sem disciplina
e não obedecia a mando algum que fosse.
Durante o período de um rito, Orunmilá advertiu
que todos se abstivessem de sexo, também Obaluaê.
Mas ele não cumpriu a interdição.
Na manhã seguinte Obaluaê tinha o corpo coberto de chagas

Apesar dos mitos transcritos se referirem a Obaluaê como desregrado, no campo, não percebi a atribuição desta característica a esse orixá. Omolu é reverenciado com muito respeito e mencionado como o grande médico.

Pedro Ratis e Silva (2004: 171), em seu artigo sobre o arquétipo do médico ferido, assim descreve este orixá: “Obaluaê ao manifestar-se precisa ser inteiramente recoberto por uma vestimenta de palha, que lhe oculte o aspecto repugnante. É que o ‘médico dos negros’ sofre ele também de uma terrível doença, a bexiga, ou a varíola, uma doença de pele”.

Para este autor, é a ferida da pele, a qual funciona como órgão de relação por ser a fronteira entre o mundo interno e externo, que proporciona a possibilidade de troca e,

conseqüentemente, a cura e a vida. “A ferida na pele surge então como uma abertura maior para o outro, não importa se interna ou externamente (RATIS E SILVA, 2004: 174)”.

No candomblé a flor de Obaluaê (pipoca), chamada *doburu*, acompanha os momentos do culto a este orixá. São as flores de Obaluaê que desempenham papel relevante, pois são elas que representam e realizam a limpeza e regeneração do mundo, afastando as doenças e outros males.

Iansã chegou então bem perto dele [Obaluaê]
e soprou suas roupas de *mariô*,
levantando as palhas que cobriam sua pestilência.
Nesse momento de encanto e ventania,
as feridas de Obaluaê pularam para o alto,
transformadas numa chuva de pipocas,
que se espalharam brancas pelo barracão.
Obaluaê, o deus das doenças, transformou-se num jovem,
num jovem belo e encantador (PRANDI, 2001: 207).

Pai Silvio, que tem influência da jurema (por conseguinte de tradições indígenas), relata que a pipoca foi introduzida no culto a partir do contato com os índios. Segundo este pai de santo, foram os índios que inventaram a pipoca, colocando o milho em panelas de barro na terra e apanhando-as no ar quando as mesmas estouravam. Outro comentário deste mesmo sacerdote diz respeito à maneira de como preparar a pipoca de Obaluaê: “não pode fazer a pipoca com óleo nem sal. Ela tem que ser feita como o costume dos antigos! Sem nenhum tipo de tempero”. Por sua vez, Maria Helena comenta: “a pipoca representa as feridas de Obaluaê. A pipoca também foi designada por Orunmilá para ser a oferenda de Obaluaê, o que tornou a sua comida preferida. Como se diz, a pessoa fica com o corpo pipocado”, entretanto, a *yiákekerê* não associa a pipoca aos indígenas.

Em outra narrativa mítica Xangô é o irmão e preceptor de Sapatá, ensinando-lhe as práticas de cura e receitas curativas, aprendidas com Ossaim. Contudo, também não me foi mencionada a ligação entre estes orixás no meu campo de pesquisa.

Xangô, então, ensinou o irmão [Sapatá] a praticar a cura,
usando azeite-de-dendê, pão, milho tostado e pipoca,
além de dar muitas receitas de magia curativa,
segredos que ganhara de Ossaim (PRANDI, 2001: 221).

Enfim, muitos são os mitos sobre Obaluaê, Omolu, Sapatá ou Xapanã. Não cabe aqui descrevê-los e nem comentá-los um a um, visto que já existe uma vasta bibliografia a respeito. O importante é mostrar a sua identificação e sua ligação com a saúde, doença e cura. É importante também apontar que essa tradição mítica não se expressa apenas nas histórias narradas, mas no modo de ver, pensar e agir no mundo. Com efeito, pude constatar que para os fiéis e sacerdotes do candomblé e da umbanda não há separação entre a doença biológica, mito e outros aspectos da vida dos indivíduos, pois todos eles imbricados fazem parte do cotidiano.

Nos terreiros e centro de umbanda mencionados, o enfermo restaura seu equilíbrio através da sua relação com seu orixá de cabeça e com Obaluaê, ambos trazem de volta a saúde e a cura das disfunções fisiológicas e emocionais. Percebi ainda a interação constante entre o fiel, a comunidade e esta divindade.

2.4 Outras divindades

Como citei anteriormente, nos terreiro e centro de umbanda onde realizei a pesquisa etnográfica, outras divindades participam no restabelecimento da saúde, física, espiritual, mental e material. Oxalá e Ossaim são os orixás mencionados nas três casas de culto, mas no terreiro *Ilê Oyá Togun Maxe* e na *Casa do Amigo Pai Oxoce*, outras entidades participam desta tarefa em prol do bem estar dos filhos destas casas.

Percebi, principalmente no terreiro *Ilê Obá Aganjú Okoloyá*, a influência de Oxalá, deus da criação de todas os seres, no restabelecimento da saúde. O ritual do *arroz de*

Orixalá é realizado para estabelecer o vínculo com essa divindade e, conseqüentemente, auxiliar no tratamento e melhora do enfermo em todos os sentidos (espiritualmente, trabalho...).

Segundo Augras (1983), enquanto Exu é o princípio da transformação, Oxalá representa a origem, a criação. Deus de todos os começos e realizações, ele e Iemanjá, o casal divino, são responsáveis pela geração de todas as criaturas que povoam o mundo. Ramos (2001: 41) acrescenta: “Orixalá ou Oxalá simboliza as energias produtivas da natureza”. Nas casas de culto onde pesquisei, Oxalá é considerado e reverenciado como o grande pai, como o grande criador. Este fragmento de mito associa-o à geração da vida na Terra:

Num tempo em que o mundo era apenas imaginação de Olodumare,
só existia o infinito firmamento e abaixo dele a imensidão do mar.
Olorum-Olodumare encarregou Obatalá,
o Senhor do Pano Branco, de criar o mundo.
Olodumare deu outra dádiva a Obatalá:
a criação de todos os seres vivos que habitariam a Terra.
E assim Obatalá criou todos os seres vivos
e criou o homem e criou a mulher.
Obatalá modelou em barro os seres humanos
e o sopro de Olodumare os animou.
O mundo agora se completara.
E todos louvaram Obatalá (PRANDI, 2000: 503 – 506).

O deus da brancura, conhecido pelos nomes: Oxalá, Orixalá, Obatalá, Oxalufã e Oxaguiã³⁸, simboliza a pureza. Este orixá também está ligado à vida e à morte, afinal é esta divindade quem cria o Aiyê, a Terra, e faz surgir a morte, Icu, para os homens. Talvez por este motivo, por estar associada à morte, esta divindade se liga ao complexo saúde-doença. Se é Obatalá quem diz a hora certa da morte de cada indivíduo, as obrigações a este orixá podem ser um meio de adiá-la, assim como um modo de vencer a limitação da vida terrena.

³⁸ Estes últimos são qualidades de Oxalá, sendo Oxaguiã o orixá mais novo, e Oxalufã o Oxalá mais velho. Outros nomes ainda são encontrados na literatura e nas narrativas míticas, entretanto, no meu campo de pesquisa estas denominações foram as mais freqüentes.

No entanto, essa consideração não foi relatada em nenhum dos terreiros e centro pesquisados. Esta narrativa mítica mostra a associação entre Orixalá e a criação de Icu, a morte:

Quando o mundo foi criado,
coube a Obatalá a criação do homem.
O homem foi criado e povoou a Terra.
Cada natureza da Terra, cada mistério e segredo,
foi tudo governado pelos orixás.
Com atenção e oferendas aos orixás,
tudo o homem conquistava.
Mas os seres humanos começaram a se imaginar
com os poderes que eram próprios orixás.
Os homens deixaram de alimentar as divindades.
Os homens, imortais que eram,
pensavam em si mesmos como deuses.
Não precisavam de outros deuses.
Cansado dos desmandos dos humanos,
a quem criara na origem do mundo,
Obatalá decidiu viver com os orixás no espaço sagrado
Que fica entre o Aiê, a Terra, e o Orum, o Céu.
E Obatalá decidiu que os homens deveriam morrer;
cada um num certo tempo, numa certa hora.
Então Obatalá criou Icu, a Morte (PRANDI, 2001: 506 – 507).

Vale salientar que não encontrei na bibliografia a que tive acesso, nem em relatos nos terreiros e no centro de umbanda, algum mito que relacione diretamente Oxalá às práticas de cura, entretanto, conforme o sincretismo religioso Oxalá é Jesus Cristo, o filho e o próprio deus ao mesmo tempo. Segunda a narrativa bíblica, são atribuídos à Jesus alguns milagres de cura, portanto, esta também pode ser outra associação entre Oxalá e o poder de curar os enfermos.

Observei que na vida cotidiana destas casas, principalmente no terreiro *Ilê Obá Aganjú Okoloyá*, este orixá está ligado ao restabelecimento da saúde. A *yiákekerê* deste terreiro, Maria Helena, explica: “Orixalá está em tudo. Seu poder está em tudo. A cura não é só a doença, mas também em relação ao trabalho, a harmonia espiritual”. Uma adepta desta casa relata:

Sempre que posso eu vou ao arroz. ultimamente não tá dando pra ir. mas quando eu vou, saio de lá com a sensação de renovação de forças. na verdade, eu nunca cheguei a ficar doente a ponto de oferecer arroz. mas vejo as pessoas que precisam se restabelecendo. Mas eu ofereço sim! Sempre que posso, e pra minha saúde. Eu ofereço pra manter a minha saúde.

Outro orixá mencionado nas entrevistas como associado às questões que envolvem o processo saúde-doença é Ossain. Esta divindade é retratada como conhecedora do poder curativo das folhas. É seu poder resolver problemas e curar as pessoas.

Ossain recebera de Olodumaré o segredo das folhas.
Ele sabia que algumas delas traziam a calma ou o vigor.
Outras, a sorte, as glórias, as honras, ou, ainda,
a miséria, as doenças e os acidentes.
Os outros orixás não tinham poder sobre nenhuma planta.
Eles dependiam de Ossain para manter a saúde
ou para o sucesso de suas iniciativas (VERGER, 1997: 24).

Representando os mistérios da vida vegetal, Ossaim, Ossain, Ossanhe ou Ossanha, é descrito por Verger (2000: 227) como: “a entidade das folhas medicinais e litúrgicas. É o detentor do axé (força, poder, vitalidade), de que nem mesmo os deuses podem privar-se. Esse axé encontra-se em algumas folhas e em algumas ervas”.

Ossaim era o senhor das folhas, da ciência e das ervas,
o orixá que conhece o segredo da cura e o mistério da vida.
Todos os orixás recorriam a Ossaim
para curar qualquer moléstia, qualquer mal do corpo.
Todos dependiam de Ossaim na luta contra a doença.
Todos iam à casa de Ossaim oferecer seus sacrifícios.
Em troca Ossaim lhes dava preparados mágicos:
banhos, chás, infusões, pomadas,
abô, beberagens.
Curava as dores, as feridas, os sangramentos;
as disenterias, os inchaços e fraturas;
curava as pestes, febres, órgãos corrompidos;
limpava a pele purulenta e o sangue pisado;
livrava o corpo de todos os males (PRANDI, 2001: 153).

É possível identificar, através dos mitos, a ligação de Ossain com o poder curativo e a medicina, onde as folhas, que estão sob seu domínio, desempenham importante papel na liturgia e farmacologia para as religiões de matriz africana. Todavia, é justamente na

liturgia que pude observar a maior importância deste orixá nas casas em que realizei a pesquisa. Não que seu valor a respeito dos medicamentos e poder de cura através das plantas não seja exaltado, mas a união de Obaluaê à medicina me foi muito mais percebida que a de Ossain a este ofício.

Em relação ao seu valor litúrgico, observei no campo que são as folhas que servem para a ligação do axé da divindade aos seres humanos. A folha faz o religamento com a natureza, com os orixás, o que propicia o laço entre o fiel e as divindades. Como diz a música do *Afoxé Oyá Alaxé*: “Sem folha não tem orixá, divindade no axé”³⁹. Nos terreiros este mesmo fundamento se apresenta. A maior parte dos rituais, no *borí* (lavagem de cabeça, ritual de iniciação), por exemplo, as folhas de Ossain estão presentes. As suas ervas sagradas também propiciam o fortalecimento do axé, a força vital, além de propiciar a cura. Pai Silvío relatou a necessidade de pedir licença a Ossain antes de colher qualquer folha na mata. As folhas pertencem a este orixá, e este ritual de pedir permissão é imprescindível, inclusive porque sem ele compromete-se o ritual no qual as plantas seriam usadas. Maria Helena pondera: “Se os búzios indicam o arroz de Oxalá você precisa, antes de oferecer, tomar um banho purificador com as ervas do orixá, que é [as ervas] do domínio de Ossain”.

Mesmo percebendo a influência de outras entidades, que não só os orixás, para a explicação etiológica da doença e sua cura, nesta pesquisa me deterei aos primeiros, especificamente às divindades Exu e Obaluaê. O primeiro por se tratar do orixá mais próximo dos seres humanos, o que estabelece a comunicação entre os próprios deuses e entre estes deuses e os homens, o princípio da transformação e movimento, também ligado aos processos terapêuticos; o segundo por ser o orixá que tem sob seu domínio as pestes (doenças), a cura e a morte.

³⁹ *Sem Folha Não tem Orixá* (Maria Helena Sampaio / Fábio Gomes) – repertório do Afoxé Oyá Alaxé.

3. O PODER DA VOZ E DA FALA

As noções de voz e fala no cotidiano dos terreiros, e fora deles, estão intimamente ligadas: não há uma separação no entendimento destes dois conceitos. Entretanto, para a Fonoaudiologia há uma sutil distinção entre estes dois conceitos. Vale esclarecer que não é minha intenção fazer uma explanação pormenorizada de anatomo-fisiologia, porém considero interessante tecer breves comentários a respeito dos mesmos.

A voz é originada pelo fluxo de ar, advindo dos pulmões, que passa pelas pregas vocais (localizadas na laringe) fazendo-as vibrar, produzindo o som. A laringe é o órgão propriamente emissor do som, no entanto, precisa da cooperação, coordenação e inter-relação dos pulmões, traquéia, faringe, cavidade oral, lábios, cavidade nasal e sistema nervoso central para que haja a produção vocal.

A fala, por sua vez, é a seqüência coordenada de contrações da musculatura dos órgãos fono-articulatórios (músculos da respiração, laringe, faringe, palato, língua e lábios), controlada pelo sistema nervoso central. A articulação consiste nas contrações destes órgãos, havendo a interrupção e alteração do som. Ao se falar, o ar expirado em seqüências regulares proporciona a emissão de palavras. Conforme Mello (2000: 31): “a fala consiste numa relação simbólica entre todos os elementos de nossa experiência e apenas alguns sons da voz humana”. Segundo esta autora, a fala traduz a subjetividade. Nos terreiro e no centro de umbanda a voz e fala aparecem unidas, no sentido de propagar o que se pensa, o que se diz. Estes conceitos estão imbricados como forma de expressão, como a maneira de expressar o diálogo, como meio de comunicação. Mãe celeste comenta: “acho que pra todo ser humano o verbo é muito importante. Pra gente o diálogo é muito importante. A voz é uma benção de deus”.

A Fonoaudiologia explica os problemas da voz e da fala apenas no âmbito de um biologismo cartesiano, priorizando as práticas de cura cientificamente experienciadas nos padrões lógico-rationais, analisando as alterações vocais e as alterações na fala como qualquer tipo de problema que atrapalhe o bom funcionamento deste sistema.

Mas, como podemos deixar de levar em conta o imbricamento dos fatores culturais e naturais que podem influenciar em padrões distintos de voz e fala? E a própria subjetividade, retratada por alguns autores fonoaudiólogos? O emocional, as características da personalidade, relações sociais, afetivas e com o transcendente, também não são mecanismos de alteração para padrões de voz e fala? E, finalmente, existiria um padrão normal que servisse de parâmetro para indicar estas alterações englobando todas as culturas, crenças e visões de mundo?

Há conceitos rígidos utilizados na Fonoaudiologia que estabelecem o que seria indicado como um bom modelo de voz e fala. Conseqüentemente, tais conceitos acabam por universalizar e idealizar esse padrão, desconsiderando a inclusão dos diversos fatores culturais.

Seguindo uma linha biologista, a Fonoaudiologia classifica algumas alterações da voz e da fala como patologias. Para efeito didático, adotei tal classificação como referencial, considerando-as como categorias para estabelecer o meu diálogo com os adeptos das religiões de matriz africana. Vale salientar que durante as entrevistas não fiz uso dos nomes científicos para melhor entendimento dos meus interlocutores, afinal não são expressões usadas no cotidiano. Sendo assim, vamos a elas.

A disfonia, também chamada de rouquidão, é definida como alteração nas características da voz, de caráter passageiro ou permanente, percebidas pelo próprio indivíduo e pela rede social que o cerca. Boone & McFarlane dividem os distúrbios vocais em duas categorias etiológicas: funcionais e orgânicas.

Os distúrbios funcionais da voz são, habitualmente, ocasionados pelo uso incorreto de mecanismos da voz. Os problemas vocais orgânicos relacionam-se a alguma anomalia física na estrutura ou no funcionamento em diversas regiões do trato vocal (BOONE & McFARLANE, 1994: 61).

Herrero & Velasco (1997) apontam causas múltiplas para as disfonias. São elas: desorganização no mecanismo fonador, que pode levar à alteração na dinâmica vocal; causas orgânicas, como alteração da audição, distúrbios endócrinos, causas neurológicas ou problemas nos órgãos da fala, além de problemas psicológicos.

A base do distúrbio consiste na instauração de um círculo vicioso, gerado a partir de alguns fatores desencadeadores⁴⁰ e outros favorecedores⁴¹, que incidem sobre um elemento do aparelho fonador (HERRERO & VELASCO, 1997: 92).

Outra disfunção, agora de fala, que me propus observar no contexto dos terreiros e do centro de umbanda foi a disfemia, ou gagueira. Caracterizada pela Fonoaudiologia como sendo uma alteração na fala caracterizada pela interrupção brusca da expressão verbal. Sangorrín (1994) acrescenta que sua etiologia é ainda hoje pouco conhecida, sendo atribuídos a ela múltiplos fatores. Atualmente, se aceita uma abordagem integral do problema, que relaciona fatores somáticos, de caráter hereditário, e fatores psicológicos, que respondem pela persistência e complicação do distúrbio.

Por fim, a dislalia é caracterizada pela presença de erros na articulação dos sons da fala, sem estar associada a problemas neurológicos. Estes erros podem ser de substituição, omissão ou distorção dos fonemas. Em resumo, a dislalia é a troca de letras (fonemas) no ato da fala.

Mesmo estes autores considerando que uma multicausalidade nas alterações na voz e na fala possam ser identificadas, estas disfunções são envolvidas por um mecanismo mais

⁴⁰ São fatores desencadeadores: patologia otorrinolaringológica, fatores psicológicos, enfermidades sistêmicas, tosse...

⁴¹ Fatores favorecedores: utilizar a voz profissionalmente (falar ou cantar), características psicológicas individuais, tabagismo, álcool, exposição a ruído, exposição a substâncias tóxicas, ar condicionado...

complexo, que não só o orgânico, fenômeno observado durante minha experiência enquanto fonoaudióloga e no decorrer desta pesquisa.

No contexto das casas de culto onde desenvolvi o trabalho, zeladores de santo e fiéis, consideram que os problemas de fala, já mencionados anteriormente e sobre os quais a princípio gostaria de me debruçar, não são tão relevantes para essas comunidades. A gagueira (ou disfemia) e os distúrbios articulatorios (dislalia) não são percebidos como doença, nem estão ligados aos orixás. São, antes de tudo, um traço individual, uma característica pessoal, por não atrapalharem de maneira contundente a comunicação com os demais membros da comunidade, nem com os próprios orixás.

Desta maneira, o que a Fonoaudiologia caracteriza como patológico, como disfunção, dentro da dinâmica dos terreiros é percebido como uma manifestação da personalidade. Segundo o relato de uma adepta: “não é doença. É voz “mal colocada”, mal uso de voz, muito uso de voz!”. É importante comentar que estas alterações na fala (gagueira e distúrbio articulatorio) são percebidas por esse grupo, contudo, não despertam a necessidade de intervenção divina para sua cura. O que não deixa de ser compreensível, se o grupo não identifica as alterações de voz e fala como uma doença, por que existiria uma terapia de cura dentro do terreiro? E por que procurar ajuda na biomedicina, no caso a Fonoaudiologia?

Durante as entrevistas e conversas informais os sacerdotes dos terreiros de candomblé relataram alguns casos de conhecidos e familiares que possuíam algum problema na fala, principalmente a gagueira. Mas, o fato de perceber que estes problemas existem não significa que, necessariamente, se recorra às consultas e sabedoria do terreiro ou ao fonoaudiólogo para tratá-los. Ao contrário, os sacerdotes e adeptos entrevistados não mencionaram nenhuma situação em que fiéis ou clientes procurassem os serviços das casas para este tipo de tratamento. “Eu sou da época em que gagueira se curava com colher de

pau na cabeça! Menino era gago? Levava colher de pau na cabeça! Num instante se consertava!” (Relato de um fiel do candomblé).

No terreiro, a fala é importante, os seus distúrbios nem tanto! Quanto a isso, Mãe Amara comenta:

Eu tenho um filho que era gago! Minha mãe também era gaga, e ela piorava quando ficava nervosa. Mas, hoje mais não [o filho]! [Vocês usaram a sabedoria do terreiro ?] Não! A gente consertava ele, corrigia! Ele parou! Mas minha mãe sempre foi gaga!

Apresentando um ponto de vista um pouco diferente dos fiéis do candomblé, os entrevistados do centro de umbanda *Casa do Amigo Pai Oxoce* consideram que as alterações como gagueira ou distúrbio articulatório podem se dar por interferência de espíritos obsessores., entretanto, também podem ser característica individual. Pai Júlio relata: “Qualquer problema que envolva o ser humano pode ser ocasionado por um espírito obsessor, um ‘encosto’, inclusive a gagueira e a rouquidão. Mas pode ser também alguma característica da própria pessoa”.

O ponto de interseção entre os terreiros de candomblé e centro de umbanda está no entendimento e percepção dos distúrbios vocais. A rouquidão (disfonia) e a perda total da voz (afonia), efetivamente são as preocupações entre as pessoas ligadas direta ou indiretamente aos cultos afro-brasileiros. “Todo Pai e Mãe de santo são roucos! Por que uma coisa é responder uma toada, com sua voz junto com as outras, e o Pai de santo tem que ser ouvido! Tem que falar alto pra um salão cheio!” (Relato de Pai Sílvio).

No cotidiano do terreiro não há uma relação entre os orixás e as alterações da voz e fala como punição, nem de alguma divindade ligada diretamente à proteção da garganta, da voz e da fala. Para os adeptos e sacerdotes os orixás não são responsáveis pelo

aparecimento da gagueira⁴² ou rouquidão como castigo por alguma falta do filho. Um adepto, ao se referir à sua disfonia, expõe:

Eu tenho esse problema de rouquidão, mas não é meu santo que mandou! Ele não é responsável por isso. Eu acredito que o santo não quer meu mal. Isso que eu tenho é uma coisa minha. Quando eu falo demais, canto muito.

É partindo do entendimento dos terreiros e centro de umbanda com relação às alterações de voz e de fala, onde este grupo não reconhece nestas referidas alterações uma doença propriamente dita, que venho refletir sobre o papel da Fonoaudiologia e sua visão reducionista.

Para uma melhor ilustração do distanciamento dos saberes do terreiro e a biomedicina, cito o fato seguinte: no dia 22 de outubro de 2006, dia Internacional de Atenção à Gagueira, foi realizada a campanha “Gagueira não tem graça, tem tratamento”, apoiada pelo Conselho Regional de Fonoaudiologia, com “o principal objetivo de orientar a população quanto à **necessidade de tratamento** para o problema”⁴³. Era ainda intenção deste evento promover a “democratização do conhecimento acerca do problema, bem como a conscientização de que a **gagueira é um distúrbio sério da fala** para o qual há tratamentos”. Este tipo de discurso reitera o afastamento da ciência com o saber popular, visto que, de acordo com minha pesquisa a gagueira não é considerada doença por parte dos adeptos, pois não interfere nas atividades diárias, sendo compreendida como uma característica peculiar do indivíduo. Considero então que, mesmo tendo uma proposta de democratização do conhecimento, este processo é realizado como forma de imposição da verdade científica.

Contudo, como mencionei anteriormente, observei nos terreiros e centro de umbanda, uma preocupação com a voz, o som elementar, e a fala, esse som articulado, nas

⁴² Referi-me apenas à gagueira por ser a alteração da fala mais mencionada pelos entrevistados.

⁴³ Atenção a Gagueira movimenta a 4ª Região – Fono4 (Jornal do Conselho Regional de Fonoaudiologia).

questões cotidianas e sagradas das religiões afro-brasileiras. A própria tradição oral dessas religiões demonstra a importância desse mecanismo de comunicação. As histórias, ensinamentos e práticas, passados de geração em geração, são exemplos da importância das expressões vocais e faladas para este grupo. Na *Casa do Amigo Pai Oxoce*, os médiuns, incorporados, falam mensagens à assistência usando o microfone, nos terreiros de tradição nagô e Ketu os orixás falam depois de ingerir o Axé-de-fala⁴⁴. Não esquecendo as toadas: através do canto, que também é voz, se louva e cumprimenta os orixás.

Outro ponto fundamental para o candomblé e para a umbanda diz respeito à fala dos orixás. Toda prática nestes centros obedece às suas falas, através dos mitos, jogo-de-búzios e nas ocasiões em que eles próprios – os orixás - estão incorporados. São elas, as divindades, que determinam o que se deve fazer e quais procedimentos devem ser tomados, em todas as esferas da vida do indivíduo, inclusive quando estes estão acometidos por alguma enfermidade, assim como interferem nas atividades cotidianas do terreiro.

De fato, qualquer terapia se realiza a partir da consulta aos orixás, o que é ressaltado por vários autores⁴⁵ e observado por mim durante a pesquisa de campo. O processo terapêutico não se baseia em impressões aleatórias. “Toda prática obedece a um rigor pautado na fala dos orixás. São eles que determinam o que fazer e orientam todos os procedimentos (PÓVOAS, 2006: 218)”.

São os orixás que revelam, através do jogo de búzios, a história do consulente (enfermo), as possíveis causas da enfermidade, os segredos e o que é necessário ser feito para que o indivíduo se liberte do mal que o aflige. Também é através do oráculo, que se recebe instrução quanto ao uso de folhas, remédios, banhos e obrigações, importantes e imprescindíveis para o restabelecimento do doente.

⁴⁴ Ver p. 65.

⁴⁵ Augras (1983); Póvoas (2006); Caprara (2006); entre outros.

Os procedimentos ditados no jogo de búzios estão relacionados a interditos e restrições temporárias, partindo-se do princípio de que tudo o que se faz no aiê (terra) reflete-se no equilíbrio do corpo e do espírito. Afinal, todos (orixás e homens; orun e aiê) estão interligados.

Tomando por paradigma o orixá a quem pertence a cabeça do consulente, o pai ou mãe de santo constrói a fala humana que destrincha os meandros da personalidade de quem está se consultando, pois assim se explicarão suas tendências, preferências, escolhas, desvãos (PÓVOAS, 206: 231).

Ainda em relação ao jogo de búzios, Rita Segato (2005: 110) o aponta como um canal de comunicação entre os zeladores de santo seus filhos ou clientes.

ele legitima todas as decisões tomadas sob a sua orientação, pois elas são consideradas como se originando na vontade dos santos e tendo seu endosso. Utilizando-o, sacerdote e sacerdotisas exercem seu papel de intermediários entre os seres humanos e as divindades.

Outro ritual que demonstra o valor da palavra falada para os candomblés nagô e ketu é a cerimônia do “Axé-de-fala”. Preparado com as folhas e outros elementos sagrados, este ritual, segundo Mãe Amara, é de grande força e importância, pois permite que os orixás revelem seus nomes e toadas em português. Facilitando, desta forma, uma comunicação direta das divindades com os fiéis e sacerdotes durante o culto.

Definido como “o modo alternativo de obter o nome do santo quando ele desce em possessão (SEGATO, 2005: 88)”, a bebida Axé-de-fala, ingerida pelo adepto durante a cerimônia de iniciação, proporcionará ao orixá o poder de comunicação por meio da palavra falada. O santo, através do adepto, bebe o Axé-de-fala, para dar seu nome e sua toada específica.

Gisèle Cossard (2004: 134) comenta que é através da iaô que o orixá, na ocasião do transe, desce entre os humanos e volta a Terra. É através dela que:

são transmitidas as mensagens que o orixá destina aos humanos, tanto a ela quanto às pessoas à sua volta. pouco a pouco, o orixá adquire o hábito

de falar e com o tempo e a experiência desenvolvem-se os signos de um saber pessoal: dupla visão, profecia, língua secreta, conhecimento de plantas, remédios etc.

No Centro de umbanda Pai Oxoce, pude verificar uma variação do significado do Axé-de-fala. Conforme Mãe Celeste, o Axé-de-fala dar-se quando os médiuns que incorporam os orixás estão em “estágio avançado de desenvolvimento espiritual”. Para ela: “o Axé-de-fala acontece quando o médiun já teve várias rodas existenciais, estando num grau onde os orixás e os espíritos da jurema já falam, já vem preparados”. Neste caso, não há ingestão da bebida sagrada, como no candomblé de tradição nagô. Aqui, o poder de fala dos orixás depende muito mais do médiun que o recebe do que do próprio santo.

Já na tradição jeje, não há a cerimônia do Axé-de-Fala. Segundo Pai Sílvio os orixás só se comunicam com os humanos através do oráculo:

o nosso orixá não fala, os santos nagôs falam e pra isso eles recebem, pra poderem falar nesse salão, eles recebem o Axé de Fala. Nossos santos não falam pra não escutar da boca da pessoa uma resposta que seja negativa. Vá que o orixá diga alguma coisa que você não concorde, você vai e dá uma resposta agressiva. Então o nosso santo ele não fala, ele se comunica através dos búzios. Toda vez que você quer saber alguma coisa você vai e pergunta aos oráculos, pergunta a Ifá, procura saber qual é a satisfação ou insatisfação do orixá e Ifá é quem vai abrir o espaço pra aquele orixá, em determinada queda, fale e dirija o filho àquela determinação.

Além do Axé de Fala, o *Afoxé* também é expressão do poder da palavra. Em iorubá *Afoxé* significa palavra de comando. Fábio Gomes, vice-presidente do *Afoxé Oyá Alaxé* e *ogã n'ilú* do terreiro *Ilê Obá Aganjú Okoloyá* explica:

Afoxé é uma prática religiosa. Significa o poder da palavra, palavra de força. Em nossa tradição [nagô] é um ritual religioso, que concede força. Os mestres de maracatus utilizavam do Afoxé para conduzir os cortejos pelas ruas e em competições carnavalescas para se fortalecerem diante de outro maracatu.

Fábio Gomes complementa: “o afoxé não é banda musical, é uma entidade viva, regida por uma natureza divina composta por pessoas e pela tradição religiosa, festiva e de amor dos Orixás”.

Síkírù Sàlámi King (1991: 138) define *Afoxé* como recurso mágico que concede o poder de comando através da fala, a ponto de uma ordem verbal não ser desobedecida. Ele afirma que esta mesma força através da palavra pode ser aplicada nas orações. No entanto, este autor aponta distorções deste termo:

No dicionário da Língua Portuguesa, de Aurélio Buarque de Holanda, encontramos o seguinte: cortejo carnavalesco de negros que cantam canções de candomblé em nagô ou iorubá. Candomblé de qualidade inferior.

Maria Helena, presidente do *Afoxé Oyá Alaxé*, comenta: “afoxé é o candomblé na rua, cantando e louvando seus orixás. Não é o candomblé de rua, pois nenhum ritual é realizado na rua, fora do terreiro. Além de fazer militância para o povo de santo e negro”. Dessa maneira, a militância contra a intolerância religiosa e a favor do negro adquire, através do afoxé, a força da palavra, principalmente porque atinge um público maior e diversificado durante as apresentações.

Ainda em relação a estas distorções, Ramos (2001) afirma, a partir de suas experiências nos candomblés da Bahia, que é nos Afoxés que os pais de santo brincam com ídolos, sendo considerado uma festa profana. Uma informante sua, mãe de santo, diz que as figuras de pau ou bonecas, não podem ser confundidas com o próprio orixá. O que acontece, para o autor, devido ao sincretismo católico.

Entretanto, não percebi durante a minha pesquisa, uma associação entre os *Afoxés* de Pernambuco e o catolicismo. Conforme Fábio Gomes: “na verdade, o Afoxé é uma manifestação que carrega consigo um valor religioso, porém, tornou-se profano, popular, por sair em cortejo durante os festejos carnavalescos”.

Quanto à questão dos “ídolos de pau”, como menciona Ramos, Fábio Gomes esclarece que não necessariamente os *Afoxés* têm a boneca como símbolo, assim como a calunga do maracatu. Eles podem ser representados pelas insígnias dos orixás.

Vale ressaltar que o *afoxé* é a força da palavra gerada através do canto e do som dos instrumentos percussivos (atabaques, *agogô*⁴⁶, *agbê*⁴⁷ e tantan). Os próprios atabaques têm voz! Muitas vezes são chamados “tambores falantes”⁴⁸, Fábio Gomes explica: “Ofó são os sons com poder de invocação. Podem ser humanos, instrumental, corporal. Os tambores são vozes também, cada atabaque tem sons grave, médio e agudo”.

O canto ou toada no candomblé é também uma importante forma de comunicação com os orixás, realizada através da fala e da voz, por isso, todas as cerimônias ritualísticas das religiões de matriz africana são acompanhadas pela música.

A partir destas considerações, quero mostrar que de fato, a voz e a fala possuem um papel fundamental dentro dos terreiros e centro de umbanda. Porém as alterações de fala, mais precisamente gagueira e distúrbios articulatórios, consideradas patologias pela Fonoaudiologia, não possuem relevância dentro deste contexto. Enquanto que as alterações de voz, disfonia ou rouquidão, são mais percebidas por fiéis e sacerdotes, mas ainda assim não são consideradas doenças.

⁴⁶ Conforme Cacciatore (1977: 39): “instrumento ritmador de metal. Faz parte da orquestra do candomblé (sendo também usado em conjuntos populares). Consta, geralmente, de duas campânulas de diferentes tamanhos (dando sons diferentes) em forma de cilindro achatado unidas por um arco em U. È batido com vareta de metal”.

⁴⁷ *Agbê*, cabaça ou *xequerê*: “é uma cabaça coberta com rede frouxa de fios de algodão, enfiados com búzios” (CACCIATORE, 1977: 265). Atualmente os búzios foram substituídos por contas de plástico.

⁴⁸ Ver Sàlami (1991).

4. ORIXÁS, MITOLOGIA E COMUNICAÇÃO: A VOZ DAS DIVINDADES, ZELADORES E FILHOS DE SANTO

Como mencionei anteriormente, não identifiquei orixás diretamente relacionados à proteção da garganta, da voz ou da fala. Todavia, a tradição afro-brasileira aponta a ligação de suas divindades à comunicação e às características vocais de seus filhos. Foram as narrativas míticas e o diálogo com os adeptos das casas de culto de matriz africana, onde realizei a pesquisa, minhas fontes para construir tais conexões.

O discurso positivista da sociedade ocidental desejando ser possuidor da única verdade, sempre adotou uma postura iconoclasta, desvalorizando o papel da imagem. Fundamentado numa lógica binária, com valores sedimentados em pólos opostos – o falso e o verdadeiro - este racionalismo associava a imagem ao erro e à falsidade.

A partir do momento em que as sociedades ocidentais adotam o positivismo como paradigma, unindo o empirismo ao racionalismo iconoclasta – legitimados pelo cientificismo e historicismo – o imaginário, o simbólico e a metáfora tornam-se completamente desvalorizados. Assim, o poeta e suas poesias, os doentes mentais e seus devaneios, os místicos e a arte são expurgados da ciência, considerada como verdade absoluta.

Embora, como nos chama a atenção Durand (2001), a desvalorização do imaginário tenha promovido um certo avanço tecnológico, corroborou com a construção do ideal “branco civilizado”, apartando este novo sujeito da demais culturas, consideradas “inferiores”, “pré-lógicas” e “primitivas”. Essa rejeição da imagem - “a louca da casa”, da natureza e de outras culturas que não a ocidental, legitimada pela razão, encontrou resistência, inclusive no próprio ocidente.

Entretanto, Durand (2001: 07) comenta que as civilizações não-ocidentais não apartam as ‘verdades’ construídas pela imagem daquelas fornecidas pelos sistemas da escrita.

Todas estas civilizações não-ocidentais, em vez de fundamentarem seus princípios de realidade numa verdade única, num único processo de dedução da verdade, num modelo único do Absoluto sem rosto e por vezes inominável, estabeleceram seu universo mental, individual e social em fundamentos pluralistas, portanto, diferenciados.

Para melhor entender essa junção entre os mitos dos orixás e o comportamento vocal de seus filhos, me filio às noções do Imaginário de Durand. Como nos diz Danielle Rocha Pitta: “o ser humano, assim constituído, atribui significados que vão além da funcionalidade dos atos ou objetos. E dar significado implica entrar no plano do simbólico (ROCHA PITTA, 2005: 13)”.

Ainda conforme esta autora, o mito se constitui como um relato fundante, apresentado como narrativa, como história. A partir de sua dimensão pedagógica, as narrativas míticas fornecem modelos de comportamento, permitindo a construção individual e coletiva de identidade.

Também me apoio na noção do Trajeto Antropológico, definido por Durand (2001: 41) como: “a incessante troca que existe ao nível do imaginário entre as pulsões subjetivas e assimiladoras e as intimações objetivas que emanam do meio cósmico e social”. Em outras palavras, a forma própria de cada cultura, que no caso é a afro-brasileira, institui a relação entre a sua subjetividade e o meio no qual está inserido. Estas duas noções dão sustentação à análise dos mitos e sua ligação com os fenômenos de saúde, com as alterações e características vocais dos filhos de santo.

Comentam, Barros & Teixeira (2004:116), a respeito do mito:

Os mitos e ritos dramatizados nos diferentes rituais criam possibilidades de reinterações em domínios diferenciados da existência daqueles que

participam do culto aos orixás, em cujos corpos incidem inscrições ou ‘marcas’ das divindades que delimitam identidades.

Partindo destas considerações, me propus a pensar como a mitologia afro-brasileira influencia as características da voz dos filhos de santo e as alterações da mesma. Afinal, como já comentado, são as alterações vocais (disfonias) as mais percebidas e levadas em consideração por parte dos fiéis destes cultos.

Porém, primeiramente mostro a ligação de algumas divindades com a comunicação. Comunicação esta mediada pela fala, a palavra articulada, e voz, o som fundamental.

Exu, além de princípio de transformação e dinamismo, também é considerado o orixá da comunicação. É ele quem faz a ligação entre os humanos e os orixás, é o mensageiro. Senhor das redes de comunicação, é capaz de atá-las e desatá-las. Arno Vogel, Marco Antônio Mello & José Flávio de Barros (2005: 16 - 17) comentam:

Coube a Exu a restauração do sacrifício e, com ela, tanto os deuses quanto os homens se tornaram seus devedores. Os primeiros porque voltaram a ter comida e bebida com fartura. Os últimos porque, através do oráculo, puderam conhecer o futuro e a vontade dos orixás. Graças a isso, tiveram não só motivo, como também os meios para se comunicarem com as divindades.

Conta um mito que Exu andava em busca de soluções para resolver problemas que atingiam homens e orixás. Para tal feito, era preciso ouvir histórias que relatassem episódios vividos por todas as criaturas. Lutas, vitórias, sofrimentos, sucessos, resignações, saúde, doença, morte... “Todas as narrativas eram importantes nessa empreitada. E foi assim, depois dessa missão, que o orixá mensageiro teve diante de si todo o conhecimento necessário para o desvendamento dos mistérios sobre a origem e o governo do mundo dos homens e da natureza, sobre o desenrolar do destino dos homens, mulheres e crianças e sobre os caminhos de cada um (PRANDI, 2001: 17)”.

Por suas funções de emissário e protetor dos caminhos e encruzilhadas, Exu está associado ao mercado, local propício para trocas, diálogos e passagens.

Dinheiro e mercadorias; narrativas, informações e cumprimentos têm em comum o fato de serem coisas trocadas. São regidas pelo princípio que governa todas as formas da troca. E porque a troca é movimento e movimento implica transitividade, todas elas são subordinadas a Exu, o grande princípio dinâmico na cosmovisão do candomblé. (VOGEL, MELLO, BARROS, 2005: 07).

Este orixá tem sob seu domínio a transmissão do conhecimento, que se dá através da fala, por serem principalmente de tradição oral as religiões de matriz africana. Augras (1983) comenta: “se os antigos podem falar, revelando os mistérios do rito, é graças a Exu, que transmite a força sagrada das palavras. Exu é o princípio que possibilita transportar e distribuir o axé (AUGRAS, 1983: 99)”.

Esta autora faz alusão a Exu como o propiciador da ‘abertura da fala’, cerimônia realizada por ocasião da iniciação. Este orixá dá permissão ao santo de cabeça do iniciado se manifestar no ‘dia do nome’. Mãe Amara confirma: “Dentro do orixá [candomblé] Exu está em tudo! Ele é tão importante que come primeiro, e se ele não comer nenhum orixá recebe!”.

Muitos são os mitos que fazem a conexão de Exu à boca e à fala. É definido como o deus de todas as aberturas (abre caminhos), dos orifícios do corpo e das portas das casas. “Quando Elegbara engoliu e restituiu tudo, mostrou que é a boca que organiza o mundo através da fala. É a palavra proferida que recria o mundo, percebido (engolido) e devolvido com significado próprio (AUGRAS, 1983: 99)”.

Um dia Orunmilá foi procurar Oxalá
e pediu que lhe desse um filho,
pois ele e sua mulher desejavam muito ter um.
Chegando ao palácio de Oxalá,
Orunmilá encontrou Exu Iangui.
Exu estava sentado à esquerda da porta de entrada.
‘É este o meu filho?’, perguntou Orunmilá.
‘Ainda não é tempo da chegada de um filho’, respondeu Oxalá.
Orunmilá insistiu junto a Oxalá sobre

quem era o menino sentado à porta
e se poderia levá-lo como filho.
Oxalá garantiu-lhe que não era o filho ideal,
mas Orunmilá tanto insistiu que obteve a graça do velho.
Tempos depois nasceu Elegbara, filho de Orunmilá.
Para espanto de todos, nasceu falando
e comendo tudo o que estava diante de si.
Sua fome era insaciável,
tudo que pedia, a mãe lhe dava,
tudo o que lhe dava a mãe, ele comia.
Já não tendo como saciar a medonha fome,
Elegbara acabou por devorar a própria mãe.
Ainda com fome, Exu tentou comer o pai.
Mas Orunmilá pegou da espada
e avançou sobre o filho para matá-lo.
Correndo de um espaço sagrado a outro,
terminaram por alcançar o último Orun.
Como não tinham saída, resolveram entrar em acordo.
Elegbara devolveu tudo que havia devorado,
inclusive a mãe.
E Iangui trabalharia para Orunmilá,
levando oferendas e mensagens enviadas pelos homens.
Em troca, em qualquer ritual,
Elegbara seria saudado sempre antes dos demais.
E sempre que um orixá recebe um sacrifício,
Elegbara teria o direito de comer primeiro (PRANDI, 2001: 73-75).

Os relatos míticos que evidenciam a ligação de Exu à boca, demonstram a importância desse “instrumento”, a oralidade, a fala, para a comunicação entre os próprios homens e entre estes homens e as forças da natureza, ou seja, os orixás. É a comunicação que permite a religião com o sagrado proporcionando a harmonia dos homens na Terra.

Outro domínio desta divindade diz respeito a relação sexual. Como o sexo é uma forma de comunicação, troca e multiplicação, Exu se encarrega desta atividade. Por isso, sua representação é o falo. Sobre esta associação, Pai Silvio esclarece:

[Exu] significa transformação. O elemento principal de sua representação é o pênis. Na natureza a gente pode comparar Exu na hora do ato, da relação, Exu toma conta daquilo ali. O espermatozóide vai lá e fecunda a mulher, aquela transformação que se dá no óvulo e o espermatozóide pertence a Exu.

Orunmilá ou Ifá é outra divindade associada à comunicação. Em alguns mitos Orunmilá e Ifá são a mesma divindade, em outros Ifá aparece como filho de Orunmilá. Porém, em ambos os casos, estão sempre associados e vinculados ao jogo oracular.

Verger (2000: 579) afirma que Ifá, entre os iorubás, não é propriamente um orixá, e sim porta-voz de Orunmilá e das outras divindades:

Em caso de dúvida, Ifá é consultado pelas pessoas que precisam tomar uma decisão, que querem saber da oportunidade de realizar uma viagem, contratar um casamento, fechar uma venda ou uma compra importante ou, então, por aqueles que procuram determinar as razões de uma doença ou saber se há sacrifícios ou oferendas a fazer a uma divindade.

Juntamente com Ifá, Exu desempenha importante papel no oráculo. Por isso, há associação desses dois orixás em diversas narrativas míticas, legitimando a fala de Exu através do jogo oracular. Esta agregação pode ser compreendida nos terreiros pelo fato de existir a compreensão de que nada se faz sem Exu. Portanto, esta divindade também se encontra presente no jogo oracular, a forma de comunicação entre os humanos e os orixás, comunicação esta que é domínio deste último.

Em épocas remotas os deuses passaram fome.
Às vezes, por longos períodos,
eles não recebiam bastante comida
de seus filhos que viviam na Terra.
Um dia Exu pegou a estrada e foi em busca de solução.
Exu retomou o seu caminho e foi procurar Orugã.
Orugã lhe disse:
'Eu sei por que vieste.
Os dezesseis deuses têm fome.
É preciso dar aos homens
alguma coisa que eles gostem,
alguma coisa que os satisfaça.
Eu conheço algo que pode fazer isso.
É uma grande coisa que é feita com dezesseis caroços de dendê.
Arranja os cocos da palmeira e entenda seu significado.
Assim poderás reconquistar os homens'.
Exu foi ao local onde havia palmeiras
e conseguiu ganhar dos macacos dezesseis cocos.
Exu pensou e pensou, mas não atinava
no que fazer com eles.
Os macacos então lhe disseram:
'Exu, não sabes o que fazer
com os dezesseis cocos de palmeira?

Deves ir a dezesseis lugares para saber o que significam
esses cocos de palmeira.
Em cada um desses lugares recolherás dezesseis *odus*
Recolherás dezesseis histórias, dezesseis oráculos.
Cada história tem a sua sabedoria,
conselhos que podem ajudar os homens.
Ensina aos homens o que terás aprendido
e os homens irão cuidar de Exu de novo'.
Os deuses, então, ensinaram o novo saber
aos seus descendentes, os homens.
Os homens puderam saber todos os dias
os desígnios dos deuses e os acontecimentos do porvir.
Eles aprenderam a fazer sacrifícios aos orixás
para afastar os males que os ameaçavam.
Os orixás estavam satisfeitos e felizes.
Foi assim que Exu trouxe aos homens o Ifá (PRANDI, 2001: 78-80).

Muito me chamou atenção a narrativa mítica a qual retrata Ifá como uma criança muda. Pensando neste orixá como uma divindade da comunicação, realizada através do oráculo, estabeleço uma correlação entre sua mudez e segredo do jogo, afinal, os homens só têm acesso ao conhecimento do seu futuro através dele, de Ifá.

Outra interpretação possível é a deste mito dar ênfase à importância da fala nos cultos aos orixás. No mito onde Ifá nasce incapaz de falar e passa a se comunicar após constantes agressões de seu pai, terminando por matá-lo, esta divindade deixa sua fala eternizada no jogo que leva seu nome. Assim, a fala, fundamental para as religiões afro-brasileiras e meio importante de comunicação, se encontra perpetuada. Segue a transcrição deste mito:

Na criação do mundo, o rei do universo decidiu criar Ifá.
Assim, nasceu um menino que foi chamado Aiedegum.
Aiedegum nasceu do feiticeiro Meto-Lonfim
e de Adje, sua primeira mulher.
Aiedegum, quando criança, não falava sequer uma palavra.
Já era adolescente quando o pai bateu nele com um bastão.
O menino, para surpresa geral, disse: 'Gbê-medji',
palavra que ninguém compreendia.
Dias depois, quando apanhou de novo,
o menino mudo disse: 'Ieku-meji'.
E assim, em diversas ocasiões, foram se completando
dezesseis palavras ditas por Aiedegum.
Então ele disse: 'Pai, se eu apanhar mais,
posso dizer muito mais que uma palavra'.

O pai bateu mais no menino.
E Aiedegum disse:
'Vou morrer, mas quero legar-lhe uma herança magnífica,
que há de servir à humanidade para sempre'.
Ele explicou que os dezesseis nomes
eram nomes de seus futuros filhos.
Que cada filho seu tinha um conhecimento.
Disse que deixaria uma palmeira
e que com o caroço de seus frutos
se faria seu jogo, o jogo de Ifá.
E assim se poderia consultar o jogo
para se predizer o futuro.
Assim nasceu o oráculo de Ifá (PRANDI, 2001: 447).

4.1 Voz e Fala Dos Humanos: Um Reflexo Dos Orixás

As religiões afro-brasileiras mostram uma conciliação do indivíduo com o transcendente através do próprio corpo do fiel, evidenciando a relação íntima do sujeito com o divino. Os laços existentes entre os indivíduos e seus orixás, segundo Segato (2005), sustentam-se na partilha dos traços da personalidade: os primeiros herdam características dos segundos, exteriorizadas durante a possessão.

Todavia, não é só durante a incorporação, ou metamorfose como explica Augras (1983), que os seres humanos manifestam as qualidades de seus santos de cabeça. “Acredita-se que os santos atribuídos à pessoa têm uma influência sobre o seu comportamento, impondo-se a sua personalidade e imbuindo-a com as suas próprias características comportamentais (SEGATO, 2005:48)”.

Esta autora ainda aponta que há transmissão das características corporais das divindades afro-brasileiras para seus filhos, como expressão do olhar e aparência física, além dos traços de personalidade. Isto é percebido no campo pelas falas: “Ela é mesmo

filha de Oxum, é tão vaidosa!”, “Todos os filhos de Iemanjá que eu conheço tem algum problema nas pernas”, “Pelo seu tipo você deve ser filha de Iansã”.

Claude Lépine (2004: 24) complementa, os deuses afro-brasileiros distinguem-se entre si pelo caráter a eles conferido, bem como seus filhos. “Elas [as divindades] se diferenciam uma das outras do ponto de vista do tipo morfológico, do comportamento sexual, da psicologia propriamente dita e da agressividade”.

Foi a partir dessas considerações que pude perceber a influência dos orixás na voz e fala dos seus filhos de santo, inclusive por haver uma associação entre a personalidade e as características vocais, já abordada em capítulo anterior.

Para a Fonoaudiologia há uma correlação entre as características de personalidade, as características físicas e as características vocais, e, para as religiões afro-brasileiras os filhos de santo herdam de seus orixás (de cabeça e juntó) as primeiras características citadas. Este ponto de congruência entre os dois saberes me possibilitou realizar as análises. Sendo assim, foi através da recorrência nos relatos míticos e dos dados colhidos nas entrevistas semi-estruturadas que tracei um possível perfil entre os filhos de santo e suas características de voz, associando-os com os orixás que os regem.

É necessário esclarecer que não encontrei um atrelamento entre todas as divindades do panteão afro-brasileiro, a voz e a fala dos seres humanos. Desta maneira, me detive a fazer um levantamento das associações entre os orixás, as suas narrativas míticas, as características vocais e as alterações na voz dos seus filhos mais recorrentes e percebidas pelo grupo (fiéis e zeladores de santo).

Boone & McFarlane (1994: 100-101) classificam a voz a partir dos seguintes parâmetros: altura (alta, média e baixa), intensidade (forte ou excessiva, média e fraca ou suave) e qualidade (clara, soprosa, áspera). Estes autores, numa visão positivista, dizem: “mesmo ouvintes leigos podem ser quase tão acurados quanto patologistas de fala ou

médicos ORL⁴⁹ em classificar distúrbios da voz”. Foi a partir destes parâmetros, que os adeptos das religiões afro-brasileiras reconheceram as características vocais dos filhos de santo, legitimados assim no universo dito científico.

Partindo destes esclarecimentos, sigo associação entre os orixás e as características vocais dos filhos de santo, herdadas de acordo com a personalidade das divindades. Os mitos que aparecem citados no texto foram utilizados como fontes de informação e associação com os depoimentos dos fiéis.

Respeitando a ordem, inicio com o segundo orixá a ser saudado, Ogum. Esta divindade é conhecida como deus do ferro, por isso é considerado patrono da tecnologia. De caráter guerreiro, violento, Augras (1983) diz que durante a incorporação vê-se a mesma violência no rosto de seus filhos. Maria Helena, do *Ilê Obá Aganjú Okoloyá*, comenta: “Ele [Ogum] não é mal, é porque ele é guerreiro”.

Segato (2005) relata que os filhos de Ogum possuem olhar fixo, direto, costumam ser sisudos, magros, evidenciando rigidez do corpo. Em relação à personalidade deste orixá, são transmitidas a seus filhos a determinação e a vontade de vencer. Segato (2005) complementa, os filhos de Ogum são autoritários, dominadores, anti-sociais, dados à solidão e podem ser grosseiros. Quando magoam, mesmo sem intenção, são incapazes de reconsiderar sua posição. O temperamento de Ogum, possivelmente herdado pelos seus filhos, é retratado no seguinte mito:

Conta-se que, tendo partido para guerra,
Ogum retornou a Irê depois de muito tempo.
Chegou num dia em que se realizava um ritual sagrado.
A cerimônia exigia a guarda total do silêncio.
Ninguém podia falar com ninguém.
Ninguém podia dirigir o olhar para ninguém.
Ogum sentia sede e fome, mas ninguém o atendia.
Ninguém o ouvia, ninguém falava com ele.
Ogum pensou que não havia sido reconhecido.
Ogum sentiu-se desprezado.

⁴⁹ Otorrinolaringologistas.

Depois de ter vencido a guerra,
sua cidade não o recebia.
Ele, o rei de Irê!
Não reconhecido por sua própria gente!
Humilhado e enfurecido, Ogum, espada em punho,
pôs-se a destruir a tudo e todos.
Cortou a cabeça de seus súditos.
Ogum lavou-se com sangue.
Ogum estava vingado.
Então a cerimônia religiosa terminou
e com ela a imposição de silêncio foi suspensa.
Imediatamente, o filho de Ogum,
acompanhado por um grupo de súditos,
ilustres homens salvos da matança,
veio à procura do pai.
Eles renderam as homenagens devidas ao rei
e ao grande guerreiro Ogum.
Saciaram sua fome e sede.
Vestiram Ogum com roupas novas,
cantaram e dançaram para ele.
Mas Ogum estava inconsolável.
Havia matado quase todos os habitantes da sua cidade.
Não se dera conta das regras de uma cerimônia
tão importante para todo o reino.
Ogum sentia que já não podia ser o rei.
E Ogum estava arrependido de sua intolerância,
envergonhado por tamanha precipitação (PRANDI, 2001: 89 – 90).

Como foi dito anteriormente, a personalidade influencia na voz, por isso, o gênio de Ogum, rude e impetuoso, é refletido nas características vocais de seus filhos. De acordo com os relatos colhidos, os filhos deste orixá se comunicam “num tom de imposição, num tom de ordem”, falam com maior rispidez e sua entonação⁵⁰ vocal é agressiva. Pai Silvio afirma: “Ogum não se deixa dominar! Eles [os filhos] falam, às vezes, como se estivessem brigando!”.

Outro orixá mencionado pelos entrevistados foi Nanã Buruku ou simplesmente Nanã. Conhecida como a mais antiga divindade das águas, apontada por muitos autores e pelos adeptos do candomblé e umbanda como a avó dos orixás. Verger (2000) se refere à Nana Buruku como uma entidade muito antiga. Enquanto dança, seus movimentos são como de um idoso, curvada para frente, com gestos suaves.

⁵⁰ Grau de abaixamento ou elevação da voz.

Refletindo as características de um orixá ancião, me foi relatado nos terreiros *Ilê Obá Aganjú Okoloyá*, *Ilê Oyá Togun Maxe* e no centro de umbanda *Casa do Amigo Pai Oxoce*, que os filhos de Nanã geralmente falam baixo, de maneira doce e meiga. Esta qualidade vocal é assinalada no seguinte relato mítico:

Chegando à casa de Nanã,
Oxalufã foi servido com ricos alimentos.
Mas o velho pediu-lhe que fizesse um suco de *igbins*, de caracóis.
Oxalufã, muito sábio, fez Nanã beber com ele o suco.
Nanã bebeu do *omi eró*, a água que acalma.
Assim Nanã foi se acalmando.
Cada dia que passava Nanã se afeiçoava mais a Oxalufã.
Pouco a pouco Nanã foi cedendo aos pedidos de Oxalá.
Nanã tinha se acalmado.
Mostrou de vez todo seu reino a Oxalufã.
Mostrou também como comandava os *eguns*.
Oxalá observou tudo.
Um dia, quando Nanã se ausentou de casa,
Oxalá vestiu-se de mulher e foi ter com os *eguns*
Com a voz mansa como a da velha,
Oxalá ordenou aos *eguns*, que dali em diante
eles atenderiam aos pedidos do homem que vivia na casa dela
(PRANDI, 2001: 198- 199).

Reproduzo parcialmente outra versão do mesmo mito descrito por Augras (1983:137), o qual também menciona características vocais deste orixá:

Uns dias depois, chamaram Nanã. Oxalá vestiu-se de mulher; é por isso que Oxalá usa saia comprida e *adê*. Ele foi bem devagarinho, bateu na parede, falou o que tinha que falar, aí os Eguns saíram. Ele falou com voz doce: ‘a partir de hoje, vocês têm que obedecer a ele’. Os Eguns foram embora, e ele foi para casa.

A próxima divindade do panteão afro-brasileiro que estabelece a ligação de suas características míticas e a influência delas na voz de seus filhos é Oxalá. Já descrito em capítulo anterior, esta divindade é considerada um orixá velho, mesmo havendo a distinção entre Oxalufã (o velho) e Oxaguiã (o novo). Augras (1983) diz:

Quando Oxalá vem dançar no barracão dança curvado, a tal ponto que o corpo desenha um ângulo reto, as pernas estão dobradas, e parece que Oxalá velho mais tropeça do que dança. Quando se fala de Oxalá em

geral, é sempre de Oxalufã que se trata, o grande pai venerado (AUGRAS, 1983: 181).

Segato descreve Orixalá velho, Orixalufã, como um santo calmo, vagaroso e paciente, que reage de forma lenta. Seus filhos herdaram seu caráter calmo e pacífico; “os filhos de Orixalá são indiferentes, desanimados, não têm entusiasmo para nada, não se empolgam por nada, não têm vontade nem de falar (SEGATO, 2005: 185 – 186)”.

Descrevo fragmentos de três mitos que legitimam essas qualidades de Oxalá como uma divindade anciã. Um deles mostra a primazia de Oxalá e os outros dois descrevem sua aparência de idoso:

Num tempo em que o mundo era apenas imaginação de Olodumaré,
só existia o infinito firmamento e abaixo dele a imensidão do mar.
Olorum, o Senhor do Céu, e Olocum, a Dona dos Oceanos,
tinham a mesma idade e compartilhavam
os segredos do que já existia e ainda existiria.
Olorum e Olocum tiveram dois filhos:
Orixalá, o primogênito, também chamado Obatalá,
e Odudua, o mais novo (PRANDI, 2001: 503).

Orixalá vivia com Odé debaixo do pé de algodão.
Ode ia para a caça e levava Orixalá.
Orixalá ia para o peji e levava Ode.
Eles eram grandes companheiros.
Mas Odé reclamava sempre de Orixalá,
que era muito lento e andava devagar.
Estava muito velho o orixá do pano branco (Idem: 518).

Um dia Oxalufã, que vivia com seu filho Oxaguiã,
velho e curvado por sua idade avançada,
resolveu viajar a Oió em visita a Xangô, seu outro filho (Idem: 519).

Por ser um orixá idoso, Oxalá deixa como característica vocal em seus filhos, assim como Nanã, que também é um orixá ancião, entonação mais calma e baixa; falam pouco e de maneira mais lenta. Mãe Amara reitera: “os filhos de Orixalá são assim mesmo, falam baixo, calmo”.

Outras duas divindades apontadas pelos adeptos como as que imprimem em seus filhos maior alteração vocal, rouquidão e cansaço ao falar, são os orixás guerreiros Iansã e Xangô.

Iansã ou Oyá é descrita por Ramos (2001) como deusa dos ventos e tempestades. Para Augras (1983), Oyá, principal esposa de Xangô, compartilha o poder do fogo com este orixá. Possui dupla origem, de água (deusa do Rio Níger) e de fogo, o que a tornou símbolo da união de forças opostas. Conhecida como divindade guerreira, Oyá, acompanha Xangô em suas empreitadas.

Orunmilá lhe disse [a Xangô] que, para reconquistar sua terra,
iria depender de uma mulher.
Xangô pensou que Orunmilá falava de Oxum,
mas ela se negou a ajudá-lo,
dizendo que era de paz e não de guerra.
Assim, ele teve de buscar ajuda em Iansã
e ela foi com ele para a luta.
Iansã chegou às portas da cidade e ergueu a espada.
Tudo que havia ao redor foi sacudido
por relâmpagos, ventos e trovões.
O mundo parecia estar prestes a acabar.
Quando a tormenta cessou,
Xangô estava sentado em cima de um morro,
onde havia muitas ovelhas, carneiros e cabras,
e toda a gente dos malês estava prostrada à sua frente.
Enquanto Iansã vai à guerra por Xangô,
Oxum só se preocupa com faceirices e dengos
(PRANDI, 2001: 271 – 272).

Por ser um orixá imponente, guerreiro, Iansã difere dos outros orixás femininos por ter firmeza de caráter. Segato (2005: 204) a descreve como santo extremamente forte. “Iansã é um santo guerreiro, vingativo. Um santo de muita responsabilidade: tem força, tem domínio, e seus filhos são gente direita. Ela é quem comanda na luta, em situações de enfrentamento”.

Ainda segundo a autora, legitimada pelos adeptos, os filhos de Iansã herdam o caráter autoritário, são orgulhosos, seguros, audaciosos, dominadores e reservados.

Também têm como características a sinceridade, a discrição e a arrogância. Algumas vezes são rudes e irritáveis.

De acordo com os dados coletados durante a pesquisa, os filhos de Iansã apresentam na voz um tom de imposição. Falam com maior rispidez e sua entonação vocal é agressiva e impetuosa. Todas essas características vocais dizem respeito ao temperamento desse orixá e, conseqüentemente, ao temperamento dos filhos que herdam suas qualidades. Segundo Pai Sílvio: “Iansã não se deixa dominar! Por isso os filhos dela falam assim, alto, ríspido, como os [filhos] de Ogum, parecem que estão brigando”. Maria Helena completa: “Quem é de Oyá é brabo! Falam muito, falam alto e são os donos da razão!”.

Como mencionei anteriormente, há nas casas de culto onde realizei a pesquisa uma maior incidência dos filhos de Oyá serem suscetíveis a alterações vocais - disfonia ou rouquidão. Essa associação de Iansã com problemas de voz aparece direta ou indiretamente nos seus relatos míticos.

Oiá não podia ter filhos.
Procurou o conselho de um babalaô.
Ele revelou-lhe que somente teria filhos
quando fosse possuída por um homem com violência.
Um dia Xangô a possuiu assim
e dessa relação Oiá teve nove filhos.
Desses filhos, oito nasceram mudos.
Oiá procurou novamente o babalaô.
Ele recomendou que ela fizesse oferendas.
Tempos depois nasceu um filho que não era mudo,
mas tinha uma voz estranha, rouca, profunda, cavernosa.
Esse filho foi Egungum, o antepassado que fundou cada família.
Foi Egungum, o ancestral que fundou cada cidade.
Hoje, quando Egungum volta para dançar entre seus descendentes,
usando suas ricas máscaras e roupas coloridas,
somente diante de uma mulher ele se curva.
Somente diante de Oiá se curva Egungum (PRANDI, 2001: 309).

Neste caso, especificamente, pude inferir que se Iansã é mostrada no mito como mãe de oito filhos mudos e um com voz rouca e cavernosa, porque não associar esta

narrativa aos seus filhos na Terra? Lançada essa hipótese, junto ao grupo pesquisado, fizemos uma reflexão conjunta e concluímos essa suposição como possível.

A partir desta constatação, também associei os problemas de voz e fala ao poder de cuspir fogo pela boca e nariz, órgãos do aparelho fonador. Diversos relatos mostram que Xangô e Iansã têm o poder do fogo.

Xangô foi visitar Ogum. Quando chegou, botou os olhos em cima de Iansã, falou: ‘o que é que eu vou dizer em casa?’ Ele não podia ver mulher.

Aí ele se deu por doente. O irmão disse: ‘O que é que você tem?’

– Estou doente, com fastio, nem minha mãe, que cozinha tão bem, consegue me fazer comer! Eu vivo muito triste.

– Se você ensinar a Iansã como fazer uma comida, você vai ver que mão divina ela tem’.

Aí ensinou ela para fazer o *amalá* e disse: ‘Tome este pó, quando o *amalá* estiver pronto, bota este pó, mas não prove’. Ela disse ‘Sim’, fez aquele *amalá*.

Iansã disse: ‘Se essa baba é tão gostosa, amanhã eu vou provar’. No outro dia, fez a comida, quando acabou, achou que tinha gosto de nada.

Aí botou o pó, mexeu, e provou. ‘Não tem gosto de nada’. Escutou uma voz, chamando: ‘Iansã!’ Ela disse: ‘Erô?’ As labaredas saiu pela boca. Ela se apavorou.

Ogum disse: ‘Iansã, Iansã, perdeu a língua, ou a fala?’

Aí ela falou, quando falou, as labaredas saiu pela boca. Ogum agarrou ela pelo braço e disse a Xangô: ‘Toma, leva, não quero uma mulher que, quando fala, queima minha cara, você que gosta de botar fogo pela boca, então, leva ela!’

– Meu irmão, eu não vim aqui para isso, eu vim aqui foi-lhe fazer uma visita’. Ogum disse: ‘leva, leva’; e a entregou (AUGRAS, 1983: 142-143)⁵¹.

Este último mito mostra Iansã perdendo a fala em consequência das labaredas lançadas pela boca. Neste caso, é a própria divindade que apresenta alteração vocal, corroborando, mais uma vez, a propensão às disfonias e cansaço ao falar dos filhos de Oyá.

Último orixá por mim mencionado, porém não menos importante, é Xangô, deus do trovão. É amplamente cultuado no Brasil, especialmente em Pernambuco, onde seu nome designa o próprio candomblé. De temperamento forte, esse santo guerreiro tem como principais características a força, a violência. Verger (2000) destaca seu caráter atrevido e

⁵¹ O mito está transcrito conforme registrado por AUGRAS (1983).

libertino. Conhecido como um orixá “quente”, é através do fogo, do raio e do trovão que Xangô é considerado “o deus criador e destruidor, inteligente, impulsivo, violento. Representa o poder transformador do fogo, a cultura e sua transmissão, pois é em volta da fogueira que se reúnem as primeiras sociedades humanas (AUGRAS,1983: 148)”.

Nos conta um mito:

Oranian foi o fundador do reino de Oyó, na terra dos iorubás.
Durante suas guerras, ele passava sempre por Empé,
em território Tapá, também chamado Nupê.
Elempê, o rei do lugar, fez uma aliança com Oranian
e deu-lhe, também, sua filha em casamento.
Desta união nasceu este filho vigoroso e forte, chamado Xangô.
Durante sua infância em Tapá, Xangô só pensava em encrenca.
Encolerizava-se facilmente, era impaciente,
adorava dar ordens e não tolerava reclamação.
Xangô só gostava de brincadeira de guerra e de briga.
Comandando os pivetes da cidade, ele ia roubar os frutos das
árvores.
Crescido, seu caráter valente o levou a partir em busca de aventuras
gloriosas.
Xangô tinha um *oxé* – machado de duas lâminas;
tinha, também, um saco de couro, pendurado no seu ombro
esquerdo.
Nele encontravam-se os elementos do seu poder ou axé:
aquilo que ele engolia para cuspir fogo e amedrontar, assim, seus
adversários,
e a pedra de raio com as quais ele destruía as casas de seus
inimigos.
O primeiro lugar que Xangô visitou chamava-se Kossô.
Aí chegando, as pessoas assustadas disseram:
‘Quem é este perigoso personagem?’
‘Ele é brutal e petulante demais!’
‘Não o queremos entre nós!’
‘Ele vai atormentar-nos!’
‘Ele vai maltratar-nos!’
‘Ele vai espalhar a desordem na cidade!’
‘Não o queremos entre nós!’
Mas Xangô os ameaçou com seu *oxé*.
Sua respiração virou fogo
e ele destruiu algumas casas com suas pedras de raio (VERGER,
1997: 33).

Tal qual o pai, os filhos de Xangô são tipicamente impetuosos, rudes e agressivos. Contudo, também são reconhecidos como pessoas entusiasmadas, inteligentes, extrovertidas, sedutoras e espirituosas.

Os filhos de Xangô, assim como os de Iansã, apresentam problemas de voz com maior recorrência. Durante conversa no terreiro *Ilê Oyá Togun Maxe*, Pai Sílvio comenta: “Depois que você lançou a hipótese [da rouquidão dos seus filhos] de Xangô, fiquei prestando atenção e realmente os filhos de Xangô têm a voz rouca”.

Como Iansã, Xangô possui afinidade com o fogo, soltando-o igualmente pela boca e nariz - lembrando que ambos os órgãos fazem parte do aparelho fonador. Em decorrência deste fato, assim como o primeiro orixá, conjecturei a possibilidade de seus filhos serem propensos à disfonia ou rouquidão.

Além dos episódios nos quais Xangô cospe fogo, há relatos míticos onde o mesmo é enforcado. Mais uma vez, órgãos essenciais para a atividade vocal são afetados, afinal, é na região do pescoço onde estão localizadas laringe, faringe, pregas vocais...

Quando Xangô foi rejeitado por seus súditos,
ele se retirou para a floresta e numa árvore se enforcou.
‘Oba so!’
‘O rei se enforcou!’, correu a notícia.
Mas ninguém achou seu corpo e foi dito que Xangô tinha sido
transformado num orixá e seus sacerdotes proclamaram:
‘Oba ko so!’.
‘O rei não se enforcou!’
Desde então, quando troa o trovão e o relâmpago risca o céu,
os sacerdotes de Xangô entoam:
‘O rei não se enforcou!’.
‘Oba ko so! Obá kossô!’
‘O rei não se enforcou! (PRANDI, 2001: 279).

Outra narrativa mítica, colhida por Verger (2000), aponta o enforcamento de Xangô, agora sugerido por Oyá, estabelecendo mais uma vez a união dessas duas entidades: Iansã e Xangô com o fogo. Os muitos mitos, africanos ou brasileiros, que

descrevem o episódio de Xangô enforcado, se referem ao descontentamento dos seus súditos, ocasionando o banimento desta divindade da cidade que governara.

Alguem lhe lembrou que mandasse adquerir alguma cousa que servisse de admiração e que de mesmo tempo fizesse temor ao povo que assim elle seria um poderoso deante delles. Immediatamente *Chango* mandou uma das mulheres de mais confiança e fiel a elle mandou a terra de *Bariba* fazer um trabalho magico. Ella ao chegar de volta botou o objeto na boca de forma que quando ella foi avistando elle e abriu a boca foi botando fogo pela assim como prova e sinal de producto. *Chango* começou a fazer uso desso objeto quando fallava sahia fogo da boca; ella tambem fazia a mesma cousa ate que elle *Chango* a canzou muito por ella estar tirando o valor do dito prodigio porem aos seus amigos advertiu que ele não caísse na asneira de expulsala da casa que seria uma grande desmoralização porque ella continuaria a fazer outros objetos importantes, que seria tirar o direito delle. Portanto devia estar sempre com ella junto de si para tudo na vida e na morte; elle aceitou os conselhos dos amigos neste íterim um dos generaes mais valente que tinha no reino o de nome chamado *Gbaka relisvi* entra um dia no palacio ameaça depois o rei *Chango* que não tinha medo do fogo que elle *Chango* costuma deitar pela boca para fora pois mais de que aquillo constemente fazia se elle quizesse e ordenasse numa praça publica uma luta de morte contra o seu competidor: *Timi olofina* dito isto foi aceito por *Chango* julgando assim estaria livre de quem lhe faria receio.

Começavam a luta na hora marcada travaram a luta os dois valentes ate que um matar o outro o de nome *Timi-olofo-ina* dizendo que *Chango* tratasse de se retirar do palacio pois, já estava deposto do reinado dito estas palavras e asegundado pelo pavor: *Chango* saiu pelos fundos do palacio e foi aos arrebaldes da cidade sozinho sem ninguem a não ser *Oya* sua fiel amiga que lhe aconselhou que era melhor elle se enforcar do que passar semelhante vergonha para esse fim ella promoveu o meio immediatamente e ella tambiem desapareceu deste mundo todas as pessoas que passavam virem um cadavel (VERGER, 2000: 324 – 325)⁵².

Em mais uma narrativa oriunda da Bahia e relatada por este mesmo autor, o orixá aparece tentando se enforcar por duas vezes, mas, ao contrário dos mitos supracitados, não obtém sucesso em suas tentativas.

Aganju era o filho mais novo de *Oraminyan* e de *Yamase*. Não era muito bem visto pelos outros irmãos porque não tinha sentimentos guerreiros.

Oraminyan, que ia desaparecer, temendo que sua fortuna caísse nas mãos destes últimos, entrou na floresta e depositou seus haveres dentro do galho de uma árvore oca, destinando-os a *Aganju*.

Oraminyan recomendou a *Aganju* que fosse enforcar-se naquela árvore após seu desaparecimento e que, quando quisesse saber alguma coisa, fosse consultar um mágico chamado *Onikoso*. Tendo desaparecido

⁵² Transcrito conforme o registro.

Oraminyan, Aganju, com efeito, foi perseguido por seus irmãos e decidiu seguir o conselho de seu pai. Foi enforcar-se na árvore, mas o galho partiu-se e o dinheiro caiu.

Aganju refugiou-se no interior da África e fundou um reino onde jamais fazia guerra. Lá, tudo era divertimento e banquetes. Devido a esse motivo, para ali acorria gente de todas as nações vizinhas.

Os outros irmãos, ao saber disso, enviaram embaixadas a *Aganju* para que ele fizesse a guerra.

Não estando preparado para isso e assustado, *Aganju* lembrou-se do que seu pai lhe havia dito: consultar *Onikoso* em caso de necessidade.

Este preparou-lhe um *ise* para que ele o pusesse na boca. Como *Aganju* não podia ir pessoalmente, enviou *Oya*.

O *Onikoso* recomendou-lhe que não abrisse a cabaça para ver o que havia dentro. *Oyá*, que, como todas as mulheres, era curiosa, pôs-se a caminho, abriu a cabaça e comeu um pouco do que havia dentro dela. Depois, sempre que ela abria a boca, saía fogo. Ela havia se transformado em um *Orisa*. Quando entregou esse *ise* a *Aganju*, os inimigos chegavam. Ele mal teve tempo de colocá-lo na boca. Tornou-se igualmente um *Orisa* e as chamas destruíram todos os inimigos.

Os outros irmãos também comeram esse *ise* e tornaram-se *Orisa*.

Quando *Sango* falava, soltava chamas pela boca e seus súditos, aterrorizados, deram-lhe de presente ovos de papagaio⁵³.

Aganju, triste e aborrecido, resolveu ir à floresta, seguido de seu secretário, para enforcar-se na mesma árvore. Quando passou a corda em torno do pescoço, sentiu que a terra se abria sob seus pés e desapareceu.

O secretário saiu correndo em direção à cidade. Todo mundo foi ver o grande buraco onde *Aganju* havia desaparecido e as pessoas começaram a lamentar sua morte. Este, debaixo da terra, fazia voar pelo ar pedras de raio (VERGER, 2000: 321).

Há entre os autores uma discussão acerca da maneira como Xangô foi morto, ou encantou-se como orixá. Prandi (2001), em nota, fala sobre o suposto erro de tradução dos termos *Obá Kossô*, rei de Kossô, e *Obá ko so*⁵⁴, que significa o rei não se enforcou, para esclarecer as variações dos mitos relacionados ao suicídio deste orixá. Inclusive, os três mitos citados ponderam sobre essa questão. Ainda a esse respeito, Prandi (2001) reitera a observação de Verger (nota 47) lembrando que os reis da África, quando acusados por infortúnios dos seus súditos eram executados ou obrigados a tirar a própria vida.

⁵³ Nota de Verger: “Nas monarquias *yoruba*, a remessa de ovos de papagaio a um rei significava que ele já não gozava da aprovação de seus súditos e, portanto, deveria matar-se” (VERGER, 2000: 321).

⁵⁴ Segundo Prandi (2001), os dois termos possuem a mesma pronúncia.

Entretanto, independente da imprecisão do episódio da morte ou encantamento de Xangô, a referência ao enforcamento é o mais relevante, já que mais uma vez remete a danos aos órgãos fono-articulatórios. A versão do possível suicídio deste orixá já integra a mitologia dos terreiros afro-brasileiros, pois, mesmo os relatos que afirmam que o rei não se enforcou sugerem esta hipótese.

Partindo dessas considerações de associação dos mitos, dos orixás e das características vocais dos filhos de santo e dos depoimentos colhidos no decorrer da pesquisa, os filhos de Xangô apresentam, ao falar, entonação ríspida e certo tom de agressividade. A qualidade vocal geralmente é mencionada como grave, “mais grossa”, “áspera”, além de apresentar forte tendência à disfonia⁵⁵.

É importante ressaltar que os filhos de santo nem sempre herdam todos os traços de personalidade ou aparência física de seus orixás de cabeça, o que se estende às características de voz. Com efeito, os modelos vocais relatados não são rígidos. Não há regra geral ou padronização destas categorias ou qualidade vocal que englobe todos os adeptos.

Outro ponto a esclarecer é o fato dos iniciados adquirirem as qualidades de seus júnios. De acordo com a tradição afro-brasileira, cada filho de santo possui um santo de cabeça e dois ou mais ajúnios ou júnios. Cada júnio pode ou não interferir na personalidade

⁵⁵ No Recife o orixá Xangô é sincretizado com São João Batista, apresentando os dois santos pontos em comum em suas mitologias. Personagem do Novo Testamento, este santo católico é muitas vezes denominado como o Precursor, pois anunciava a vinda de Jesus Cristo, o Cordeiro de Deus. Por isso, sua iconografia o ilustra acompanhado de um carneiro. Símbolo de Xangô, o carneiro faz parte de vários mitos desta divindade.

Na véspera do dia 24 de junho, data na qual se comemora o nascimento de São João, é costume, principalmente no nordeste brasileiro, acender fogueiras em homenagem ao santo. Esta tradição nos remete, mais uma vez, ao deus africano, considerado o orixá do fogo. Em nota Augras esclarece: “nos terreiros de candomblé, São João é assimilado a uma das representações de Xangô, que deita fogo pela boca” (AUGRAS, 2005: 115).

Por fim, outro elemento de ligação desses santos, católico e afro-brasileiro, é o episódio do enforcamento de Xangô e a degolação de São João, ambas atingindo o pescoço, região que abriga órgãos fonoarticulatórios. Vale salientar que este último santo é considerado protetor dos enfermos, especificamente os males que acometem a garganta e a cabeça.

de seu filho, juntamente com o santo de cabeça do adepto. Muito bem define Segato (2005: 233):

Pensa-se que os traços que compõem a estrutura básica da personalidade são aqueles que correspondem ao santo dono da cabeça. Mas para a maioria das pessoas, há outros traços de caráter que não podem ser incluídas nesse padrão ou matriz nuclear. Esses traços secundários são explicados dizendo-se que um outro santo também está associado ao filho, e acompanha o dono da cabeça na qualidade de seu ajunto (do português 'adjunto': contíguo, associado, assistente).

Portanto, nem todos os filhos de Xangô apresentam a voz grave ou rouca, nem todos os filhos de Nanã falam docemente, nem todos os filhos de Orixalá falam baixo... não necessariamente os adeptos irão apresentar as características, inclusive as vocais, do seu santo de cabeça, podendo seu juntó “falar mais alto”!

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O universo mítico e religioso afro-brasileiro me proporcionou a convivência em um mundo onde figuram orixás, pessoas, animais, plantas, objetos sagrados, sorrisos, lágrimas, danças, músicas e axé. Conforme a maneira deste grupo vivenciar o mundo é que fui construindo esta pesquisa. Espaço de circulação, de conversas, de ligação com o divino, de morada, inclusive dos orixás, e de extrema sabedoria, as casas de culto afro-brasileiro são possuidoras de um saber tão respeitável quanto o científico.

A relação existente entre o sagrado e os seres humanos, mediada por cada cultura, se constitui como um sistema significativo, como parte da realidade do cotidiano. Realidade esta, construída a partir das experiências corporais, relações sociais, naturais e cosmológicas. Percebi que nos terreiros de candomblé e centro de umbanda estudados este imbricamento entre divindades e humanos existe. Observei que os orixás influenciam diretamente as experiências de vida dos adeptos. Mais precisamente no que diz respeito à voz e à fala, estas divindades deixam como herança, além das características físicas e da personalidade, características vocais para seus filhos. Neste contexto, as narrativas míticas foram o elo, o padrão que liga, o instrumento de congregação, pois, o mito também sugere uma imagem significativa do mundo.

Considerando a doença como experiência, a enfermidade não se resume aos fenômenos orgânicos, ela se legitima ou se constitui a partir do sistema compartilhado de valores, crenças e práticas. As relações entre os aspectos culturais, sociais e biológicos promovem o entendimento da enfermidade e direcionam as práticas terapêuticas, para o restabelecimento da saúde.

Tomando como base esta perspectiva, pude observar nas casas de culto de matriz africana um entendimento diferenciado quanto às questões que envolvem as alterações de voz e de fala. O que para a Fonoaudiologia é considerado doença (a disfonia, a disfemia e a dislalia) necessitando o indivíduo de cura, para o terreiro são consideradas qualidades individuais. A rouquidão, a troca de letras ao falar e a gagueira são traços da personalidade, não são uma enfermidade e somente quando a disfonia ou rouquidão atrapalha o cotidiano e as relações sociais dos adeptos, se pensa em ajuda fonoaudiológica. Entretanto, o indivíduo não se considera doente, a rouquidão é apenas problema.

Foi meu intuito estabelecer um diálogo entre a academia e o conhecimento do terreiro, para isso busquei na Antropologia um entendimento totalizador do ser humano. Conforme a pesquisa, encontrei pontos de ligação entre estes saberes, mesmo não sendo a intenção, defendida pela Fonoaudiologia, a inclusão dos valores do terreiro em seu âmbito. Os adeptos não reconhecem as alterações vocais e de fala como patologia, mas podem ir ao fonoaudiólogo quando se sentem incomodados por elas. A Fonoaudiologia leva em consideração as características da personalidade como fator de influência na voz, e os terreiros - por acreditarem na hereditariedade das características dos orixás - construíram um perfil de padrões vocais (dinâmico, não é uma categoria rígida) para os filhos de santo. Ambos os saberes reconhecem a importância da fala e voz na vida cotidiana. Portanto, é preciso levar em consideração que não há uma verdade única, e sim múltiplas vivências e interpretações das realidades.

Quanto às terapias de cura, observei diferenças entre os terreiros de candomblé e centro de umbanda. Nos primeiros, as alterações vocais não são consideradas enfermidade, sendo assim, não poderia haver terapêutica para algo que não é doença para o grupo. Já no centro de umbanda, os problemas de voz e fala também não são patologias, entretanto, podem ser causados por espíritos obsessores ou encosto, portanto, há intervenção espiritual

para o diagnóstico e orientação terapêutica na casa (passes, fluidoterapia, cromoterapia, entre outras).

Desta maneira, entendo que participei do movimento de religação entre os antigos saberes, preservados durante séculos nos terreiros, e a biomedicina, neste caso, a Fonoaudiologia, utilizando como instrumento mediador a Antropologia, que por sua vez também se liga a estas outras formas de conhecimento construindo uma teia entre todos.

REFERÊNCIAS

ALVES, Paulo César & RABELO, Miriam Cristina. 1998, Repensando os estudos sobre representações e práticas em saúde / doença, In ALVES, P. & RABELO, M. (org), *Antropologia da Saúde – traçando identidade e explorando fronteiras*, Rio de Janeiro, Fiocruz / Ed. Relume Dumará.

_____. 1999, Significação e Metáforas na Experiência da Enfermidade, In ALVES, P. , RABELO, M. & SOUZA, I. (org), *Experiência de Doença e Narrativa*, Rio de Janeiro, Fiocruz.

ASSUNÇÃO, Luiz. 2006, *O Reino dos Mestres – a tradição da jurema na umbanda nordestina*, Rio de Janeiro, Pallas.

ATLAN, Henry. 2004, *A Ciência é Inumana? Ensaio sobre a livre necessidade*, São Paulo, Cortez.

_____. (s/d), *O Livro do Conhecimento – As Centelhas do Acaso*, Lisboa, Instituto Piaget.

AUGRAS, Monique. 1983, *O Duplo e a Metamorfose – A Identidade Mítica em Comunidades Nagô*, Petrópolis, Ed. Vozes.

_____. 1995, A Construção Simbólica do Corpo no Candomblé do Rio de Janeiro. In PITTA, D. P. R. & MELLO, R. M. C. (org), *Vertentes do Imaginário – Arte, sexo e religião*, Recife, Ed Universitária da UFPE.

_____. 2004, Quizilas e Preceitos – Transgressão, Reparação e Organização Dinâmica do Mundo, In MOURA, C. E. M. (org), *Culto aos Orixás – Voduns e Ancestrais nas religiões Afro-brasileiras*, Rio de Janeiro, Pallas.

_____. 2005, *Todos os Santos São Bem-Vindos*, Rio de Janeiro, Pallas.

BACHELARD, Gaston. 2000, *A Poética do Espaço*, São Paulo, Martins Fontes.

BAGUNYÁ, J. & SANGORRÍN, J. 1997, Disartrias, In PEÑA-CASANOVA, J. (org), *Manual de Fonoaudiologia*, Porto Alegre, Artes Médicas.

BASTIDE, Roger. 1973. *Estudos Afro-Brasileiros*, São Paulo, Ed. Perspectiva.

BARROS, José Flávio P. de & TEIXEIRA, Maria Lina L. 2004, O Código do Corpo: Incrições e Marcas dos Orixás. In MOURA, C. E. M. (org), *Candomblé: Religião do Corpo e da Alma – Tipos Psicológicos nas Religiões Afro-brasileiras*, Rio de Janeiro, Pallas.

BOONE, Daniel R. & McFARLANE, Stephen C. 1994, *A Voz e a Terapia Vocal*, Porto Alegre, Artes Médicas.

BRUNO, C. & SÁNCHEZ, M. 1997, Dislalias, In PEÑA-CASANOVA, J. (org), *Manual de Fonoaudiologia*, Porto Alegre, Artes Médicas.

CACCIATORE, Olga G. 1977, *Dicionário de Cultos Afro-brasileiros*, Rio de Janeiro, Forense – Universitária, Instituto Estadual do Livro.

CAPRARA, Andréa. 2006, Polissemia e Multivocalidade da Epilepsia na Cultura Afro-brasileira, In CAROSO, C. & BACELAR, J. (org), *Faces da Tradição Afro-brasileira – Religiosidade, Sincretismo, Anti-sincretismo, Reafricanização, Práticas Terapêuticas, Etnobotânica e Comida*, Rio de Janeiro / Salvador, Pallas.

CASSIRER, Ernest. 1977, *Antropologia Filosófica – Ensaio sobre o homem*, São Paulo, Ed. Mestre Jou.

CONTI, M. & FERNÁNDEZ, J. 1997, O Sistema fonador: bases anatômicas e funcionais, In PEÑA-CASANOVA, J. (org), *Manual de Fonoaudiologia*, Porto Alegre, Artes Médicas.

CRUZ, Robson Rogério. 2003, O Saber Medicinal dos Terreiros. *Revista Até Ire*, São Luis do Maranhão, ano II.

DURAND, Gilbert. 2002, *As estruturas Antropológicas do Imaginário*. São Paulo, Martins Fontes.

_____. 2001, *O Imaginário – Ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem*, Rio de Janeiro, Difel.

_____. (s/d), *Mito, Símbolo e Mitodologia*, Lisboa, Editorial Presença.

ELIADE, Mircea. 2001, *O Sagrado e o Profano*, São Paulo, Ed. Martins Fontes.

_____. 1993, *Tratado de História das Religiões*, São Paulo, Ed. Martins Fontes.

GAMA, Luciana B. 2005, *A Saúde, a Doença e o Terreiro*. Monografia de Especialização em Antropologia da Saúde. UFPE.

HERRERO, M. T. & VELASCO, M. M. 1997, Disfonias, In PEÑA-CASANOVA, J. (org), *Manual de Fonoaudiologia*, Porto Alegre, Artes Médicas.

LANGDON, E. Jean. (s/d), *A Doença como Experiência – a construção da doença e seu desafio para a prática médica*, Florianópolis, UFSC / PPGA.

LAPLANTINE, François. 1986, *Antropologia da Doença*, Rio de Janeiro, Ed. Martins Fontes.

LATOUR, Bruno. 2001, *A Esperança de Pandora*, São Paulo, EDUSC.

LÉPINE, Claude. 2004, Análise Formal do Panteão Nagô. In MOURA, C.E. (org), *Culto aos Orixás – voduns e ancestrais nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro, Pallas.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 2003, *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

LÜHNING, Angela. 2006, Ewé: as plantas Brasileiras e seus Parentes Africanos, In CAROSO, C. & BACELAR, J. (org), *Faces da Tradição Afro-brasileira – Religiosidade, Sincretismo, Anti-sincretismo, Reafricanização, Práticas Terapêuticas, Etnobotânica e Comida*, Rio de Janeiro / Salvador, Pallas.

MATURANA, Humberto & VARELA, Francisco. 1995, *A Árvore do Conhecimento – As Bases Biológicas do Entendimento*, São Paulo, Psy II.

MELLO, Edmée Brandi de Souza. 2000, *Educação da Voz Falada*. São Paulo, Ed. Atheneu.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. 1998, “Saúde-doença: uma concepção popular da etiologia”. *Cad. Saúde Pública*, 4, vol. 4: 363-381. (Disponível em <http://www.scielo.org>).

MORIN, Edgar. 1979, *O Enigma do Homem – Para uma Nova Antropologia*, Rio de Janeiro, Zahar Editores.

MOTTA, Roberto. 2006, Religiões Afro-recifenses – ensaios de classificação, In CAROSO, C. & BACELAR, J. (org), *Faces da Tradição Afro-brasileira – Religiosidade, Sincretismo, Anti-sincretismo, Reafricanização, Práticas Terapêuticas, Etnobotânica e Comida*. Rio de Janeiro / Salvador, Pallas.

_____. 2001, “Enciclopédia Afro-Cubana”, *Revista de Antropologia*, 2, vol. 44: 203-222. (Disponível em <http://www.scielo.br>).

_____. 1986, A Cura no Xangô de Pernambuco: o rito do amassi como terapia. In SCOTT, P. (org), *Sistema de Cura: as alternativas do povo*. Recife, UFPE.

PÓVOAS, Ruy do Carmo. 2006, Dentro do Quarto, In CAROSO, C. & BACELAR, J. (org), *Faces da Tradição Afro-brasileira – Religiosidade, Sincretismo, Anti-sincretismo, Reafricanização, Práticas Terapêuticas, Etnobotânica e Comida*, Rio de Janeiro / Salvador, Pallas.

PRANDI, Reginaldo. 2001, *Mitologia dos Orixás*, São Paulo, Companhia das Letras

_____. 2000, “De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade, religião”. *Revista USP*, São Paulo, 46: 52 – 65, São Paulo.

RAMOS, Arthur. 2001, *O Negro Brasileiro*, Rio de Janeiro, Graphia.

RIBEIRO, René. 1982, *Antropologia da Religião – e outros estudos*. Recife, Ed. Massangana.

_____. 1978, *Cultos Afro-Brasileiros no Recife*. Recife, Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais.

ROCHA PITTA, Danielle Perin. 2005, *Iniciação à Teoria do imaginário de Gilbert Durand*, Rio de Janeiro, ed. Atlântida.

RODRIGUES, Núbia & CAROSO, Carlos Alberto. 2006, Exu na Tradição Terapêutica religiosa Afro-brasileira, In CAROSO, C. & BACELAR, J. (org), *Faces da Tradição Afro-brasileira – Religiosidade, Sincretismo, Anti-sincretismo, Reafricanização, Práticas Terapêuticas, Etnobotânica e Comida*, Rio de Janeiro / Salvador, Pallas.

_____. 2001, Idéia de ‘Sofrimento’ e Representação Cultural da Doença na Construção da Pessoa. In DUARTE & LEAL (org), *Doença, Sofrimento, Perturbação: Perspectivas Etnográficas*, Rio de Janeiro, Ed. Fiocruz.

SÀLÁMÌ, Síkírù (King). 1991, *Cânticos dos Orixás na África*, São Paulo, Ed. Oduduwa.

SANGORRÍN, J. 1997, Disfemia, In PEÑA-CASANOVA, J. (org), *Manual de Fonoaudiologia*, Porto Alegre, Artes Médicas.

SEGATO, Rita L. 2005, *Santos e Daimones*, Brasília, Ed. Universidade de Brasília.

SHELDRAKE, Rupert. 1991, O Renascimento da Natureza – O Reflorescimento da Ciência e de Deus, São Paulo, Ed. Cultrix.

SILVA, Pedro Ratis. 2004, Exu / Obaluaiê e o arquétipo do médico ferido na transferência. In MOURA, C. E. M. (org), *Candomblé: Religião do Corpo e da Alma – Tipos Psicológicos nas Religiões Afro-brasileiras*, Rio de Janeiro, Pallas.

TEIXEIRA, Antonio Alves. 1996, *Obaluae e Omolu*, Rio de Janeiro, Pallas.

VERGER, Pierre. 2000, *Notas sobre os cultos aos orixás e voduns – na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África*, São Paulo, EDUSP.

_____. 1997, *Lendas Africanas dos Orixás*, Salvador, Corrupio.

VOGEL, Arno, MELLO, Marco A. S. & BARROS, José F.P. 2005, *Galinha D’Angola – Iniciação e Identidade na Cultura Afro-Brasileira*, Rio de Janeiro, Pallas.

[http:// www.afoxeoyaalaxe.z6.com.br](http://www.afoxeoyaalaxe.z6.com.br), disponível em 25 de agosto de 2006.



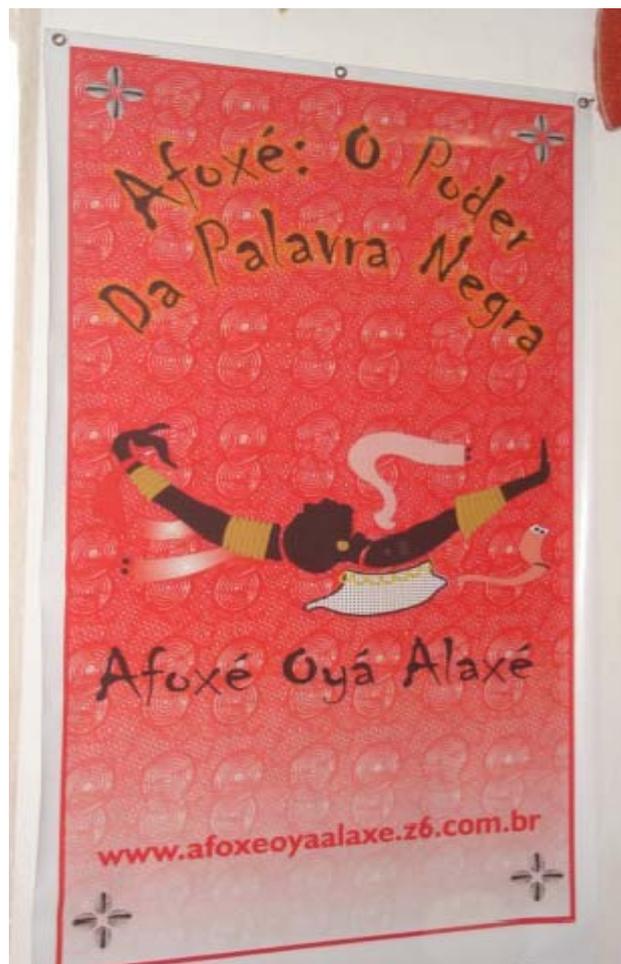
Orixá Iroko - Ilê Obá Aganjú Okoloyá [foto: Luciana Gama]



Toque Iemanjá - Ilê Obá Aganjú Okoloyá [foto: Luciana Gama]



Toque Iemanjá - Ilê Obá Aganjú Okoloyá [foto: Luciana Gama]



Projeto Afoxé Oyá Alaxé [foto: Luciana Gama]



Ilê Obá Aganjú Okoloyá [foto: Luciana Gama]



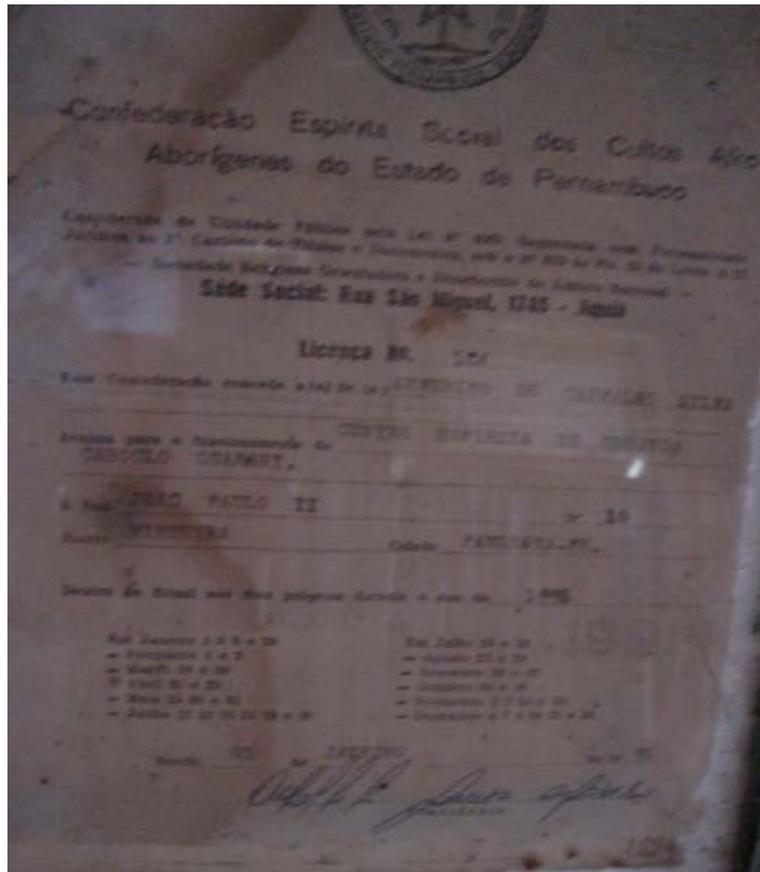
Ilê Obá Aganjú Okoloyá [foto: Luciana Gama]



Entrada do Ilê Oyá Togun Maxe [foto: Luciana Gama]



Orixá Iansã - Ilê Oyá Togun Maxe [foto: Luciana Gama]



Registro Funcionamento - *Ilê Oyá Togun Maxe* [foto: Luciana Gama]



Salão do *Ilê Oyá Togun Maxe* [foto: Luciana Gama]



Área externa da *Casa do Amigo Pai Oxoce* [foto: Luciana Gama]



Área externa da *Casa do Amigo Pai Oxoce* [foto: Luciana Gama]



Área externa da *Casa do Amigo Pai Oxoce* [foto: Luciana Gama]



Encruzilhada com Exu e Pomba-Gira na *Casa do Amigo Pai Oxoce* [foto: Luciana Gama]

