

XXVII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA

Conhecimento histórico e diálogo social

Natal - RN • 22 a 26 de julho 2013

ANPUH
BRASIL

Processos de cura em casas de santo do Rio de Janeiro

Fernando Sergio Dumas dos Santos

Stephanie Godiva Santana de Souza*

A busca pela compreensão do universo pertencente as religiões afrodescendentes embrenha um ambiente árido de trabalho. Os cultos consagrados na literatura de Jorge Amado e nas fotografias de Pierre Verger que invadem o imaginário de brasileiros e estrangeiros, sobretudo quando o foco recai sobre seus ritos, é permeado por segredos e uma multiplicidade praticas diferenciadas. O candomblé e a umbanda são as religiões afrodesdentes de maior importância no país. Inseridos numa intensa concorrência religiosa, esses cultos disputam não só atenção de sua clientela como apresentam diferentes mitos de origem.

Para alguns pais de santo, o candomblé é uma religião africana transportada nos navios junto com os escravos. Outros já tem uma compreensão, da qual partilhamos, que o candomblé possui heranças africanas, contudo no Brasil adequou-se às necessidades que foram surgindo no novo território configurando-se, então, como uma religião brasileira. As religiões sempre mudaram (Prandi, 2005: 13), contudo as que possuem doutrinas transmitidas oralmente apresentam não só uma maior importância do discurso, como uma maior flexibilidade. Apoiadas nas práticas afrodescendentes há uma apropriação e reinterpretação de elementos dominantes em outras culturas adquirindo desta forma, outros sentidos.

Manifestam-se, então, práticas católicas (liturgia e sincretismo), magias do oriente, pajelança (caboclo, pajelança, ervas), kardecismo (mediunidade, doutrina). Esta multiplicidade de crenças disseminadas na população brasileira constitui uma cultura própria e complexa. Tais referenciais permitem que não exista único “estilo” de umbanda ou de candomblé. Cada casa é independente e tem autonomia para determinar como gerenciar e realizar seus cultos. Não há um um livro, uma cartilha para seguir. A essas complexas relações e práticas agregam-se diferenças regionais.

* Fernando Dumas é Pesquisador da Casa de Oswaldo Cruz / Fiocruz e coordenador do projeto “**Práticas terapêuticas afrodesecendentes no Rio de Janeiro no século XX: memórias e identidades**”. Stephanie Godiva Santana de Souza é aluna de graduação da Universidade Federal Fluminense – UFF e Bolsista de Iniciação Científica – PIBIC/FIOCRUZ. Esta pesquisa teve apoio da Faperj.

2

Assim, por exemplo, embora existam casas de culto Jêjê-Nagô em diferentes partes do país, em cada local haverá uma particularidade no rito.

Os praticantes da umbanda aproximam-se do espiritismo (principalmente da linha kardecista) ao compreender que as entidades podem evoluir. Para tal, é necessário praticar a caridade na Terra. A partir das consultas, do apoio nos momentos de dificuldades dos filhos de santo, da cura, estas entidades vão evoluindo até chegar ao momento em que não “descem” mais nos terreiros, pois sua missão já teria sido cumprida. O pai-de-santo para de incorporá-la, podendo, ou não, receber outras entidades em sua casa. Na umbanda, as entidades emergem como mentores espirituais de grande importância. Nestas casas, em geral, não há jogo de búzios, prática mais pertinente aos terreiros de candomblé, mas conversas com as entidades.¹ Pai Elson, pai-de-santo de uma casa de Umbanda, recebe Seu Zé Pelintra e Pai Joaquim, e esclarece as diferenças entre os terreiros:

“jogo de búzios é mais em casa de candomblé, por causa de nação. Aqui é só entidade: Caboclos, Pretos Velhos, Malandros, Exú, Ciganos... Tem esse povo todo lá. (...) Não tem nada de Búzios, nem... Quer dizer, as ciganas jogam cartas, mas... as ciganas... O seu Zé, é o dadinho dele...” (Entrevista do Pai Elson, 2011).

As religiões afrodescendentes possuem um amplo universo de divindades, que incluem desde os orixás, cujos atributos e qualidades são relacionados à natureza, até diferentes entidades, tais como Pretos-Velhos, Caboclos, Malandros, designados genericamente, principalmente nas casas de candomblé Jêjê-Nagô, como *encantados*. Este complexo panteão é compreendido, significado e cultuado de maneiras distintas na umbanda e nos candomblés. A mediúidade, ou seja a comunicação com os orixás e todas as outras entidades presentes nestes cultos, é uma experiência individual. Cada pessoa nasce com suas entidades e herda outras de seus familiares (pai, avós, bisavós, etc), passando de geração em geração (Entrevista do Pai Yango D’Obaluaê, 2011). A ancestralidade, portanto, é um conceito central na compreensão deste universo, pois implica não só na origem de uma religiosidade, mas também na autoafirmação de uma cultura há séculos relegada ao obscurantismo.

¹ O jogo de búzios é considerado um oráculo de Ifá (o orixá da adivinhação), que usa essas conchas como instrumentos divinos da comunicação espiritual.

As doenças

Muitos babalorixás e yalorixás entendem que o caminho (odum) para a iniciação está relacionado com a doença e a permanência da mesma. Como disse Pai Yango, “ou vem pelo amor ou pela dor” (Entrevista de Pai Yango D’Obaluaê, 2011). Segundo D. Ely Arcanjo, “toda pessoa nasce com um Odum [*caminho*]. O Odum possui a parte negativa e a parte positiva, sendo necessário encontrar um equilíbrio”, pois quando o orixá escolhe um filho, ele direciona os caminhos para a religião (Entrevista da Sra. Ely Arcanjo, 2011).

Desta forma, uma primeira moléstia surgiria apenas como convite, um mecanismo para que a pessoa entre em contato com as crenças incorporando-as em sua vida. Àqueles que frequentam o terreiro apenas para resolver problemas momentâneos, recusando-se a atender o chamado do orixá, é reservada a entrada pela dor. Essa pessoa voltará sempre ao terreiro, procurando tratamento para seguidas moléstias, quase sempre graves, até a aceitação da religião.

Foi o caso de Mãe Celina, que iniciou-se no candomblé a partir da necessidade de curar sua filha. Antes de se converter ao candomblé, Rafaela nasceu com uma doença de pele e, seguindo a indicação de sua mãe biológica, iniciada na religião, Celina foi consultar uma rezadeira. Esta indicou o uso de enxofre, banha de ori (“uma gordura que a gente usa na preparação de orixá”), sete sangria, vassourinha do mato e arnica do mato – “tudo que você encontra em qualquer esquina” – para fazer um unguento. Recomendou que

“fizesse aquilo e fosse passando toda vez que desse banho e antes de dormir.. Em questões de dias aquilo ali foi secando, secando, secando... Aí precisou que a Rafaela fizesse mais algumas coisas que até a rezadeira ali, ela não tinha.. autonomia para fazer.. Aí fomos para o candomblé.. Precisou fazer um bori. E eu, como mãe dela, como saiu do meu ventre, tinha que estar junto com ela, entendeu? Ela ainda ‘tando bebezinha ainda, né? Aí eu deitei [*santo*] junto com ela...” (Entrevista da Mãe Celina, 2011).²

Curiosamente, o próprio orixá contribui para a manifestação de algumas doenças. Cada filho de santo possui a tendência a um tipo de problema de saúde, pois seria a parte do corpo mais afetada por seu guia. Assim, os filhos de Oxum, por exemplo, geralmente possuem problemas nos pés e no estômago. Segundo a Sra. Ely Arcanjo a própria doença faz parte do caminho do

² Deitar santo é uma expressão que remete ao ritual de iniciação no candomblé e na umbanda, quando o iniciado permanece por longos períodos deitado e isolado.

4

peessoa, “porque a vida já é uma doença incurável. Você nasceu, vai morrer um dia. Aí, meu filho... Não tem *ebó*, não tem erva, não tem nada. Você tem um ciclo pra cumprir e acabou-se.” (Entrevista da Sra. Ely Arcanjo, 2011).³

Este também foi o *odum* de Pai Luiz. Oriundo de uma família evangélica, desde pequeno muito doente, sua saúde frágil levou seus irmãos (mesmo evangélicos) a enxergar no candomblé uma possibilidade de cura. Como a doença não aparece por acaso, mas como forma do orixá informar o caminho da espiritualidade, não importando se a pessoa tem uma herança religiosa afrodescendente. Ela é escolhida pelo orixá. Pai Luiz relata que

“era criança... Eu não busquei, eles que buscaram... eu inclusive bolei na escola por duas vezes e tinha uma diretora que era... um nome até engraçado, mas eu não esqueço até hoje, Josefina, que era filha do axé. Então foi através dela. Ela chamando a família, que viu a necessidade... que disse que os meus desmaios não eram desmaios de doença.. Que eu estava bolando... Foi ela que foi a intermediária para eu chegar na casa de santo. De 6 a 9 anos ninguém permitia.. Mas com 9 anos eu bolei e não acordava. Aí eles tiveram que levar pra casa de santo... Não pode levar pro [Hospital] Salgado Filho, não estavam acostumados. Eu passava dias... o médico dizia que eu estava em coma.. Ou me levavam pra casa de santo... Aí, eles já tinham essa consciência... E acabaram levando pra casa de santo” (Entrevista de Pai Luiz D’Omulu. 2011).

Ao estudarmos os saberes e as práticas de cura presentes nas religiões afrobrasileiras estamos lidando com a construção de identidades plurais, com a experiência social vivenciada por estas pessoas, a qual levou-as a uma estreita convivência com modos de vida e com tradições culturais de diferentes matizes, cerzida no calor das trocas culturais. Apoiadas na apropriação de práticas ancestrais, as quais figuram entre seus principais elementos, estas pessoas estabeleceram uma sensação de permanência que vincula reminiscências das culturas africanas a aspectos do modo de vida dominante na sociedade brasileira.

Assim, este arsenal terapêutico é uma variante do sistema de medicina popular brasileiro, o qual se construiu numa relação entre as atividades humanas e o ambiente, compreendendo tanto o uso de recursos medicinais e as práticas que lhes são articuladas, quanto o impacto do modo de vida e do mundo do trabalho sobre o espaço experienciado. Seus componentes resultam de

³ *Ebós* são oferendas feitas para Orixás, Odús e outras divindades com diversas finalidades.

5

práticas e conceitos desenvolvidos a partir de dados empiricamente adaptados e assimilados ao longo do tempo, aliados a uma reinterpretação dos valores transmitidos pelos antepassados. Estes elementos ganharam novos sentidos, os quais geraram práticas e atitudes, na medida em que as noções que conformam este sistema de medicina estão sempre em movimento.

É importante afirmar que um sistema de medicina popular está alicerçado sobre uma noção de saúde que se constrói a partir da possibilidade plena de realizar todas as tarefas produtivas necessárias à sobrevivência. Esta percepção atende a uma lógica de apreensão da realidade que se constitui dentro de um conjunto hierarquizado de relações sociais e culturais (Leslie, 1978). Desta forma, o sistema de medicina vigente entre as religiões afrodescendentes brasileiras foi construído através de ações que envolveram leigos e especialistas, a partir de categorias de pensamento e sentimento próprias, utilizadas para várias ocasiões e interesses, e que conformam um quadro conceitual inserido no contexto de uma identidade comunitária.

Dentre os principais motivos que levam os brasileiros a buscarem um auxílio religioso a doença emerge em destaque. Integrando o concreto ao espiritual, os Pais e Mães de Santo surgem como figuras requisitadas para o tratamento de moléstias utilizando um arsenal de práticas terapêuticas, construídas e desenvolvidas a partir de uma estreita convivência com os modos de vida e com tradições culturais de diferentes matizes. As experiências sociais vivenciadas pelas comunidades ligadas às religiões afrodescendentes do Rio de Janeiro ao longo dos séculos XIX e XX deixaram rastros materiais – envolvendo costumes, crenças e estratégias – utilizadas para o enfrentamento desses problemas que afetam a saúde de seus membros.

A definição de doença compreende a existência de interferências exteriores ao corpo humano. Seu Rubem Confete afirma, por exemplo, que muitas das doenças mentais são relacionadas a “coisas de Orixá”, ou seja, são problemas de saúde intimamente ligados à espiritualidade (Entrevista do Sr. Rubem Confete, 2010). Para Pai Yango D’Obaluaê,

“é espiritual, porque herdou ou carmas que tem que ser pagos, né? Que não foram pagos naquela vida e tem que pagar nessa... Eu posso também te dizer isso bem tranquilo: sessenta a setenta por cento das doenças hoje no nosso país é espírita. Sessenta a setenta por cento... A minha falecida avó, ela trabalhou num negócio chamado Pinel. Noventa por cento dos pacientes do Pinel hoje, todos tem problema de santo. Não é problema de doença! É que não existe... Além de ser uma coisa dispendiosa, vai ter que ser um custo

6

muito grande... Se reunir um grupo seletivo de zeladores, o problema do Pinel estaria resolvido” (Entrevista com Pai Yango D’Obaluaê, 2011).

Essas doenças possuem, no universo da umbanda e do candomblé, nomenclaturas próprias e cada uma possui um tipo diferenciado de tratamento. Por exemplo, doenças cármicas devem ser tratadas durante toda a vida. Mãe Celina conta que “quando é feitiço, encosto, a gente chama de Baku. Quando é uma doença de espírito, diz que é um Camburuku. Que o Baku a gente tira rapidinho. Agora quando é doença espiritual...” (Entrevista com Mãe Celina, 2011). Essas doenças não se manifestam necessariamente de maneira isolada, podendo-se encontrar numa única pessoa, tanto o Baku quanto uma doença cármica simultaneamente. Nesses casos, a recomendação é tratar primeiro do feitiço e, posteriormente, da doença espiritual.

Como adiantou mãe Celina, algumas enfermidades podem ser consequência de pragas, feitiços e “olho-grande”. Para Pai Yango,

“a doença do olho-grande é o mau-olhado. Você começa a ter sono, muito sono... a sua espinhela cai, fica com espinhela caída, né? Que é uma coisa que também existe. São sintomas que existem realmente... O mau-olhado é a pior doença que existe, como a praga também. Pessoas que praguejam, né? Te derrotam, às vezes te derruba. Uma praga, um mau-olhado te derruba. Às vezes é pior que qualquer macumba... é uma praga, um olho-grande...” (Entrevista do Pai Yango D’Obaluaê, 2011).

Ao longo da pesquisa percebemos que não são apenas os praticantes do candomblé e da umbanda que procuram estas casas e terreiros buscando curar-se. Como já vimos, a doença é considerada um chamado dos Orixás. Assim, identificamos personagens que, mesmo sem contato anterior com essa comunidade, e que não chegaram a trabalhar no desenvolvimento de suas capacidades mediúnicas e espirituais, ao encontrar ali a solução para seus problemas, terminaram envolvendo-se de alguma maneira.

É o caso do Sr. Gentil, que nos relatou que, por volta de seus 30 anos de idade, interessou-se pela umbanda por questões de saúde. Após um considerável tempo procurando tratar-se de uma enfermidade, uma conhecida lhe disse que seu problema não poderia ser resolvido por médicos, pois era uma questão de alma. Portanto, era do domínio da religião e ele deveria procurar uma casa de santo para tratar-se. Apesar do preconceito com a umbanda, o Sr. Gentil seguiu o

7

conselho e com o trabalho espiritual curou-se da violenta depressão (Entrevista do Sr. Gentil, 2010). Hoje ele trabalha na Federação de Umbanda do Rio de Janeiro.

Rubem Confete, por sua vez, contou que em seu tempo de criança em Madureira, subúrbio do Rio de Janeiro onde vivia, o sistema público de medicina era ainda bastante precário, e a comunidade se valia basicamente das rezadeiras. Segundo ele, nessa época, por volta dos anos 40

“nós tínhamos um posto de saúde, mas o pessoal ia muito pouco, o posto de saúde não ficava próximo, não era próximo, ficava do outro lado da estação [ferroviária], não ficava próximo não. Tinha médico na farmácia. Antigamente algumas farmácias tinham médicos lá que davam plantão na farmácia, mas também na nossa rua não tinha farmácia. A gente buscava sempre a cura nessas pessoas. Não tinha jeito. Tinha que buscar mesmo...” (Entrevista do Sr. Rubem Confete, 2010).

E, reafirmando a ideia de que todo este universo movimenta-se dentro de um contexto intercultural, conversamos com D. Maria. Numa entrevista concedida em sua casa, ela relatou-nos uma experiência onde a tradição familiar e a fé foram articuladas ao tratamento médico oficial. Trata-se de um grave acidente automobilístico sofrido por sua sobrinha, Hercília, na década de 1980, que tinha então 17 anos de idade. Os médicos do Hospital do Andaraí afirmaram que ela nunca mais iria andar e que o tratamento seria complicado.

Segundo D. Maria,

“foi nessa época que esta aqui [D. Hercília, que participava também da entrevista] teve aquele desastre muito grande com ela. Os pezinhos dela ficaram presos na ferragem da Kombi, e os bombeiros lutaram muito pra tirar. Então a mamãe foi... Aí nós começamos, fazendo remédio, fazendo coisa, fazendo tudo, despacho... E aí no mar fazia os remédios. Eram coisas que eles botavam ali. Era vela, era coisinhas de comida, tudo eles faziam pra botar no mar. Diz que era pra descarregar... Olha moço foi 40 dias naquele hospital do Andaraí... Tinha uma vizinha que ficava durante o dia, eu mamãe e minha cunhada ficava a noite” (Entrevista com D. Maria, 2010).

Percebemos que a afirmação do médico levou a família a buscar alternativas para o tratamento de D. Hercília e é importante destacar que algumas pessoas da família, como D. Dineuza e a “Vovó Erci” eram praticantes de religiões afrodescendentes, tendo sido relatado, ainda, o dia em que D. Dineuza “recebeu” Mariazinha, que disse para D. Hercília: “você, minha filha, minha amiguinha, você ainda vai caminhar muito, você ainda vai pular muito muro, porque nós estamos

8

trabalhando direto pra você, e você vai ter esta benção”. E D. Hercília concluiu: “E realmente, né? Foi uma coisa assim, impressionante” (Entrevista com D. Hercília, 2010).

D. Maria relatou que ela fez, ainda, uma promessa para São Judas Tadeu, a qual foi paga pela própria D. Hercília, depois de curada, na igreja de Laranjeiras. Este ato configura todo o sincretismo presente na etnicidade brasileira, perpassando fortemente a umbanda e o candomblé. Esta conjugação de saberes e de práticas teve cenas em que a aceitação se deu de todas as partes. Conforme ela nos contou,

“Mamãe botou um lençol, aí veio a vasilha de pipoca, e foi botando aquelas pipocas, no corpo dela... Foi levando, levando, levando... até os pés. Tirava e botava na vasilha. Pegava outro bocado leva, leva, leva e botava na vasilha... Olha, era feito assim umas sete vezes. Quando está fazendo isso, chega a visita de médico, com não sei quantos médicos, e umas enfermeiras acompanhando. Quando eles chegaram na porta, eles não voltaram não! E mamãe também não parou não! Mamãe continuou fazendo, continuou fazendo, e eu ali perto da mamãe. Veio de lá, e eu achei interessante isso, veio de lá uma enfermeira que tava com eles, assim uma mulata, forte, bonita... Botou a mão assim, se postou do lado de mamãe e ficou... Aí eu digo assim: Ah! Esta é do ramo!” (Entrevista com D. Maria, 2010).⁴

Os saberes e práticas de cura

As formas de tratamento da doença emergem de maneira singular. Quase sempre, para alcançar a cura é necessário realizar trabalhos espirituais, tanto no candomblé quanto na umbanda. Há certa diluição de fronteiras, quando se fala de saberes e práticas de cura. É muito comum recorremos às tradições populares para a resolução de problemas cotidianos, seja colar com água um pedacinho de papel na cabeça do bebê para passar o soluço, beber um chazinho para relaxar ou para os problemas de estômago e até banhos para espantar o “mau olhado”. Rubem Confete disse que, desde criança, “lá na Rua Dona Clara, nós aprendemos a usar as rezadeiras”. Ele lembra que na vila onde morava, tinha u8ma rezadeira, Dona Antonieta, a quem as pessoas procuravam para que ela “desse lá os orixás dela, e ela rezava todos ali do local”. (Entrevista do Sr. Rubem Confete, 2010)

⁴ A pipoca, ou *deburu*, é a principal oferenda ao orixá Omolú/Obaluaê. O banho de pipoca é um *ebó* de cura oferecido a este orixá.

9

As doenças são tratadas através de rezas, bênçãos, banhos e “trabalhos”, a fim de apartar os malefícios causados aos indivíduos. Os métodos e práticas de cura incluem primordialmente o uso de vegetais. Rubem Confete afirma que as rezadeiras “curavam através de erva... erva-de-passarinho, assa-peixe, essas coisas assim. Erva era realmente... dava pra curar. Agora tinha que ser um negócio acompanhado, sistemático, insistente, sabe?” (Entrevista do Sr. Rubem Confete, 2010).

Pessoa de Barros, em seu estudo sobre o sistema de classificação dos vegetais no candomblé da Bahia já alertava que “o conhecimento a respeito da coleta e emprego das espécies vegetais implica no desenvolvimento de um processo iniciático e constitui um dos maiores segredos do culto, pois nem todo iniciado tem a ele acesso” (Barros, 1993: 3). A transmissão destes saberes se dá pela oralidade, através das histórias contadas e cantadas, pela gestualidade e pela observação, compondo “um conjunto de significados, determinado pela sua inserção nos diferentes ritos, reproduzindo a memória e a dinâmica do grupo” (Barros, 1993: 53). Neste sentido, é repleta de significados a afirmação de Pai Yango D’Obaluaê: “Agora existe artifícios pra você se cuidar, né?! Como banho de ervas, né?” (Entrevista do Pai Yango D’Obaluaê, 2011)

Pessoa de Barros afirma que o conhecimento dos vegetais (e não apenas aqueles trazidos da África nos navios, mas também os apreendidos no Brasil, no contato com o gentio) proporcionou aos escravos a construção de uma identidade e de uma cosmovisão que os diferenciava das classes dominantes. Isso permitiu, a longo prazo, a constituição de comunidades próprias, cuja representação maior se deu através da religiosidade afrodescendente (Barros, 1993: 39).

Para além das folhas (ou *ewé*), existe, também, uma relação especial com determinados alimentos, a qual induz a interdições e recomendações no consumo, dependendo do seu “orixá de cabeça”. Para Pai Luiz,

“hoje em dia é normal as pessoas não terem muita interdição. Eu conheço uma porção de gente de Omulu, que come pipoca à vontade.. Só que a pipoca, que aqui nós chamados de oboru, né?, pra mim é o alimento que dou pro meu santo. Primeiro alimento. É o sagrado... O sentido dele na minha casa é deixar Omulu feliz, pedindo saúde.. pra que eu tenha saúde. Então, na minha casa, ela é a penicilina, o antibiótico pra todo mundo. A gente tanto oferece pro orixá, como a gente faz ebós de limpeza. Então nós temos a interdição da pipoca.. entendeu?” (Entrevista de Pai Luiz D’Omulu. 2011).

10

Ele explica, ainda que “a interdição do orixá é sempre essa que vai te fazer mal. Na hora ou no futuro, entendeu? O que é de um não é sempre de outro”. E cita como exemplar o caso de uma mãe de santo que o visitara:

“a gente tava conversando, batendo papo.. a filha dela fez santo, tava de kelê e é Ekedí. E é de Omulu. Aí ela acha que a filha, que tava de kelê, que perguntou a ela no telefone: ‘Mãe, posso comer abacaxi?’ E a mãe: ‘Claro, abacaxi você pode!’ Aí eu falei: ‘Minha velha, ela não tá de kelê?’ ‘Não, na minha casa pode abacaxi a vontade.’ É ácido... é ácido... a gente oferece pra Omulu e faz ebós pra saúde. Né todo mundo que come abacaxi e fica bem. Tem gente que arrebenta a boca toda, tem gente que sai feridinha” (Entrevista de Pai Luiz D’Omulu. 2011).⁵

A narrativa de Pai Luiz evidencia a estreita relação entre a espiritualidade e o tratamento do doente. Tanto as ervas, quanto os alimentos possuem reações distintas em cada indivíduo. Desta forma, se numa pessoa determinada erva serve para curar, em outra pode fazer muito mal. Assim, além da experiência empírica e do conhecimento adquirido oralmente com os mais antigos, os orixás e os seres encantados surgem como importantes intermediadores no processo de preparação e indicação dos remédios. Para cada paciente é feita uma consulta, antes da formulação da receita. Aos orixás são realizadas consultas nos jogos de búzios, com o pai ou mãe de santo escutando-o “falar no ouvido”. Há sempre uma interpretação mediando a comunicação entre o orixá e o paciente. Os encantados, diferentemente, comunicam-se diretamente com os clientes e filhos de santo, através do médium.

O processo é sempre coordenado pelas entidades que comandam a casa. Se for um terreiro de candomblé, tudo se inicia pelo jogo de búzios, onde o orixá se manifesta. Mãe Celina explicou-nos esta relação entre os orixás e o processo de cura, destacando que não há um contato direto entre a divindade e a pessoa enferma:

“não existe isso, consulta com o orixá, não existe! O búzios vai te dizer... Esse orixá vai dizer pra mim o que eu tenho que fazer com aquele filho. Por intermedio dele que vou fazer o ebó. Você acha que eu faço o ebó com o que eu tiro da cabeça? Tão falando comigo... Ó! Falou comigo! Por causa que se eu tivesse com meu búzio aqui, eu

⁵ O Kelê é um colar (também chamado de guia ou fio de contas) que simboliza a união com o orixá, usado no ritual de iniciação conhecido como “feitura de santo”. Ekedí é um cargo feminino no candomblé que indica a pessoa que estará sempre ao lado do Orixá, nos rituais e que também cuida dos objetos pessoais do babalorixá ou ialorixá.

11

perguntaria tudinho. Eu não sou a dona da verdade. Faço aqui, mas tem que passar pela minha mão! Não adianta dá ali, tem que passar pela minha mão! Eu que vou saber como eu vou manusear e encantar aquela erva ali! Eu que estou tirando a folha da árvore! Eu tô conversando com Ossanha! Ossanha meu pai!” (Entrevista de Mãe Celina, 2011).

Na umbanda, o contato é direto entre a pessoa e a entidade, que incorpora no médium. Dentre as entidades mais requisitadas para consultas os Pretos-Velhos e os Caboclos se destacam. Os Pretos-Velhos são espíritos de escravos, que segundo muitos Pais-de-Santo, eram ancestrais dos negros traficados para o Brasil. Eles carregam a sabedoria oriunda dos povos africanos. Já os Caboclos, são espíritos que também tiveram uma vida na Terra, sendo, contudo, originários do Brasil, como índios, sertanejos, etc. Essas entidades possuem um profundo conhecimento das ervas e suas utilizações no processo de cura. A escolha de cada entidade dependerá do que a pessoa precisa: “tanto o Preto-Velho quanto o Caboclo podem cuidar daquela pessoa, qualquer um dos dois, mas dependendo do que a pessoa precisa, entendeu? As mesmas ervas que um Preto-Velho pode passar, o Caboclo também pode passar” (Entrevista do Pai Elson, 2011).

Os exus também podem, nas casas de umbanda, realizar estas mesmas ações. Na própria casa de Pai Elson, como já vimos, as consultas são feitas por Seu Zé Pelintra e pelo Preto-Velho Pai Joaquim. Ele explica que

“o Zé Pelintra é o chefe da malandragem, aí tem as ramificações: tem o Zé Mineiro, Zé do Bar do Barangu, Zé... E vai indo a falange do malandro. É igual aqui na Terra, vamos supor: Zeca Pagodinho, Zé Ketí, entendeu? São o quê? Vulgos, né... Não é o nome dele. Então, ele que é o chefe, mas ele pode descer em outro lugar, ou alguém que desça da falange dele. Falange quer dizer é a distribuição de células espirituais que existe no universo” (Entrevista do Pai Elson, 2011).

Neste artigo analisamos os saberes e práticas terapêuticas vinculados às religiões afrodescendentes no Brasil. Trata-se de uma das mais representativas expressões da etnicidade brasileira, gestada a partir de um enorme esforço adaptativo que lhe permitiu o desenvolvimento de culturas regionais próprias que, contudo, mantinham fortíssimos nexos entre si, resultando numa etnia com língua e padrões culturais comuns, estruturada no âmbito de uma sociedade

12

nacional (Ribeiro, 1995). Nesse sentido, o candomblé e a umbanda caracterizam-se como patrimônio cultural nacional, e seu sistema de medicina envolve costumes, crenças, ações e estratégias utilizadas para o enfrentamento de problemas que afetam a saúde da população.

Concluimos, então, com uma reflexão instigante de Mãe Celina:

“Eu vou dizer uma coisa pra você... Independente das ervas, independente dos ebós, existe uma coisa que é muito séria, muito séria... Que é muito importante independente de erva e de qualquer coisa. É isso aqui... O coração de quem tá fazendo tem que ser muito bom. E a mão de quem tá fazendo tem que ser muito boa. E a pessoa tem que saber o que tá fazendo. Independente da erva que seja, da água, independe de qualquer coisa... Tá aqui, ó. A cabeça tem que tá boa e o coração tem que tá bom, se não ao invés de você curar, você vai matar” (Entrevista de Mãe Celina, 2011).

Entrevistas:

Entrevista com D. Hercília, realizada em 14 de Abril de 2010, em Santa Cruz, Rio de Janeiro;

Entrevista com D. Maria, realizada em 14 de Abril de 2010, em Santa Cruz, Rio de Janeiro;

Entrevista com Mãe Celina realizada em 29 de agosto de 2011, no Centro Cultural Pequena África, Rio de Janeiro;

Entrevista com Mãe Regina realizada em 02 de setembro de 2011, em Coelho da Rocha, Rio de Janeiro;

Entrevista com o Pai Elson realizada em 28 de setembro de 2011, na Penha, Rio de Janeiro.

Entrevista com o senhor Benedito Sergio de Almeida Alves em 28 de setembro de 2011, no Rio de Janeiro.

Entrevista com o Sr. José Carlos Gentil da Silva realizada em 03 de dezembro de 2010, na Federação Brasileira de Umbanda, no Rio de Janeiro;

Entrevista com o Sr. Márcio realizada em 18 de junho de 2011, na Pavuna, no Rio de Janeiro;

Entrevista com o Sr. Miguel Arcanjo realizada em 26 de setembro de 2011, na Tijuca, Rio de Janeiro.

Entrevista com a Sra. Ely Arcanjo realizada em 26 de setembro de 2011, na Tijuca, Rio de Janeiro.

XXVII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA

Conhecimento histórico e diálogo social

Natal - RN • 22 a 26 de julho 2013

ANPUH
BRASIL

13

Entrevista com o Sr. Rubem Confete realizada em 15 de Abril de 2010, no Centro Cultural Pequena África, no Rio de Janeiro.

Entrevista com Pai Eduardo Adjiberu realizada em 31 de agosto de 2011, em Nova Iguaçu, Rio de Janeiro;

Entrevista com Pai Luiz D'Omolu realizada em 10 de junho de 2011, em Cosmo, Rio de Janeiro;

Entrevista com Pai Yango d'Obaluaiê realizada em 14 de junho de 2011, em Anchieta, Rio de Janeiro;

Bibliografia citada:

BARROS, José Flávio Pessoa de. *O segredo das folhas: sistema de classificação de vegetais no candomblé Jêje-Nagô do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 1993.

LESLIE, Charles. Foreword. In: Janzen, John M. *The quest for therapy: medical pluralism in Lower Zaire*. Berkeley: University of California Press, 1978.

PRANDI, Reginaldo. *Segredos Guardados: orixás na alma brasileira*. São Paulo, Companhia das Letras, 2005;

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.