

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
CURSO DE GRADUAÇÃO ANTROPOLOGIA

**PRETO E VELHO: AGENCIAMENTOS DE CURA E
ANCESTRALIDADE EM UM TERREIRO DE MATRIZ
BANTO**

ARTHUR HENRIQUE NOGUEIRA ALMEIDA

Belo Horizonte

2016

ARTHUR HENRIQUE NOGUEIRA ALMEIDA

**PRETO E VELHO: AGENCIAMENTOS DE CURA E
ANCESTRALIDADE EM UM TERREIRO DE MATRIZ
BANTO**

Monografia apresentada ao curso de graduação em Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito para a obtenção do título de Bacharel em Antropologia.

Orientador: Prof. Dr. Aderval da Costa Filho.

Co-orientação: Isabel Santana de Rose

Belo Horizonte,
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – UFMG
2016

Agradecimentos

Agradeço a Nzambi, a Virgem Mãe e a Oxalá.

Agradeço ao Pai João de Aruanda, grande nêgo véio que tanto me ensina em suas sábias mirongas.

Ao Pai Benedito, Caboclo Tupinambá, Tranca-Rua das Almas, Seu Tatá Caveira, Maria Padilha e a todos os guias da Umbanda que me acompanham nessa jornada.

Ao Santo Daime pela Doutrina e pela luz na consciência, Mestre Irineu, Padrinho Sebastião e toda a sua falange de espíritos curadores.

A São Sebastião, São Benedito, São Bento, São Roque, Nossa Senhora dos Navegantes, Virgem de Guadalupe, Buda, Ganesha, Krishna e Shiva.

A minha mãe Oxum e meu pai Oxossi, juntos com Omulu, Ogum, Yemanjá, Logunedé, Iansã, Ossain, Xangô, Obá, Nanã, Oxumaré e a todos os orixás e inkices.

Ao Pai Guaraci por todo o auxílio, tempo e paciência, além dos ensinamentos de grande sabedoria espiritual.

Ao Centro Espírita São Sebastião, com sua iluminada egrégora espiritual, aos seus guias, ancestrais, médiuns, ogãs, cambones e consulentes que frequentam esse centro de luz.

A memória de Dona Cecília, grande mãe que muita história fez, tanto aqui quanto no astral.

A Mãe Rita, mulher guerreira e grande curadora.

Ao meu pai Edson, minha irmã Bárbara e meu irmão Leandro, pelo Amor, mesmo na dor.

A toda a minha família, com especial homenagem às matriarcas Dona Ruth e Vó Maria, bem como ao Vô Pedrinho.

A Bel pela orientação, por todo o incentivo e presteza, pela amizade e sinceridade.

Ao Fran por me ensinar o que é ser amigo e irmão.

A Lalá, minha companheira de vidas, meu conforto verdadeiro neste mundo de ilusão.

Ao Mestre João e a todos os camaradas da capoeira Angola, por todo o axé.

A todos os irmãos e irmãs da Fraternidade Kayman, guiados por Pierry, Aninha e Ramonzinho, por todas as curas, batalhas vencidas e amor no coração.

A todos pretos e pretas velhas que trabalham na linha do Amor.

Ao Sol, a Lua e as Estrelas.

A todos os caboclos e caboclas.

A minha mãe Deise que, apesar de longe, tão próxima de nós está, nos acalentando em nossos corações. Minha estrela guia, minha luz na escuridão.

Axé!

Akeofá meus preto véio!

Akeofá minhas preta véia!

RESUMO

Este trabalho trata dos agenciamentos de cura nas religiões afrobrasileiras de matriz banto, com base em uma pesquisa de campo realizada principalmente em um terreiro de Umbanda, o Centro Espírita São Sebastião (C.E.S.S., localizado na região metropolitana de Belo Horizonte, no bairro Sagrada Família), mas que também abordou outros espaços e sujeitos ligados a essas religiões. O enfoque central está nos agenciamentos de cura dos pretos velhos, que são antepassados, guias espirituais e principais mentores nos terreiros de Umbanda. A partir do trabalho etnográfico, foi possível perceber que os pretos velhos se mostram bastante atuantes nos itinerários terapêuticos das pessoas que buscam os terreiros para obter a cura para suas doenças, mazelas e sofrimentos. Somado a isto, os dados de campo indicaram que os pretos velhos podem ser considerados como importantes agentes de uma matriz religiosa e cultural que se revela como diversa e sincrética, congregando assim distintas tradições religiosas e terapêuticas em suas práticas, ao mesmo tempo em que fortemente vinculada à ancestralidade. **Palavras-chave:** pretos velhos, cura, agência, religiões afrobrasileiras, ancestralidade, banto, Umbanda, multiplicidade.

ABSTRACT

*This research deals with the healing agencies within the context of the bantu-matrix afrobrasilian religions, based on an ethnography work mainly developed into an 'Umbanda' temple, the 'Centro Espírita São Sebastião' (C.E.S.S., located in the metropolitan region of Belo Horizonte city, at Sagrada Família neighborhood), but it has been also developed among other spaces and subjects linked to these religions. The central focus is on the healing agencies of the 'pretos velhos', who are forefathers, spiritual guides and main mentors at Umbanda temples. Through the ethnographic research it was possible to perceive that the 'pretos velhos' reveals themselves as very active among the therapeutic itineraries of the people who seek these temples to achieve the healing of them diseases, evils and sufferings. In addition to this, the ethnographic results have indicated that the 'pretos velhos' can be considered as important agents of a religious and cultural matrix that reveals itself as syncretic and diverse, gathering distinct religious and therapeutic traditions in its practices, at the same time as strongly connected to an African ancestry. **Key-words:** 'pretos velhos', healing, agency, afrobrasilian religions, ancestry, bantu, Umbanda, multiplicity.*

ÍNDICE DE FIGURAS:

FIGURA 1: PRETO VELHO	18
FIGURA 2: CONVITE AO DIA DE LOUVAÇÃO AOS PRETOS VELHOS	21
FIGURA 3: CONJUNTO DE FOTOGRAFIAS DO C.E.S.S.	31
FIGURA 4: PEJÍ (ALTAR) DO C.E.S.S.	35
FIGURA 5: EXEMPLO DE PLANILHA DO CALENDÁRIO DOS TRABALHOS DO C.E.S.S	68

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	7
1.1. ITINERÁRIOS E AGENCIAMENTOS	14
1.2. CAMPO.....	16
1.3. PRETOS VELHOS	18
1.4. ETNOGRAFIA E AFECÇÃO	22
2. Capítulo I: TRAJETÓRIAS BANTO.....	25
2.1. DONA RITA: Mulher negra, benzedeira e mãe-de-santo	25
2.2. CENTRO ESPÍRITA SÃO SEBASTIÃO	31
2.2.1. O C.E.S.S. – Descrição do espaço físico/ritual/simbólico	32
2.2.2. Fundação do Centro Espírita São Sebastião – Dona Cecília, Pai Cipriano e Mãe Beatriz	35
3. Capítulo II: ANCESTRALIDADE: ‘Ser Banto’	40
3.1. AGÊNCIA BANTO.....	43
3.2. TRADIÇÕES RELIGIOSAS E GENEALOGIA ESPIRITUAL.....	48
3.3. SINCRETISMO – Multiplicidades afrobrasileiras.....	52
Capítulo III:	59
4. DOENÇA, SAÚDE E CURA	59
4.1. CORPO	65
4.2. AGENCIAMENTOS DE CURA NO C.E.S.S.....	67
4.3. ITINERÁRIOS TERAPÊUTICOS – RELATOS DE MÉDIUNS E CONSULENTES.....	81
4.3.1. JOSI.....	83
4.3.2. HELENICE.....	86
4.3.3. VERA LÚCIA.....	89
4.3.4. JULIANA – Mãe de Gabriel	91
4.3.5. TATIANE (relato colhido durante o campo com Mãe Rita).....	92
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	94
6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:.....	100

1. INTRODUÇÃO

O tema desta pesquisa foi sendo elaborado e construído ao longo de uma trajetória que se iniciou no ano de 2013, a partir da oportunidade de desenvolver um projeto de pesquisa pelo curso de Antropologia, iniciado por mim no primeiro semestre de 2011. Desde o princípio da ideia de elaborar um trabalho etnográfico, promovida e incentivada pela grade curricular do curso, o tema da saúde e da cura, com suas interfaces com a religião, me interessaram bastante, principalmente por conta de minhas, até então recentes, experiências pessoais e religiosas, além do já fomentado interesse acadêmico, partido de algumas disciplinas cursadas no início de minha trajetória na graduação, tais como: Simbolismo e Ritual, Ciência Magia e Religião e Antropologia da Saúde.

Considero que as experiências pessoais muitas vezes são de suma relevância para a orientação e a escolha do projeto de pesquisa, além de serem um grande incentivo para o desenrolar dessas atividades. Desse modo, descrevo a seguir alguns episódios da minha trajetória acadêmica, espiritual e pessoal que foram importantes para este trabalho. No dia 9 de março de 2012, minha mãe Deise veio a falecer, aos 49 anos, por conta de um câncer de linfoma. Este acontecimento transformou intensamente a vida de minha família, assim como a minha própria vida. Foi durante este ano que tomei conhecimento das religiões afro-brasileiras¹, e especificamente da Umbanda. Lembro de um sonho que tive, no meio do ano de 2012, em que me encontrava numa casa simples e situada numa paisagem de campo, bastante afastada do meio urbano. Nessa casa haviam duas mulheres negras e mais velhas, todas vestidas de branco, eram duas pretas velhas². Essas pareciam estar me esperando e, assim que

¹ Me utilizo do termo “religiões afrobrasileiras” para designar os cultos conhecidos como Umbanda, Candomblé, Omolocô, Congado, Reinado, dentre outros, que compõem esse amplo espectro. Trata-se de uma categoria êmica, portanto, utilizada pelos próprios representantes desses cultos, tal como constatado em minha pesquisa etnográfica. Essas religiões “são as resultantes de um processo extremamente criativo, efetuado a partir do brutal processo de escravização de milhões de pessoas arrancadas de suas vidas na África para a exploração das Américas. Frente a essa experiência mortal, articularam-se agenciamentos que combinaram, por um lado, dimensões de diferentes pensamentos de origem africana com partes dos imaginários religiosos cristão e ameríndio e, por outro, formas de organização social tornadas inviáveis pela escravização com todas aquelas que podiam ser utilizadas, dando origem a novas formas cognitivas, perceptivas, afetivas e organizacionais. Tratou-se, assim, de uma recomposição, em novas bases, de territórios existenciais aparentemente perdidos, do desenvolvimento de subjetividades ligadas a uma resistência às forças dominantes que nunca deixaram de tentar a eliminação e/ou captura dessa fascinante experiência histórica.” (GOLDMAN, 2005a, p. 164)

²As pretas velhas são importantes agentes nos cultos umbandistas, e, de uma forma geral, nos cultos religiosos de matriz banto. Essas são antepassados, que se manifestam (pela mediunidade) nos humanos e dão importantes orientações a esses. Os pretos velhos são os mentores principais dos terreiros, muito respeitados e queridos pelos adeptos. Estão muito presentes nas histórias pessoais e coletivas como agentes de cura e de acolhimento aos

me viram, me convidaram para sentar à uma mesa. Uma delas começou a me falar sobre o Candomblé e os Orixás³ sendo que a este ponto eu não tinha quase nenhum conhecimento sobre a espiritualidade afro-brasileira. Além disso, a preta velha me falou sobre a importância de se conhecer os vários ‘eus’ que nos compõem enquanto seres humanos – lembro de ouvir os nomes dos orixás Exu e Ogum em sua fala -, e me acrescentou sobre a importância de se orientar de acordo com os astros, assim como de observar a lua e suas fases.

Esse sonho me marcou bastante e, sendo assim, cito-o como um relato em que de fato os caminhos se abriram para mim, em favor da aproximação e do conhecimento da espiritualidade afrobrasileira e de sua ampla riqueza e diversidade cultural. Em seu trabalho etnográfico sobre o Candomblé de Angola na Bahia, Goldman (2003) relata sobre algumas experiências pessoais por ele vividas em sonho, as quais serviram para a própria conformação do texto etnográfico. Segundo ele, as experiências pessoais e ‘místicas’ do antropólogo devem ser levadas mais a sério, como eventos que compõem o próprio trabalho etnográfico e o conferem nuances mais vívidas, pois que ‘afetam’ o estudioso, e abrem um campo novo para a comunicação e a compreensão das motivações religiosas dos nativos.

Ao fim do ano de 2012, após esse evento do sonho, conheci a Fraternidade Kayman, que é um Centro Espiritualista Ecumênico localizado na cidade de Belo Horizonte, o qual realiza sessões de desenvolvimento mediúnico na linha da Umbanda, assim como agrega outras tradições religiosas, como o Santo Daime⁴. Nesse centro, pude conhecer de forma

necessitados. São representados nas imagens religiosas como negros e negras bastante velhos, curvados, muitas vezes segurando um cachimbo e sentados em um tronco. Nas sessões de atendimento, os pretos velhos incorporam nos médiuns e realizam consultas. Se apresentam como seres humildes, simples e bastante sábios - por conhecerem o segredo da cura pelas ervas medicinais, bem como pelos benzimentos e orações.

³ Os orixás são seres ancestrais divinos da cosmologia religiosa nagô, da língua ioruba. É muito comum em centros umbandistas e mesmo em terreiros de Candomblé de outras tradições étnicas e religiosas, como o Candomblé de Angola (matriz banto), o culto aos orixás e a utilização de seus nomes em ioruba. Exu, Iansã, Ogum, Oxossi, Xangô, Oxum, Yemanjá e Oxalá são alguns dos orixás mais cultuados nos terreiros de Candomblé e Umbanda de todo o Brasil.

⁴ A Fraternidade Kayman é um Centro Religioso Ecumênico que sincretiza tradições religiosas diversas como a Umbanda e o Santo Daime. O Santo Daime é um culto cristão que consagra uma bebida psicoativa ameríndia – ayahuasca – em seus rituais. A Umbanda praticada na Fraternidade Kayman é diversa daquela praticada no Centro Espírita São Sebastião, terreiro por mim estudado neste trabalho. Porém, encontramos alguns elementos fundamentais em comum entre esses centros, dentre os quais cito o papel central dos pretos velhos enquanto mentores principais nos terreiros. O mentor da Fraternidade Kayman é o preto velho Pai João, enquanto o mentor do C.E.S.S. é o preto velho Pai Pedro. Considero ambos os cultos como de Umbanda, portanto de matriz afrobrasileira, apesar de suas notáveis diferenças. O culto aos ancestrais – orixás e *inkices*, as consultas e atendimentos com os guias espirituais, a gira de incorporação, o desenvolvimento da mediunidade e a forte presença de direção dos pretos velhos, são elementos comuns entre esses terreiros e, de uma forma geral, entre grande parte dos terreiros de Umbanda. Esses elementos são tidos como fundamentais para a conformação da identidade religiosa umbandista, sendo bastante citados por Pai Guaraci – dirigente do Centro Espírita São Sebastião -, principalmente no que toca ao culto à ancestralidade e à incorporação dos guias antepassados – pretos velhos, caboclos, meninos de Angola, exus, pomba giras, marinheiros, dentre outros.

palpável o ritual da Umbanda, os cantos aos orixás e os atendimentos com os guias, e pude assim, entrar em contato com uma manifestação religiosa afro-brasileira – a Umbanda.

A partir de então, passei a frequentar esse centro e a me interessar bastante pelo universo da Umbanda. Me batizei na Umbanda no início do ano de 2013 e recebi as minhas guias (colares de contas que servem para o estabelecimento da conexão mediúnica com os guias espirituais), que pertencem aos orixás Oxum, Oxóssi e Ogum, passando então a integrar o corpo de médiuns da casa e a me prestar ao trabalho espiritual umbandista, com suas normas e regras de convivência e sua doutrina espírita. Esta preza, dentre outros preceitos, pela caridade e pelo serviço coletivo em prol dos necessitados – visitantes que procuram as casas e/ou centros religiosos umbandistas em busca de tratamentos, alívios para seus sofrimentos e dores, além da oportunidade de se iniciar no processo de desenvolvimento da mediunidade.⁵

O ano de 2012 foi bastante conturbado para mim em termos emocionais e afetivos, desencadeando uma série de experiências de sofrimento e depressão, numa espécie de crise pessoal e existencial. O falecimento de minha mãe foi um forte golpe sentido tanto por mim, quanto por todos os meus familiares, em especial os do meu núcleo de convivência – meu pai Edson, meu irmão Leandro e minha irmã Bárbara. Em meio a tal crise existencial, lembro-me que os dias eram frios e tensos, as noites solitárias e os sonhos distantes, como meras ilusões. Nesse tempo decidi abandonar o curso de Antropologia, pois realmente a vida acadêmica, assim como a vida de uma forma geral, não estava fazendo muito sentido para mim. Decidi que precisava me isolar do mundo para poder processar tudo aquilo que estava sentindo de forma caótica, e enfim ordenar e situar-me novamente nos meios com os quais me relacionava. Tal foi a forma que encontrei para lidar com esse profundo período de crise, o qual também se encontra em quase todos os relatos dos sujeitos que buscam alguma sorte de cura no âmbito das religiões.

O momento da crise é como um marco de ruptura em que uma espécie de desequilíbrio existencial se mostra presente, estimulando a pessoa a buscar, por necessidade própria, meios para se reequilibrar, meios de se reorientar perante ao mundo que a cerca, em suas várias relações – no trabalho, faculdade, entre familiares, na vida amorosa, e etc... Esse

⁵ Mediunidade é um termo bastante utilizado no meio espírita e umbandista para designar a habilidade, ou sensibilidade, de poder contatar seres espirituais não-encarnados. A mediunidade pode ser desenvolvida por várias formas: por meio da incorporação: em que o médium ‘cede’ o seu corpo ao guia espiritual, para que este se manifeste; por meio da psicografia: escrita de mensagens vindas de espíritos já falecidos; da vidência e da audição. Os terreiros de Umbanda se utilizam do termo ‘médium’ para se referir aos adeptos iniciados, os quais desenvolvem alguma dessas faculdades mediúnicas.

período da crise também é comum nos relatos dos assim chamados ‘curadores tradicionais’, tais como os xamãs, as benzedeiras, pais e mães de santo, e muitos médiuns em processo inicial de sua trajetória espiritual e mediúnica. Trata-se de um processo em que se irrompem diferentes sortes de acontecimentos marcantes na vida da pessoa, os quais muitas das vezes vêm acompanhados de doenças (manifestas ou não no plano físico), depressões, conflitos pessoais, familiares, dentre outros fatores. Muitas vezes esses períodos de crise estimulam os sujeitos a buscarem, de forma mais obstinada, a compreensão de seu estado de desequilíbrio e a sua cura através da procura de diversos tipos de tratamentos, seja no âmbito das religiões, ou mesmo no âmbito da biomedicina, da homeopatia, psicologia, dentre outros sistemas terapêuticos.

Este momento de crise ou ruptura na experiência do sujeito em aflição é sentido tanto num plano que seria comumente chamado por ‘subjetivo’ – nos pensamentos, emoções e sentimentos, por exemplo – quanto se manifesta, por outro lado, no plano ‘objetivo’ ou material – por meio de doenças físicas e/ou psíquicas, dores localizadas no corpo, e assim por diante. Recordo-me que durante o momento de irrupção do meu estado de desequilíbrio, ou seja, no momento em que realmente passei a perceber que algo realmente não estava bem, sentia desconfortos frequentes em certas regiões de meu corpo: dores na cabeça eram muito frequentes, dificuldades para respirar, além de um constante ‘peso’ na região superior das costas, na altura da cervical. Essas sensações se estenderam durante um longo período e foram sendo transformadas, aos poucos, com os tratamentos indicados a mim pelos guias espirituais⁶ e seus preceitos religiosos e orientações, unidos às intervenções biomédicas, tal como uma cirurgia de desvio de septo pela qual tive de passar, visando a melhora da respiração e das dores de cabeça, tal como afirmado pelo médico otorrinolaringologista que me consultou e me propôs tal intervenção cirúrgica.

Muitas vezes, os tratamentos religiosos fornecem sentidos à experiência de crise das pessoas, de forma a reordená-la segundo os princípios cosmológicos da religião, sua “visão de mundo” (GEERTZ, 1989). As religiões atuam de forma a estimular as pessoas em estado de sofrimento a procurarem significados mais amplos para as suas experiências, que dizem respeito ao seu posicionamento frente ao mundo, às suas ações em várias instâncias da vida social individual e coletiva, que possam estar desajustadas. Os sujeitos buscam, por meio da

⁶ Os guias espirituais são antepassados não-encarnados que se manifestam, por meio da mediunidade, e dão instruções e orientações, bem como podem prescrever algum tipo de tratamento específico às pessoas que apresentam algum espécie de desequilíbrio, ou doença. São “seres de luz”, de “elevada energia”, como relatam os adeptos do Centro Espírita São Sebastião.

religião e seus tratamentos, uma reorientação de sua experiência no mundo, a qual parte de um movimento de reinterpretação religiosa das concepções de doença, saúde e bem-estar, reinscrindo-as em uma cosmologia mais ampla, atribuindo novos sentidos a essa experiência e articulando novas inter-relações em prol da cura.

De acordo com Rabelo (1993, 2010), a cura no âmbito religioso não segue um modelo estanque e fixo de representações simbólicas apreendidas pelos sujeitos. Na verdade, a própria realidade simbólica das religiões não pode ser pensada apenas ao nível das representações subjetivas, na medida em que essas não se dissociam da dinâmica das relações que se desenrolam entre os atores sociais, com seus movimentos e transformações. Rabelo sustenta que a cura nos tratamentos religiosos pode ser melhor apreendida em sua realidade processual, ou seja, não como uma “introjeção de conteúdos”, (2010, p. 6) que passaria do terapeuta ao sujeito que sofre, mas como uma negociação constante entre esses, que se desenvolve intersubjetivamente, mediante o engajamento ativo de ambas as partes. Essa abordagem de Rabelo remete à apreensão da “experiência religiosa, isto é das formas pelas quais seus símbolos são vivenciados e continuamente re-significados, através de processos interativos concretos entre indivíduos e grupos.” (RABELO, 1993, p.324).

No entanto, ao empreender um estudo que se volte para o âmbito da experiência dos sujeitos que sofrem, a partir do universo (sócio)cosmológico das religiões, Rabelo alerta para o fato de que este extrapola os domínios do universo religioso, ou seja não se limita a eles, na medida em que na maioria dos casos ocorrem percursos entre diferentes sistemas terapêuticos, os quais compõem o âmbito da experiência dos sujeitos. A cura pode ser melhor compreendida como um percurso em que se engaja ativamente o sujeito, e que coloca em relação, de diversas maneiras, sistemas terapêuticos e cosmológicos distintos, como os tratamentos biomédicos e os religiosos, por exemplo.

Deste modo, o percurso da cura, tal como abordado por Rabelo e Gomberg (RABELO, 1993; GOMBERG, 2011) conforma os itinerários terapêuticos dos sujeitos, desdobrando-se numa composição diversa e simultânea de tratamentos distintos, podendo congrega diferentes tradições culturais e diferentes cosmologias (como a articulação entre a ontologia das religiões afro-brasileira [GOLDMAN, 2005c] e o saber biomédico, por exemplo). Os itinerários terapêuticos se desenrolam em uma rede múltipla de atores, os quais se inter-

relacionam – negociando, dialogando e delegando -, em agenciamentos múltiplos⁷, inseridos na dinâmica do percurso da cura. Nesse sentido, a cura de um sujeito não diz respeito somente à sua experiência pessoal individual, mas envolve uma ampla rede de outros atores que atuam, por meio de tratamentos e outras práticas, em prol do estabelecimento de seu equilíbrio e bem-estar. Esses atores que compõem a rede de relações do sujeito em desequilíbrio podem ser tanto humanos quanto ‘não humanos’ (ancestrais, guias antepassados, espíritos, bem como plantas e objetos sagrados – LATOUR, 2013) e podem pertencer a distintos âmbitos – podem ser médicos, guias espirituais, ancestrais, pais e mães-de-santo, familiares, etc. Desse modo, os agentes de cura que orientam, acolhem e delegam funções aos indivíduos podem pertencer a distintas tradições culturais e cosmológicas, com seus diferentes níveis de tratamentos e concepções acerca do corpo, saúde, doenças, cura e bem-estar.

Neste trabalho tomo como relevantes as experiências de cura relatadas, por parte dos diferentes atores, com seus diversos tipos de tratamentos. Partindo da dinâmica agenciativa das religiões afrobrasileiras, mais especialmente das de matriz banto⁸, que têm o espaço dos terreiros como seu centro de cuidados, tratamentos e acolhimento à comunidade em geral⁹ busquei apreender as várias e possíveis dimensões da cura, com suas trajetórias dinâmicas e agenciamentos múltiplos¹⁰, a partir do espaço do terreiro, mas buscando sempre, e a atento à, as conexões com outros espaços (centros religiosos, postos de saúde, etc.) e atores.

⁷ Me apoio no conceito de agenciamento dos autores Emirbayer & Mische (1998), bem como na sua explanação em Goldman (2005a, 2005c) no âmbito contextual das religiões afro-brasileiras.

⁸ As religiões afrobrasileiras de matriz banto são aquelas pertencentes à tradição étnico-linguística *bantu*, a qual se configura de diversas formas a partir das ‘linhas’ religiosas a que cada terreiro se diz pertencente, passando pela afirmação de uma identidade legítima de matriz africana. Muitos representante desse grupo etno-linguístico foram trazidos (escravizados) para o Brasil, provindos de Angola, Guiné, Congo, Moçambique, dentre outros territórios, e aqui protagonizaram uma reinserção criativa de seus cultos, que tomou diversos rumos e conformações litúrgicas. Alguns líderes religiosos e adeptos dos cultos de matriz banto – Candomblé de Angola, Omolocô, Umbanda – evocam esse sentimento de pertencimento étnico e espiritual a uma matriz cultural e religiosa radicada em África, tal como bem elaborado no discurso de Pai Guaraci (líder religioso do Centro Espírita São Sebastião) sobre a ancestralidade da matriz cultural banto. O termo banto será utilizado nesse trabalho em consonância com a sua categorização nativa, presente nos discursos e práticas dos próprios adeptos e líderes religiosos.

⁹ A ‘comunidade em geral’ se refere aos bairros em que estão inseridos os terreiros e seus habitantes. Como pude notar no relato das trajetórias de líderes religiosos afrobrasileiros – Mãe Rita, Pai Guaraci e Mãe Cecília –, os terreiros estabelecem vínculos pessoais e afetivos para com os moradores dos bairros em que estão inseridos (comunidade), compondo assim a própria história de formação desses bairros, atendendo às demandas pessoais e coletivas e gerando, assim, uma rede de cuidados e acolhimento. Essa constatação se afirma veementemente na história de fundação do Centro Espírita São Sebastião, a qual se dá num período de urbanização da cidade de Belo Horizonte, onde intensificou-se a chegada de pessoas vindas do campo com o objetivo de trabalhar na insurgente urbe. O espaço do terreiro (C.E.S.S.) se mostrou como um centro de assistência, cuidados e acolhimento aos necessitados, estabelecendo fortes vínculos pessoais e afetivos entre os atores sociais.

Na verdade, como pude perceber pelo contato com o campo de pesquisa e pela leitura de autores como Goldman (2005c), as próprias religiões afrobrasileiras já trabalham com essa multiplicidade de tratamentos terapêuticos, tradições religiosas e rituais, a qual se encontra expressa em seu sincretismo religioso¹¹, bem como nos seus princípios e preceitos religiosos. Estes se inserem em uma busca por uma cura que seja ‘integral’, ou seja, realizada mediante o equilíbrio das várias instâncias da experiência dos sujeitos (psíquica, física, espiritual). A cura no contexto afrobrasileiro de matriz banto se insere numa tradição religiosa que se pauta fortemente na ancestralidade e no acolhimento ao ‘outro’, na busca pela inter-relação para com a diversidade e alteridade. Nesse sentido, para apreendê-la a partir deste contexto, tive de realizar um esforço de compreender as concepções religiosas, seus preceitos fundantes, bem como sua orientação via ancestralidade, enfim, apreender um pouco de sua ‘cosmopolítica’ (ou sociocosmológica – MARQUES, 2015).

A cosmopolítica, de acordo com Marques, remete à concepção de Goldman da “pragmática da cultura”:

“(…) não se trata de encarar os códigos a partir de sua organização interna, (privilégio da sintaxe), nem de analisa-los segundo suas relações com os referentes aos quais remetem (privilégio da semântica), mas de buscar os modos específicos através dos quais esses códigos são atualizados, jogados, ou manipulados na realidade concreta de cada sociedade particular – uma espécie de “pragmática” portanto.” (GOLDMAN,1999, p.20).

Já a sociocosmológica se refere tanto ao plano das representações simbólicas, quanto às relações sociais relacionadas a ele, com seus agenciamentos e as inter-relações dos atores sociais. Um estudo voltado para uma tal análise deve atentar para os agenciamentos coletivos da tradição religiosa estudada, em seus processos dinâmicos de trocas, negociações e transformações, e no engajamento criativo de seus atores. Goldman, ao empreender seu estudo sobre a sociocosmológica do Candomblé, sugeriu abordá-la como uma ontologia, de caráter múltiplo: “mais apoiada sobre devires e multiplicidades do que sobre estados do ser concebido como fundamentalmente unitário.” (GOLDMAN, 2005c). A concepção sociocosmológica da ontologia das religiões afro-brasileiras remete, portanto, a uma dinâmica pautada na multiplicidade. Esse conceito é importante para uma melhor compreensão do sincretismo religioso e da diversidade dos “itinerários terapêuticos” (RABELO 1993, 2010).

¹¹ Este conceito será melhor abordado ao longo do capítulo II

1.1. ITINERÁRIOS E AGENCIAMENTOS

As sensações e dores localizadas no corpo são comuns nos relatos pessoais sobre os itinerários terapêuticos, os quais se referem à experiência dos sujeitos, partindo de suas próprias percepções e memória, numa tentativa de buscar associar seu estado de desequilíbrio em suas várias e possíveis manifestações, a partir de, e para além do corpo. O trabalho etnográfico de Paula Montero (1980) aponta para esse sentido de compreender, a partir dos relatos colhidos no campo, como se dão essas associações entre o material/imaterial, objetivo/subjetivo, corpo/mente, dentre outras. Cabe apontar que, muitas vezes, as análises que se pretendem ‘científicas’, buscam manter os termos que compõem estes como domínios separados. Entretanto, no contexto dos itinerários terapêuticos, não somente no âmbito das religiões, mas também entre sujeitos que buscam tratamentos biomédicos, são geradas interessantes e sempre renovadas associações entre esses domínios, imbuindo-os de múltiplos sentidos e contribuindo para uma percepção mais integral do fenômeno da doença/desequilíbrio.

No entanto, esse conceito do itinerário pode vir a remeter a uma compreensão por demais cognitiva da experiência dos sujeitos, na medida em que esse seria o ‘senhor’, por excelência, de seu estado de doença e saúde, e o autor, sempre consciente, de escolhas bem definidas e conhecidas. Essa, como demonstra Emirbayer & Mische (1998), pode de fato ser uma das formas de agência, onde o autor realiza escolhas racionais bem claras, conscientes e definidas; mas existem, para além dessa, outras formas de engajamento agenciativo, as quais muitas vezes são realizadas sem um objetivo claro, num alto grau de incerteza, e mesmo de improviso, por partes dos agentes engajados.¹² Em alguns casos, o sujeito sequer toma conhecimento de agenciamentos de outrem para afetar a sua própria saúde, que podem produzir efeitos, em sua experiência e corpo. Como exemplo disso, cito um caso, a mim relatado por Dona Rita¹³, de uma mulher que a procurou para benzer as roupas de sua filha adolescente, que segundo ela estava “usando drogas pesadas” e passava dias longe de casa. Dona Rita conta que, ao benzer as roupas da menina sentiu uma forte “energia pesada” e que

¹² Me utilizo tanto do termo ‘agente’ quanto o de ‘ator’ para me referir aos entes (humanos ou não) que se inter-relacionam em seus agenciamentos.

¹³ Mãe-de-santo e benzedeira com a qual tive a oportunidade de iniciar o meu trabalho de campo, que teve de ser interrompido precocemente por conta de problemas pessoais e familiares por ela vividos. A partir de então, passei a me dedicar ao trabalho de campo no Centro Espírita São Sebastião.

teve de realizar um ritual de limpeza energética em toda a sua casa após essa benzeção. Em outros casos, também verificados no trabalho de Mãe Rita, a intervenção de familiares e amigos em prol da cura de pessoas que não se encontravam presentes no momento dos tratamentos de benzeção se mostrou como um fator recorrente.

Na verdade, como pude perceber pela leitura de textos mais recentes (GOLDMAN, 2005c; GOMBERG, 2011), o conceito de agenciamento pode ser mais interessante para tratar dos itinerários terapêuticos, atentando para esses casos em que a pessoa em desequilíbrio sequer está ciente dos tratamentos e agenciamentos que a envolvem em direção à sua cura. O agenciamento, nesse sentido, remete a mediações coletivas de diversos agentes (seres humanos e não-humanos, bem como instrumentos e objetos que compõem os coletivos¹⁴) que se inter-relacionam a partir de diálogos e práticas, os quais assumem suas formas a depender dos “contextos emergentes” (EMIRBAYER & MISCHÉ, 1998).

Essa dimensão se encontra na concepção de agência, tal como elaborado pelos autores Emirbayer e Mische, dentre outros (LATOUR 2013; GOLDMAN 2005c), referindo-se à dinâmica das inter-relações entre atores, a qual não é dada, tampouco fixa, mas sempre reatualizada a partir das experiências dos agentes (atores) inseridos em seus contextos “temporais-relacionais” (EMIRBAYER & MISCHÉ, p.6 – tradução minha) que constituem suas “orientações agenciativas” (ibid., p.9). A questão sobre como se dá o desenrolar desses itinerários, em meio a uma grande complexidade de agenciamentos múltiplos e simultâneos, num meio religioso que também é pensado (pela literatura antropológica) como fluido e sincrético são temas importantes que impulsionaram a realização deste trabalho e da pesquisa etnográfica. Como compreender tais práticas terapêuticas religiosas os agenciamentos relacionados a elas, os quais podem extrapolar os limites do domínio religioso? Como apreender, a partir dos relatos, as inter-relações entre diversos tipos de sistemas de tratamentos? Portanto, essas são algumas das questões centrais tratadas nesse trabalho.

¹⁴ LATOUR, 2013; GOLDMAN 2005c.

1.2. CAMPO

O tema da cura nas religiões afro-brasileiras foi, dessa forma, despertado a partir de minha experiência pessoal anteriormente relatada, mas também ganhou um grande impulso com a orientação teórica, fomentada por meu contato acadêmico com a Antropologia, ao cursar disciplinas como: Antropologia das Religiões Afro-brasileiras e Antropologia da Religião. Além desses cursos, cito o grupo de estudos em Antropologia da Saúde, ministrado pela professora Isabel de Rose, e o posterior Grupo de Estudos em Religiosidades e Saúdes, ministrados de maneira coletiva por alunos do curso de Antropologia e Ciências Sociais, e coordenado pela mesma professora citada acima. Alguns seminários sobre o tema das Religiões Afrobrasileiras e Saúde foram de extrema importância para a definição do tema do projeto de pesquisa. Dentre esses, cito o “Diálogo com as religiões de matriz africana: Saberes ecológicos tradicionais e comunidades tradicionais de terreiro - Identidade e afirmação”, um seminário organizado pelas lideranças religiosas de matriz afro-brasileira em parceria com a Secretaria Municipal de Políticas Sociais (SMPS) de Belo Horizonte.¹⁵

Nesse seminário pude entrar em contato com o discurso de vários representantes – os ‘zeladores de santo’, tal como se autodenominam essas lideranças – das religiões afro-brasileiras, de diversas linhas e tradições, mas que possuíam em comum uma professada identidade religiosa afrobrasileira, constituída por conhecimentos e saberes tradicionais em relação à saúde, ecologia e vida social comunitária. Esse evento teve o apoio da RENAFRO (Rede Nacional de Saúde nos Terreiros), e sendo assim, insere-se num movimento político de alcance nacional, de busca pela afirmação de uma ‘identidade’ afro-brasileira, pautada numa busca pela união e diálogo entre as diversas tradições e nações dos terreiros¹⁶, assim como de propagação de seus saberes tradicionais, que compõem a sociocosmologia¹⁷ desses cultos.

Foi nesse seminário que pude vir a conhecer Mãe Rita (Oyassemelecy), a qual é mãe-de-santo feita no Candomblé de Angola, além de benzedeira, rezadeira e raizeira. Também

¹⁵ Ocorrido no dia 19 de novembro de 2013, no Auditório da Secretaria Municipal de Promoção da Saúde Rua Espírito Santo, 505, 18º andar, Centro - Belo Horizonte. Apoio: UFMG – FAPEMIG.

¹⁶ Nação é o termo comumente utilizado por adeptos e estudiosos das religiões de matriz africana para se referirem às distintas tradições étnico-religiosas entre os cultos afrobrasileiros, a partir de suas diversas configurações cosmológicas e ritualísticas. Dentre as nações cito algumas como: Angola, Jêje, Nagô e ijexá. Tratam-se de modelos litúrgicos que indicam o pertencimento étnico-religioso dos terreiros, como forma de legitimação social e política interna, e como forma de se diferenciarem entre si.

¹⁷ Me utilizo do termo sociocosmologia (BARBOSA NETO, 2012) para me referir à dimensão das relações socialmente engendradas entre os vários seres que compõem o universo cosmológico dos cultos afrobrasileiros. Esse conceito é mais condizente com a realidade dinâmica desses cultos, a qual envolve inter-relações constantes entre os agentes humanos e não-humanos.

fiquei conhecendo o Pai Guaraci, *tata ria n'kise* ('pai-de-santo') que dirige o Centro Espírita São Sebastião, local onde realizei a maior parte da minha pesquisa de campo. Em outros seminários e colóquios, tais como o: "CPIR e SUAS: diálogo com lideranças dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana" – em 2013, realizado também no SMPS; e o "II Colóquio em Psicologia e Religiões Afrobrasileiras: corpo e saúde" (esse último ocorrido na UFMG, em 24/04/2014), pude obter um primeiro contato pessoal com Mãe Rita, com quem iniciei a minha pesquisa, que num primeiro momento se centrou na agência da benzedeira em questão, em relação aos saberes tradicionais das religiões de matriz afrobrasileira.

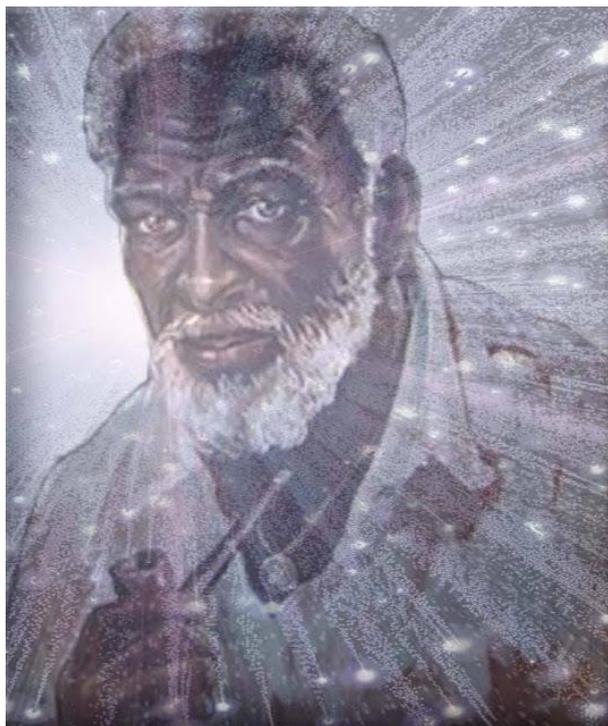
A busca pela legitimidade identitária de grupos religiosos afrobrasileiros encontra distintas e sempre renovadas articulações práticas e discursivas. Nesse sentido é comum a exaltação da herança africana, como fonte (matriz) religiosa principal desses cultos. Tal como aponta Ordep Serra (1995), a afirmação de uma matriz ancestral africana é um elemento comum na busca pela legitimidade religiosa. Cada casa possui sua própria forma de articular essa tradição e sua herança africana, fazendo parte de seu próprio processo político interno e externo de legitimação de sua tradição. Dessa forma, muitos cultos religiosos, de diversas configurações (linhas) tradicionais, articulam-se em prol da propagação e do reconhecimento público de uma identidade afrobrasileira, a qual perpassa outros vários debates e lutas por direitos públicos, por se tratarem de grupos historicamente discriminados, tanto pela via da intolerância e violência religiosas, quanto pela discriminação racial e de classe.

"A organização do campo da saúde da população negra traz em cena identidades que vão se afirmar na questão racial, apregoando a discriminação existente no país e cobrando do Estado medidas efetivas de políticas de ação afirmativa frente às desigualdades historicamente colocadas através da articulação de diversos atores sociais com distintos interesses." (GOMBERG, 2011, p. 71)

Portanto, retomando, antes de entrar em contato direto com o trabalho de Mãe Rita e com o de Pai Guaraci no C.E.S.S., eu já possuía uma certa bagagem pessoal, religiosa e acadêmica acerca das religiões afro-brasileiras, seu universo sociocosmológico e suas práticas de cura. Nesse ponto, considero não só os seminários dos quais participei e as experiências pessoais como conformando o próprio "trabalho de campo", entendido aqui em sua dimensão mais abrangente; mas também incluo a minha bagagem teórica e as minhas experiências acadêmicas nesse campo, pois como diz Silva (SILVA, 2015):

“(…) O campo [no sentido amplo do termo] se forma através dos livros que lemos sobre o tema, dos relatos de outras experiências que nos chegaram por diversas vias, além dos dados que obtemos em primeira mão.” (p.27)

1.3. PRETOS VELHOS



(FIGURA 1: Imagem de um preto velho – retirada do blog do Centro Espírita São Sebastião: cess-blog.blogspot.com.br)

O desenrolar da etnografia propriamente dita, mediante o engajamento no campo, as conversas, diálogos e entrevistas, atuou de forma a dar mais substância às minhas ideias prévias, de orientá-las melhor, ora frustrando algumas expectativas – tal como ocorrido na interrupção de meu trabalho com Mãe Rita, ora inspirando-me, e fazendo surgir novas expectativas e objetivos. A escolha do enfoque da pesquisa na agência de cura dos pretos velhos, inseridos que estão (como entidades fundamentais para a conformação da mesma) nessa rede socicosmológica banto de promoção de cuidados, acolhimento, saúde e bem-estar coletivos, foi se desvelando aos poucos, à medida em que o contato com o C.E.S.S. se prolongava e amadurecia, bem como o desenrolar do meu próprio desenvolvimento espiritual na Umbanda decorria. Este qual acompanhou desde o princípio, e de forma simultânea, a minha experiência acadêmica em relação ao tema da saúde e cura nas religiões.

Durante sessões ocorridas no C.E.S.S., bem como no centro em que sou filiado – a Fraternidade Kayman -, fui por muitas vezes atendido por esses guias, os pretos velhos; esses sempre me passaram bastante tranquilidade, palavras de esperança e fé, além de me indicarem banhos de ervas, orações, chás e orientações diversas que dizem respeito à minha trajetória espiritual, bem como profissional, ao meu dia-a-dia, e à minha vida amorosa e familiar, dentre outros domínios da experiência pessoal. Esses guias foram me cativando e se mostrando como figuras principais dentro dos terreiros e centros umbandistas: são os mentores dessas casas, tratando os seus adeptos enquanto ‘filhos’, na mesma medida em que são tratados por esses, com especial zelo e reverência, como ‘pais’, ‘mães’, ‘avôs’ e ‘avós’.

O objetivo da pesquisa, no entanto, permaneceu o mesmo: o de se voltar para as práticas de cura em religiões afrobrasileiras. O seu enfoque é que foi orientado, de acordo com o contato mais prologando em relação ao meu campo de pesquisa, ao estudo dos agenciamentos específicos dos pretos velhos, tendo em mente a grande variedade de linhas de trabalho presentes na Umbanda, com sua subsequente enorme quantidade de outros guias e agentes de cura (exus, pomba-giras, caboclos, marinheiros, erês, dentre outros)¹⁸ e suas respectivas agências. Dessa forma, seria de fato impossível falar de uma forma integral desse múltiplo universo religioso-terapêutico, com seus vários agentes de cura.

Os pretos velhos se mostram como bastante atuantes nas trajetórias terapêuticas e religiosas das pessoas, adeptas ou não dos cultos afrobrasileiros. Como será demonstrado ao longo dos capítulos I, II e III, esses guias atuam de forma a orientar os ‘filhos’ em direção ao caminho da religiosidade banto, com seus princípios e preceitos religiosos de acolhimento e “abertura ao outro” (como exposto nas falas de Pai Guaraci), em sua diversidade e em suas

¹⁸ Exus – são entidades do universo sociocosmológico da Umbanda, que se apresentam como guardiães, guias protetores muito próximos do mundo humano, na medida em que possuem características mundanas e trabalham com aspectos ligados à materialidade da vida humana: como a sexualidade e o trabalho.

Pomba-giras – entidades femininas que trabalham de uma maneira semelhante à dos exus, porém mais ligadas à resolução de problemas afetivos, amorosos e sexuais. Se apresentam como mulheres guerreiras, charmosas e elegantes e são muito respeitadas no universo da Umbanda.

Caboclos – espíritos que se apresentam como índios, muitos dos quais, acredita-se, viveram de fato como indígenas. Trabalham, assim como os pretos velhos, na linha da cura, utilizando-se de um conhecimento ligados às ervas, folhas e à natureza de uma forma geral.

Marinheiros – Os marinheiros pertencem à linha das águas (de Yemanjá). São espíritos que podem se apresentar como marujos e capitães de navios. Se movimentam de uma forma aparentemente desordenada, pois trazem consigo o movimento do balanço das águas do mar, além da embriaguez alcoólica, fatores que marcaram suas vidas enquanto encarnados.

Erês (ou meninos de angola) – Os erês são espíritos de crianças, que se apresentam como meninas e meninos, pulando, dançando e fazendo brincadeiras diversas. Remetem ao imaginário da pureza das crianças e apreciam doces, balas e refrigerantes.

(Essas descrições foram elaboradas por mim com base em minhas experiências de campo no Centro Espírita São Sebastião.

necessidades de cuidados em relação à saúde e bem-estar. Nos relatos colhidos no campo, bem como nas conversas informais e no contato com as sessões do C.E.S.S., os pretos velhos aparecem como agentes de cura, auxiliando as pessoas em suas crises e momentos difíceis vividos em suas relações. Seus agenciamentos são, assim, múltiplos, partindo desde as convencionais instruções de prescrever chás e banhos de ervas, orações, acender velas, dentre outros – práticas essas que pertencem ao âmbito religioso afro-brasileiro -; até práticas que não se limitam ao espaço do terreiro e seus instrumentos e tratamentos religiosos: como a indicação de tratamentos biomédicos, além de outras intervenções que extrapolam o domínio religioso propriamente dito.

Desse modo, inseridos que estão na rede sociocosmológica de matriz banto, os pretos velhos são fundamentais para a preservação de seu conhecimento religioso ancestral, além de serem notáveis mentores. São agentes de cura que possuem este conhecimento e que, em seus agenciamentos, articulam-no de acordo com as circunstâncias das situações emergentes, podendo engendrar novos rumos e inter-relações para com outras tradições religiosas e/ou culturais.

Partindo desses *insights*, e como forma de endossar a discussão acerca da diversidade terapêutica dos itinerários e seus agenciamentos, decidi incluir na pesquisa uma breve discussão sobre as concepções religiosas banto acerca da tradição (ancestralidade) e relacioná-la à dinâmica agenciativa de sua rede sociocosmológica, com seus movimentos, diálogos e negociações, sempre reatualizados criativamente por parte de seus agentes. Dessa forma, tornou-se importante apontar para algumas questões pertinentes sobre o sincretismo religioso afrobrasileiro e a suas articulações pautadas na herança de uma clamada ancestralidade africana, da mesma forma em que engajada com outras tradições religiosas (como o espiritismo e o catolicismo).

Essa pesquisa, portanto, tem como objetivos principais: (1) o de buscar investigar os agenciamentos em prol da cura, acolhimento e cuidados no Centro Espírita São Sebastião, mais especificamente focando no trabalho dos pretos velhos enquanto agentes de cura, além de referências principais no espaço dos terreiros, mentores espirituais ‘antepassados’¹⁹. A interface teórica abordada pela antropologia, que relaciona o âmbito das religiões ao da saúde

¹⁹De acordo com Pai Guaraci (dirigente do Centro Espírita São Sebastião) a ancestralidade é o eixo fundamental para a continuidade da tradição religiosa de matriz banto. Desse modo, os pretos velhos são louvados como antepassados dessa ancestralidade cultural e religiosa banto, por trazerem seus princípios e preceitos e orientarem aos ‘filhos’ em suas trajetórias pessoais, afetivas e espirituais

será utilizada como fio condutor para a análise dos agenciamentos estudados em campo. (2) Ao partir do estudo dos itinerários terapêuticos dos sujeitos (médiums e consulentes), buscar compreender como se dão seus caminhos em busca de alguma sorte de cura, apontando para possíveis conflitos de competência entre diferentes sistemas terapêuticos, assim como para suas possíveis complementaridades – “intermedicalidade” (GREENE, 1998).

Nesse sentido, o itinerário terapêutico, tal como exposto acima, será compreendido à luz do conceito mais amplo de agenciamento, atentando, assim, para diferentes sortes de mediações, intenções e eventos dos atores inter-relacionados. (3) A intermedicalidade e seus agenciamentos, que fazem confluír diversos tratamentos e concepções acerca do corpo, saúde e doença (dentre outras), provenientes de diversas tradições sociocsmológicas, serão abordados a partir do contexto das religiões afro-brasileiras, em especial as de matriz banto. Nesse sentido, o sincretismo religioso desses cultos será discutido, à luz de seus próprios conhecimentos étnico-religiosos e suas concepções acerca da ancestralidade e da tradição, os quais orientam os atores, numa complexa articulação entre tradição e invenção, ao tomarem suas decisões, a partir das situações emergentes, em conformidade com os preceitos religiosos banto, dentre os quais se encontra essa própria ‘abertura ao outro’, ao diverso, à alteridade.



(FIGURA 2: Convite ao Dia de Louvação aos Pretos Velhos, no Centro Espírita São Sebastião – imagem retirada do blog do C.E.S.S.: cess-blog.blogspot.com.br).

1.4. ETNOGRAFIA E AFECÇÃO

Utilizei-me da pesquisa etnográfica, mediante a imersão no campo – casa de Mãe Rita, seminários e o Centro Espírita São Sebastião -, a partir da observação participante, de conversas informais (com consulentes, médiuns, o pai da casa e os guias pretos velhos) e de entrevistas gravadas (com Mãe Rita e alguns de seus consulentes, assim como com o Pai Guaraci e alguns médiuns do C.E.S.S.). À respeito da observação participante, me apoio nas críticas de Saada (2005) sobre este conceito. Favret-Saada chama atenção para o truísmo implícito no conceito da observação participante, na medida em que toda observação etnográfica inclui uma participação, e vice-versa. Essa autora enfatiza que a experiência etnográfica se conduz a partir do engajamento do antropólogo frente aos sujeitos, situações e eventos que compõem o seu campo de estudo. Assim, a observação participante também deve ser pensada como uma forma de relacionamento pessoal entre o pesquisador e os sujeitos pesquisados, principalmente ao se tratar de contextos religiosos.

Seguindo Goldman (2005a, p. 166), em sua alusão à concepção de Lienhardt à respeito da Divindade Dinka, que é vista por este autor não como uma crença cultural ou sociologicamente fundada, mas como uma experiência vivida, tanto individualmente quanto coletivamente – “experiência que pode dizer respeito às relações com o cosmos, com a natureza, consigo mesmo, com o grupo” (p.167), pretendo fazer o uso de uma abordagem que privilegie as inter-relações entre as experiências dos agentes, concebendo a minha própria posição (enquanto antropólogo, etnógrafo), ela própria, como uma agência posicionada e intencional. “A questão decisiva é como passar da ideia de Divindade para a de experiência” (p.167). Portanto, com base nesses autores, sugiro que a experiência (num âmbito religioso) remete a relações vivenciadas, reformuladas e constantemente reinventadas por seus agentes, inseridos que estão numa ampla rede de inter-relações entre humanos e não-humanos.

No intuito de apreender essas experiências, o antropólogo deve sujeitar-se a poder (ou, antes, tentar) experienciar suas instâncias por meio da “socialidade”, a qual Goldman entende como “não apenas um objeto da investigação, mas o principal, senão único, meio de pesquisa.” (p.167). Trata-se de uma experiência pessoal engajada, vivida entre o grupo estudado, com o objetivo de transformá-la num tema de pesquisa e, posteriormente, num texto etnográfico acadêmico. Tal é o desafio do antropólogo, mas também aí está a sua liberdade de poder transitar entre linguagens e conceitos distintos (acadêmico e religioso) e buscar um ponto de conformação entre esses. Assim, torna-se possível alcançar, por meio do esforço de

uma ‘tradução parcial’, uma compreensão mais aprofundada da realidade nativa, congregando as próprias categorias, conceitos e sentimentos nativos no discurso antropológico, deixando-se “afetar” (FAVRET-SAADA, 2005), e utilizando-se dessa afecção para transformar criativamente o próprio idioma antropológico, com seus conceitos e premissas.

A noção do afeto na experiência etnográfica é o fio condutor principal da metodologia desse trabalho, que se torna reforçada pelo fato de que o pesquisador é adepto da Umbanda, e portanto compartilha, em alguma medida, de sua linguagem ritualística e cosmológica, com seus conceitos e categorias. O afeto é aqui compreendido, a partir da autora Favret-Saada (2005), e sua explanação em Goldman (2005a, 2005b) sobre o sentido de afecção – “o que afeta, que atinge e modifica” (Goldman, 2005a, p.10). Assim compreendida, a afecção pode atuar de forma a melhor configurar a relação do antropólogo com o seu campo e os agentes envolvidos nele, de uma forma mais aberta, sincera e posicionada – não somente discursivamente, mas também a partir das disposições corporais, das emoções e sentimentos, assim como das dúvidas, medos e incertezas.

“Por outro lado, essa experiência e essa aliança com as linguagens estranhas pode estar a serviço de algo muito diferente, a saber, dessa contaminação positiva e criativa que toda linguagem sofre quando busca traduzir, ou se aliar, a outras linguagens – e que o escritor brasileiro João Guimarães Rosa chamada de ‘fecundante corrupção das nossas formas idiomáticas de escrever’. Nesse sentido, o trabalho do antropólogo pode significar também expandir e aprofundar uma experiência cultural através de outra, estrangeira, praticando uma ‘fecundante corrupção’.” (GOLDMAN, 2005a, p.169)

Dessa forma, tal como aponta Favret-Saada, pode-se chegar às dimensões não-verbais da experiência, que podem se comunicar, por exemplo, através de eventos, práticas e disposições corporais, bem como por meio do silêncio. Tal constatação do “livre jogo de afetos, desprovidos de representação” (FAVRET-SAADA, 2005, p.161) é o que impulsionou a autora a explorar tal opacidade da experiência dos sujeitos, tão marcante em contextos terapêuticos e religiosos:

“Essa noção (a da opacidade do espírito humano – inclusão minha) é, aliás, velha como a tragédia, e a ela sustenta também, desde há um século, toda a literatura terapêutica. Pouco importa o nome dado a essa opacidade [inconsciente’, etc]: o principal, em particular para uma antropologia das terapias, é poder, daqui pra frente postulá-las e coloca-la no centro de nossas análises.” (ibid., p.161)

Esta discussão se relaciona com outros debates a respeito do silêncio e de outras dimensões comunicativas presentes nas religiões afro-brasileiras:

“ (...) ora, nas culturas da oralidade, pode-se praticar um silêncio voluntário e com sentido” (SOUTY, Jérôme, 2011, p.40)

“Ele (o silêncio) estabelece com os interlocutores um novo modo de diálogo, com forte componente emocional. Emerge, assim uma forma de ‘co-saber’ silencioso, em que o pesquisador pode vivenciar a experiência íntima de uma relação não verbal com as representações coletivas. Tal como a aprendizagem das línguas e da gestualidade, o ‘co-saber’ em torno do silêncio surge como uma condição para a inteligibilidade entográfica” (ibid., p.41).

Esse ‘aprendizado silencioso’, por ser um artifício etnográfico importante em contextos de religiões afrobrasileiras, mostrou-se bastante presente e eficaz quando em minhas incursões ao campo, no C.E.S.S.. Neste, eu participava como consulente das sessões (realizadas semanalmente, aos sábados). Nessa condição, durante toda a sessão, o corpo dos consulentes se encontra sentado nos bancos, à espera de serem atendidos, assim como podem participar com palmas e entoando os pontos cantados²⁰. O silêncio é grandemente predominante durante essas sessões, sendo que este somente se rompe na situação de atendimento com os guias, com os quais os consulentes dialogam durante a consulta. Este silêncio me incitou a buscar observar detalhadamente a estrutura física da casa, assim como seus símbolos religiosos (presentes nos pejís [altares])²¹; os rituais, com suas sequências e disposições corporais: o som dos atabaques e dos cantos entoados; os movimentos corporais dos guias; a fumaça do defumador – dentre vários outros componentes, que atuam de forma a afetar a experiência do pesquisador. A condição de observador neutro seria impossível nesse meio ritualístico religioso de forte efervescência emocional e afetiva. As imagens nos afetam, assim como o som, o cheiro da defumação²²; nosso corpo torna-se envolvido nessa trama, na qual este também se engaja em sua agência.

²⁰ Os pontos cantados são um dos mais importantes fundamentos da Umbanda, na medida em que são invocações às entidades e espíritos de seu universo religioso, como forma de chama-las para incorporarem nos médiuns. Portanto, constituem um meio para a manifestação dos guias espirituais.

²¹ “(...) pejí, ou congá, nomes dados aos altares, marca do sincretismo religioso umbandista e da legitimação do sacro nesta manifestação, com a presença de imagens católicas, elementos ameríndios, arcos, flechas, estátuas de índios e caboclos e representações africanas (personificações de Pretos Velhos)” (SANTOS, 2015, p. 48). A descrição do espaço físico e simbólico do C.E.S.S. será realizada no capítulo I.

²² A defumação é um procedimento ritualístico muito usado na Umbanda, em que os adeptos queimam algumas ervas (como o alecrim, o benjoim, a guiné e a alfazema) que consideram sagradas, pois têm o poder de limpar o ambiente das energias negativas, bem como de afastar os maus espíritos. Durante o ritual da defumação, o

Devido ao objeto de pesquisa deste trabalho, os agenciamentos de cura em um contexto religioso afrobrasileiro, são importantes não apenas os discursos colhidos em campo por meio das conversas e entrevistas, mas também, e num espectro bem mais amplo, o qual endossa a dimensão da comunicação da experiência não-verbal, tais dimensões mais opacas, porém tão evidentes, da agência humana – dispostas no decorrer dos rituais de atendimento e podendo assumir (ou não) inúmeras formas. São relevantes aqui o engajamento corporal dos sujeitos, a estrutura ritualística e a afecção do próprio antropólogo nesse contexto religioso.

2. Capítulo I: TRAJETÓRIAS BANTO

2.1. DONA RITA: Mulher negra, benzedeira e mãe-de-santo

Iniciei a minha pesquisa de campo com Dona Rita ao fim do ano de 2013. Nossos poucos porém longos encontros ocorreram todos realizados em sua casa, local em que exerce seu trabalho como benzedeira, raizeira e rezadeira.²³ O foco do trabalho era o de analisar o papel da benzedeira e mãe-de-santo enquanto agente de cura, mediadora principal entre os vários outros agentes (humanos e não-humanos) que compõem a rede dos sujeitos que buscam algum tipo de tratamento para as suas mazelas e sofrimentos. Essa benzedeira possui um amplo conhecimento das ervas medicinais utilizadas pelas religiões afrobrasileiras, das raízes do cerrado e das rezas, benzimentos e orações de tradição católica, bem como de

adepto encarregado porta um recipiente de metal, com furos vazados, contendo carvão em brasa e essas ervas. Desses furos é expelida a fumaça das ervas queimadas. O adepto passa com esse recipiente por todo o recinto do terreiro, bem como por todas as pessoas que estão em seu interior, envolvendo os altares e essas pessoas com a fumaça das ervas.

²³ Benzedeiros são agentes de cura que se utilizam de um conhecimento tradicional que sincretiza práticas e crenças africanas ancestrais com as do catolicismo. “Estes profissionais de cura geralmente são de origem rurais e ligados ao catolicismo, possuindo nenhuma formação erudita, onde o seu saber perpassa pela religiosidade, pela transmissão oral e/ou pela tradição familiar.” (ALMEIDA, 2006)

- Os raizeiros também são agentes de cura que detêm um conhecimento tradicional ‘popular’, baseado num conhecimento de plantas, ervas e raízes que possuem propriedades curativas. Esses agentes de cura, assim como as benzedeiros e rezadeiras são chamados de ‘curandeiros’. “As designações medicina popular, medicina natural, práticas de cura tradicional, curandeirismo, dentre outras (como feitiçaria, xamanismo, magia), situam, em linhas gerais, um conjunto de cuidados e crenças sobre o corpo e a alma, a saúde e a doença, praticada por uma significativa parcela da população. É neste território do pluralismo terapêutico, entendido como cenário de opções distintas de saúde, para o qual se volta nosso interesse de pesquisa.” (TADEU DE ANDRADE & RIQUET CORREA, 2008)

- As rezadeiras também pertencem a este contexto da medicina tradicional (ou ‘popular’) se utilizando de seus conhecimentos de orações e rezas da tradição católica para curar.

princípios morais e éticos do espiritismo de Allan Kardec²⁴. Ela congrega, assim, um diverso arsenal de práticas e símbolos heterogêneos, pertencentes a distintas tradições religiosas – católica, ameríndia, africana, espírita –, o que indica sua habilidade de manejo e confluência dessas tradições distintas. Esses fatores se mostraram presentes no discurso de outras lideranças religiosas durante os seminários dos quais participei ao longo da pesquisa de campo, como atributos característicos e marcantes das comunidades de terreiro de uma forma geral.

Na verdade, a própria diversidade religiosa afrobrasileira é algo que favorece os diálogos entre diferentes grupos, nações e tradições, mas apenas em certa medida, pois, tal como argumenta Ordep Serra (1995) existem muitos conflitos em torno da busca pela afirmação da legitimidade ou não de algumas tradições, em oposição a outras, consideradas menos puras ou originais. A integração de lideranças religiosas de tradições distintas (Umbanda, Candomblé de angola, Candomblé nagô, Omolocô²⁵, dentre outras) em torno de um discurso comum – o da luta pelo reconhecimento público de suas práticas religiosas, de seus princípios e valores coletivos, que dizem respeito à promoção da saúde coletiva, do bem-estar e acolhimento social, assim como à educação e assistência social - endossa um amplo movimento de âmbito nacional, o qual se insere em pautas étnico-raciais e classistas a este relacionados – tais como a discriminação contra os negros, a desigualdade social e a intolerância religiosa. Esses fatores afetam diariamente os adeptos das religiões afrobrasileiras, e os impelem a lutar pela justiça social e igualdade de direitos, bem como pelo reconhecimento de seu papel social e de suas práticas de promoção à saúde que exercem em suas comunidades.

Esse discurso comum pôde ser constatado nos seminários e simpósios por mim acompanhados, onde diversos representantes dos cultos afrobrasileiros se declaravam como seguidores de uma espiritualidade afrobrasileira, baseada em princípios sociocosmológicos básicos comuns entre si. Guaraci, bem como Mãe Rita, era um desses representantes convidados para debaterem e apresentarem as suas concepções religiosas acerca da saúde e da espiritualidade. Guaraci se posiciona como representante das religiões de matriz

²⁴ Me recordo que, em uma de minhas visitas à casa de Mãe Rita, esta abriu uma página aleatória do “Evangelho Segundo o Espiritismo” (1982), livro de Allan Kardec, fundador da doutrina espírita, e leu algumas passagens e trechos presentes nesta página.

²⁵ O Omolocô é um culto afro-brasileiro, que, assim com a Umbanda, sincretiza elementos cristãos, espíritas e do Candomblé. Este, porém, de acordo com Guaraci (Em entrevista realizada em maio/2016), reforça o culto aos orixás (tradição africana): “o Omolocô, que é uma forma de cultuar o orixá na Umbanda”

afrobrasileira, pertencente à nação Angola²⁶. Ao falar sobre o que é uma matriz afrobrasileira, Guaraci diz que essas matrizes são várias, sendo a sua banto, porém, podem ser tomadas como de uma mesma herança, ou matriz maior de origem africana.

Dessa forma, apesar da diversidade ritualística e cultural desses cultos, seus representantes se unem, sob a égide da RENAFRO, e se articulam em prol de uma conformação identitária compartilhada – a das ‘religiões de matriz afrobrasileira’. Sendo assim, me utilizei de tal termo (religiões afrobrasileiras) para designar os cultos religiosos por mim abordados nesse trabalho, em especial as práticas do C.E.S.S (Centro Espírita São Sebastião), que se conforma como um terreiro de Umbanda (mesmo que em seu nome carregue uma identidade espírita), ao mesmo tempo em que congrega práticas do candomblé de Angola e do Congado. Tal termo é uma categoria identitária êmica, e será melhor abordado no capítulo II. Após esse breve parêntese, voltarei à descrição do trabalho de Mãe Rita, a qual se mostrou como uma figura fundamental no decorrer desses seminários, endossando o discurso coletivo afrobrasileiro e reforçando-o a partir do relato acerca do objetivo de seu trabalho, da importância da medicina tradicional afrobrasileira e de seu sincretismo e diversidade de práticas e tradições religiosas.²⁷

O trabalho de Mãe Rita se dá em sua própria casa: que é aonde atende a todos aqueles que lhe baterem à porta. Trata-se de uma importante e respeitada mulher, negra e mãe-de-santo, uma referência de amparo social comunitário, que acolhe a todos que a procuram para obter alguma cura, ou mesmo uma bênção e graça divina. Tive a oportunidade de poder ter longas conversas com essa mãe-de-santo, durante o período da manhã, às sextas feiras, um dia e horário mais convenientes e tranquilos para se conversar, uma vez que o seu trabalho é bastante intenso.²⁸ Várias pessoas a procuram para tratar de problemas dos mais diversos: desde os amorosos até os de doenças graves mais conhecidas, tais como a AIDS e o câncer.

Dona Rita é uma agente de cura que se posiciona como representante da ‘medicina tradicional das religiões afro-brasileiras’, com seus saberes e princípios sociocosmológicos. Ela recebe os seus guias espirituais, também chamados de entidades, que a auxiliam em determinados casos em favor da solução dos desequilíbrios, sofrimentos, dificuldades e

²⁶ Guaraci foi iniciado no Candomblé de Angola e graduado como pai-de-santo nessa nação (Angola).

²⁷ Não pretendo me aprofundar neste tema da constituição identitária dos cultos de matriz afrobrasileira e suas lutas pelo reconhecimento e legitimidade de suas tradições. Realizei essa breve incursão à conformação discursiva dos representantes dos terreiros para melhor embasar a utilização do termo ‘afrobrasileiro’, tratando-se de uma categoria nativa.

²⁸ Meu trabalho de campo com Mãe Rita se estendeu desde a segunda metade do ano de 2013 até o início do ano de 2015.

enfermidades trazidos pelos sujeitos que a procuram. Essas entidades pertencem ao universo sociocosmológico das religiões de matriz banto, dentre as quais se inserem o Candomblé de Angola, o Candomblé de caboclo, a Umbanda e o Omolocô, dentre outras tradições que predominam no Sudeste brasileiro, em especial na região de Minas Gerais.

Mãe Rita recebeu, quando iniciada no Candomblé de Angola, o nome espiritual de Oyassemelecy, o qual faz referência à orixá Oyá²⁹ – ‘rainha dos ventos’ e mediadora cósmica entre os mundos dos vivos e dos mortos. Mãe Rita aprendeu a benzeção com uma mãe-de-santo, referindo-se em seu relato sobre a importância da oralidade e da ancestralidade para a transmissão do conhecimento no universo sociocosmológico dos cultos de matriz afrobrasileira. “Benzeção não é mágica, é um trabalho minucioso. Cuido não só da pessoa mas da família da pessoa.” (Mãe Rita, Oyassemelecy – em conversa realizada em fev/2014). Mãe Rita diz que desenrola sua agência de cura numa “rede de trabalhos”, a qual engloba outros agentes para além da pessoa que busca o tratamento. Em seu relato são comuns atendimentos à distância, que podem se dar, inclusive, pelo telefone, fator que contribui para reforçar a ideia da multiplicidade nos agenciamentos de cura e seus possíveis contextos relacionados.

Nesse sentido, a vida dessa benzedeira é bastante movimentada e pude perceber, a partir de seus relatos (à medida em que fui me aproximando mais), a situação de sobrecarga em que essa se encontrava, tendo em vista a ampla procura diária e ininterrupta de pessoas buscando tratamentos em sua própria casa. Somado a isso, ela deve cuidar de sua casa, tendo uma filha e marido que compartilham do mesmo espaço em que realiza os atendimentos. Mãe Rita é coordenadora estadual da RENAFRO e, portanto, importante representante política das comunidades de terreiro em suas lutas pela igualdade social e pelo reconhecimento público de seu papel, e de seus agentes para a promoção da saúde e bem-estar coletivos. Essa luta de âmbito nacional possui os objetivos de fazer aproximar, colocar em diálogo e propor parcerias entre os terreiros, com seus representantes, e as instituições públicas e estatais, em especial aquelas que tratam da área da saúde, como o SUS, e aquelas que tratam da área social, como os CRASS³⁰. Esse movimento já gerou notáveis frutos, como o reconhecimento das

²⁹ Oyá, também conhecida com Yansã, é uma orixá feminina, relacionada ao elemento ‘ar’, portanto, controladora dos ventos. Oyá é também relacionada ao culto dos mortos, como divindade encarregada de guiá-los devidamente aos seu mundos, para não perturbarem, assim, o mundo dos vivos.

³⁰ Centros de Referência em Assistência Social. “O CRAS é uma unidade pública estatal descentralizada da política de assistência social sendo responsável pela organização e oferta dos serviços sociassistenciais da Proteção Social Básica do Sistema Único de Assistência Social (SUAS) nas áreas de vulnerabilidade e risco dos municípios e DF.” (Citação retirada do site: www.assistenciasocial.al.gov.br)

benzedeiros enquanto agentes de saúde pelos dispositivos legais do SUS em alguns municípios do Brasil, como ocorrido em São João do Triunfo (no estado do Paraná)³¹

O papel de Mãe Rita enquanto agente de cura me fez remeter um pouco à figura do xamã enquanto mediador entre os mundos, tal como presente em obras sobre as sociocosmologias ameríndias (tal como a de KOPENAWA & ALBERT, 2015). O xamã, para além de sua agência de cura, possui uma habilidade de estabelecer contatos e realizar diálogos e negociações entre diversos agentes humanos e não-humanos. Tal habilidade também se encontra presente no trabalho de Mãe Rita, o que lhe confere a imagem de uma grande curadora, a qual é compartilhada coletivamente – em sua comunidade. Isto faz com que muitas pessoas a procurem por conta de sua influência, bem como pelos relatos de outrem acerca de seus sucessos em prol da cura.

Infelizmente, o trabalho junto a Oyassebelecyc teve de ser interrompido, por conta da pouca disponibilidade dessa benzedeira em poder realizar encontros contínuos para o andamento da pesquisa. Seu trabalho, por seguir um ritmo agitado, quase frenético, aliado à constatação de problemas e impasses pessoais e familiares por ela relatados – que envolvem casos de intolerância e violência religiosa, dificuldades financeiras, além da falta de reconhecimento e respeito por parte da sociedade em geral e de sua própria família em relação a seu trabalho -, conformaram, segundo minha percepção, uma situação conflituosa bastante marcada. Isto me incitou à decisão de não querer incomodá-la com minha pesquisa (repleta de perguntas), a qual demandaria certo desprendimento de atenção e tempo de sua parte. Sendo assim, buscando respeitar o delicado momento de sua vida pessoal e familiar, decidi não continuar com essa pesquisa.

A autora Gretel Echazú (2015), ao estudar o que chama por “maneiras de se fazer com plantas” entre “xs curisosxs”, discorre acerca da invisibilização proporcionada pelo conceito de “xamanismo”, tal como elaborado pelo pensamento antropológico – ocidental e colonial – a respeito das mulheres benzedeiros, curandeiras, dentre outras, que tratam os consulentes por meio de um conhecimento tradicional e da utilização de suas ervas e rezas. Ademais, a autora atenta para o perigo de se idealizar a figura feminina enquanto “mãe”, “santa” ou “curandeira”, na medida em que tais categorizações (porventura muito disseminadas entre a própria comunidade afro-brasileira e seus adeptos e consulentes) podem eclipsar as relações

³¹ Notícia referente em: <http://www.paulopes.com.br/2012/05/cidades-reconhecem-benzedeiros-como.html#.V1sWnuSYJXn>

cotidianas, os conflitos sociais, familiares, e mesmo de gênero, que compõem a vida dessas mulheres. No caso em questão, esses conflitos se encontram bastante marcados, por se tratar de uma mulher negra, adepta do candomblé de angola. Isto reforça ainda mais sua situação de marginalidade social³², gerada pelos preconceitos e estigmas socialmente e historicamente fundados à respeito do negro, da mulher e das religiões afrobrasileiras, tornando evidente sua vulnerabilidade a tais conflitos, bem como a sua luta diária para enfrentá-los e superá-los.

Portanto, meu contato com Mãe Rita teve de ser interrompido por conta da constatação dessa instabilidade conflituosa que se passava em sua vida - em suas relações cotidianas e pessoais. Esta instabilidade e conflitos eram constantemente reforçados durante nossas conversas: “Sou gente também, tenho que cuidar de minha filha, cozinhar todos os dias, não tenho sossego, ninguém me respeita” (Dona Rita, Oyassemelecy) – Essas eram frases frequentes em seu discurso. Ainda seguindo suas palavras:

“Sou só o instrumento, quem age é a espiritualidade. São os guias, as entidades que me guiam e me orientam, eu devo deixá-los atuar, dar passagem ao que vem da espiritualidade para poder benzer, curar, resolver os problemas e cuidar das pessoas.” (Dona Rita, Oyassemelecy – entrevista realizada em out/2014).

“Espiritualidade, terreiro e benzeção é circularidade, movimento.” (ibid.)

Dona Rita é uma agente que atua nessa rede de cura, cuidados e acolhimento. Essa rede é tecida pelos guias espirituais que trabalham nas religiões afro-brasileiras de matriz banto. São esses guias que orientam, tratam e acolhem aos humanos necessitados. Podem ser exus, pomba-giras, caboclos e pretos velhos. Quanto a esses últimos, podemos ver um certo protagonismo, declarado pelos próprios adeptos, nas situações e eventos-chave na vida das pessoas – seja direcionando o cumprimento de alguma missão espiritual, aconselhando aos ‘filhos’ e tratando-os através de seu conhecimento espiritual dos preceitos religiosos da matriz banto, ou por meio da prescrição de banhos, chás e orações, dentre outras práticas diversas que lhes competem. Após esse breve relato sobre Dona Rita e seu trabalho, passarei a

³² Os cultos religiosos afrobrasileiros, bem como a cultura negra de uma forma mais geral, são, historicamente, alvos de discriminação, intolerância e violências, impostas por um modelo estatal e elitista (de classe) de dominação, pela propagação de uma cultura dominante – branca, cristã, masculina – e supressão das culturas tidas como ‘marginais’ ou ‘populares’, dentre as quais se situam o Candomblé, a benzeção, dentre outras práticas realizadas por atores sociais que não pertencem à elite dominante. As mulheres também conformam um grupo social oprimido por esse modelo de dominação. Podemos ver no caso de Dona Rita uma intensificação de sua situação de marginalidade social, que a torna um grande alvo de investidas preconceituosas e violentas por parte da sociedade em geral: por ser mulher, negra e mãe-de-santo feita no Candomblé.

descrever como se deu o contato com o Pai Guaraci (*tata ria n'kise*, pai-de-santo dirigente do Centro Espírita São Sebastião³³), que se seguiu após a interrupção do campo com Rita.

2.2. CENTRO ESPÍRITA SÃO SEBASTIÃO



(FIGURA 3: Conjunto de fotografias do Centro Espírita São Sebastião: a imagem superior esquerda ilustra Dona Cecília, incorporada com um preto velho. As demais imagens foram registradas num dia de Louvação aos Pretos Velhos. – imagens retiradas do blog do C.E.S.S.: cess-blog.blogspot.com.br)

Decidi, então, alterar o meu campo de pesquisa, sabendo que com isso deveria também alterar, mesmo que de forma sutil, o foco da pesquisa. Como já possuía o contato de Guaraci Maximiano dos Santos, pai-de-santo feito no candomblé de Angola, dirigente do C.E.S.S., obtido por meio da CPIR de Belo Horizonte (Coordenadoria de Promoção da Igualdade

³³ *Tata Ria N'kise* – “Pai de Santo no Candomblé de Angola, iniciado que cumpriu os setes anos na tradição Bantu e recebeu cargo de maior idade e a designação de abrir seu próprio terreiro, casa, de santo.” (SANTOS,2015, p.173). Pai Guaraci é iniciado no Candomblé de Angola e adquiriu este título (*tata ria n'kise*), mas também se utiliza do termo ‘sacerdote’ para falar da sua mesma função enquanto dirigente (pai-de-santo) de um terreiro de matriz banto.

Racial)³⁴, procurei-o para termos uma conversa inicial. Como já havia constatado em suas falas durante esses simpósios, Guaraci é graduado em psicologia e mestre em Ciências da Religião pela PUC, o que torna possível, em seu discurso, a articulação entre o saber acadêmico e o religioso. Após nossa primeira conversa, esclareci a minha situação, àquela altura já urgente, tendo em vista a mudança repentina do campo, ao que Guaraci auxiliou para melhor me orientar a respeito das possíveis diretrizes de um trabalho sobre cura em religiões afrobrasileiras. A partir de então este trabalho passou a focar não mais no trabalho de uma benzedeira, mas nas sessões de atendimentos e seus agenciamentos relacionados, ocorridos no espaço de um terreiro de Umbanda– o C.E.S.S.

Após a interrupção do trabalho de campo com Mãe Rita, como já possuía o contato de Guaraci, decidi telefoná-lo para falar de minha pesquisa e combinarmos uma conversa. Desse modo, agendamos nosso primeiro diálogo e estabelecemos este contato no início do ano de 2015. Comecei então a frequentar as sessões do C.E.S.S. aos sábados, e aos poucos, com a orientação de Guaraci, fomos desenvolvendo melhor a ideia de se estudar a cura afrobrasileira, direcionando-a para as possíveis temáticas a serem tratadas, a partir do contexto desse terreiro. Após alguns meses, a agência de cura dos pretos velhos foi se ressaltando a mim. Decidi, então, e com o apoio de Guaraci, focar na agência específica desses guias, tendo em vista a variedade de outros agentes e a impossibilidade de falar de suas agenciamentos de uma maneira integral nessa pesquisa.

2.2.1. O C.E.S.S. – Descrição do espaço físico/ritual/simbólico

O Centro Espírita São Sebastião localiza-se na rua Geraldo Menezes Soares, número 500, no bairro Sagrada Família, em Belo Horizonte. Este centro espírita, segundo os relatos de Guaraci, foi fundado no ano de 1945 por Cecília Félix dos Santos, a matriarca da casa. A parte externa do terreiro contém o assentamento para Exu, normalmente colocado atrás do portão de entrada, segundo a tradição religiosa banto, bem como a árvore de Kitempo (*n'kise* relacionado ao tempo), que é um ancestral cultuado no Candomblé de Angola. Nessa árvore

³⁴“A Coordenadoria de Promoção da Igualdade Racial (CPIR), vinculada à Secretaria Municipal Adjunta de Direitos de Cidadania e à Secretaria Municipal de Políticas Sociais, é responsável pela coordenação da Política Municipal de Promoção da Igualdade Racial, criada pela Lei 9.934/2010. O principal objetivo da CPIR é enfrentar o racismo e as desigualdades raciais e promover a igualdade racial como premissa e pressuposto das políticas de governo, as quais terão caráter intersetorial, de modo a descentralizar e regionalizar as ações na execução das políticas públicas de promoção da igualdade racial.” (www.portalpvh.pbh.gov.br)

estão amarrados panos brancos, como forma de indicação de ser uma árvore sagrada, assentamento de Kitempo. Ao lado da árvore está o Cruzeiro das Almas – um ‘portal’ de passagem para os espíritos desencarnados, muito utilizado na Umbanda como meio de encaminhamento e ‘iluminação’ de seres sofredores e/ou ‘obsessores’. Ao pé deste Cruzeiro são deixadas orações aos que já partiram (desencarnaram).

O interior do terreiro, onde acontecem as sessões de Umbanda, é dividido em duas partes por uma pequena cerca: uma destas partes é o espaço em que se sentam os consulentes e visitantes, este de proporção maior e com largos bancos, os quais lembram os de uma igreja católica. Este espaço, também chamado de espaço da assistência (grupo de visitantes e consulentes) é dividido em duas seções, sendo a da direita destinada aos homens e a da esquerda às mulheres. Entre as duas sessões há um pequeno corredor ao fim do qual está disposta uma mesa, sobre a qual estão imagens de santos (a depender da data e do mês correspondente à louvação de um ou outro santo e/ou ancestral). Ao lado da seção dos homens está um altar, sobre o qual há uma placa de metal contendo a mensagem “Homenagem à Felicidade Divina do Espírito Santo”. Felicidade Divina do Espírito Santo é o nome da avó de Guaraci, mãe de Dona Cecília. Abaixo dessa placa há um outra placa com os escritos “Cecília Félix dos Santos – Rainha Perpétua da Guarda de Moçambique Nossa Senhora do Rosário de Pompéia”, referindo-se à matriarca da casa – Dona Cecília, a qual, quando ainda viva, foi coroada como Rainha no Congado.³⁵

Na seção das mulheres, logo atrás dos longos bancos de madeira, está um altar (pejí) consagrado aos pretos velhos, contendo uma grande imagem de um preto velho, além de oferendas e outros instrumentos sagrados relacionados a esses guias espirituais. Na parede acima dos bancos estão imagens de Dona Cecília, a matriarca do C.E.S.S.. Já atrás dos bancos da seção masculina se encontra uma mesa onde estão os cadernos (que devem ser assinados pelos visitantes), além das fichas dadas aos consulentes para poderem ser atendidos. Logo ao adentrar o terreiro, o visitante é direcionado a esse espaço de recepção, recebe as boas vindas e um adepto (cambone) pergunta se ele deseja ser atendido. Neste lugar, os visitantes também recebem as fichas para o atendimento, que são entregues por ordem de chegada. Em seguida, os consulentes se dirigem para os seus devidos lugares, aguardando o início da sessão de atendimento. Embora formalmente não haja nenhuma cobrança pelos atendimentos no centro é comum ver os adeptos contribuindo com quantias em dinheiro, bem como com objetos de

³⁵ A trajetória religiosa e terapêutica de Dona Cecília será abordada na seção que se segue.

limpeza e diversos outros utensílios que são bastante usados num terreiro, bem como agasalhos e roupas destinados à doação.

O salão central se encontra após a divisória da pequena cerca branca, a qual possui suas extremidades (nos lados direito e esquerdo) abertas, para que os consulentes e médiuns possam adentrar o salão quando preciso. Este salão possui um piso diverso daquele do espaço da assistência. É o espaço onde ocorrem os trabalhos de incorporação (gira), bem como os atendimentos. Trata-se, portanto, de um espaço sagrado onde os adeptos devem entrar descalços e realizar gestos rituais de reverência e louvação aos ancestrais. O salão central é composto, em suas bordas, por pejis (altares), onde se encontram imagens de santos (como São Jorge), bem como de guias espirituais antepassados (caboclos e caboclas), pontos riscados (desenhos sagrados, ‘portais’ para a manifestação de determinada entidade ou guia espiritual), copos com água fluidificada (‘vibrada magneticamente’) e velas acesas. Ao lado esquerdo do salão central estão os atabaques (três ao todo), que são tocados pelos ogãs. Os atabaques são bastante respeitados e reverenciados durante os rituais, pois esses contribuem para a ‘chamada’ das entidades e guias espirituais, com o ritmo de seus toques.

Ao fundo do salão central está o peji central, contendo grandes imagens de santos e ancestrais. Ao meio do peji central se encontra uma enorme imagem de São Sebastião, o patrono do C.E.S.S., e ao seu redor estão imagens menores de santos diversos, ancestrais, guias espirituais (como pretos velhos e caboclos) e até mesmo uma imagem hindu. Um estudo simbólico sobre a composição dos pejis na Umbanda pode ser significativo para se demonstrar o sincretismo desse cultos, na medida em que são encontradas imagens religiosas de distintas tradições culturais. Transcrevo a seguir uma descrição feita por Guaraci em sua dissertação.

“Tudo isso tem no peji, ou congá, nomes dados aos altares, marca do sincretismo religioso umbandista e da legitimação do sacro nesta manifestação, com a presença de imagens católicas, elementos ameríndios, arcos, flechas, estátuas de índios e caboclos e representações africanas (personificações de Pretos Velhos). Além de indumentárias que fazem referência ao Candomblé de Angola, escudo, espada, leque, machado, assim como os estandartes, bandeiras, bastões e coroas da tradição do Reinado.” (SANTOS, 2015, p.48)



(FIGURA 4: Pejú (altar) do C.E.S.S. – 2014 (Foto retirada de SANTOS, 2015))

2.2.2. Fundação do Centro Espírita São Sebastião – Dona Cecília, Pai Cipriano e Mãe Beatriz

Dona Cecília, ou Mãe Cecília, como é bastante chamada por seus ‘filhos’ – os adeptos do C.E.S.S. -, começou sua trajetória espiritual na União Espírita, um centro kardecista, por indicação de um médico que lhe havia atendido, por conta de seus então frequentes distúrbios, “crises de ausência, de memória, desmaios frequentes, adoecimento” – nas palavras de Guaraci (em entrevista realizada em maio/2016). A então jovem Cecília foi orientada por este médico a procurar “um centro espírita para tratar dessas suas mazelas, que acreditava não serem somente físicas”. Enquanto frequentava as reuniões desse centro espírita kardecista, Dona Cecília passou a manifestar entidades da Umbanda, mais especificamente um preto velho, o Pai Cipriano, o qual viria a ser o principal mentor do Centro Espírita São Sebastião, fundado posteriormente. Cecília foi convidada a se retirar do centro espírita, por causa de uma certa dificuldade dos cultos kardecistas em lidar com trabalhos de Umbanda:

“Foi convidada a se retirar desse centro kardecista. E o guia o qual ela começou a manifestar, o Pai Cipriano, orientou a ela que começasse a trabalhar em casa. Então, assim: é a dificuldade do kardecismo de não ter uma leitura que desse conta do trabalho umbandista. Esse trabalho umbandista passou então a acontecer no terreiro de sua própria casa, benzendo as pessoas, atendendo as pessoas, passando chás...” (Pai Guaraci, entrevista realizada em maio/2016)

Segundo Guaraci, os centros espíritas são tradicionalmente chamados de terreiro pelo fato de que muitos desses iniciaram no interior do espaço de casas particulares, como foi o caso de Cecília, que começou a atender em sua própria residência. Dona Cecília, então, passa a realizar seus atendimentos, orientada por Pai Cipriano e por Dr. Delfonso (um guia que trabalhava como Exu): “atendendo e benzendo as pessoas, passando chás...”. Esse último guia receitava remédios homeopáticos a seus pacientes. Um outro guia, a preta velha Mãe Beatriz, passa também a manifestar, realizando trabalhos de parto: “nesse ‘fazer parto’, ela foi levando este trabalho de parteira - a própria entidade -, trabalho que se estendeu por um percurso de 20 anos.” (Pai Guaraci, maio/2016). Com o tempo, mais pessoas vão

“chegando, e vai se criando uma comunidade; é assim que funcionam os terreiros na verdade. A umbanda tem disso, ela vem com esse perfil. Situada numa capital nova, Belo Horizonte, o terreiro passou a agregar pessoas, ganhando uma legitimidade.” (Guaraci, entrevista realizada em maio/2016).

Segundo o pai-de-santo, a partir de então são criados laços espirituais, afetivos e sociais entre Dona Cecília, seus guias espirituais e as pessoas as quais ela passou a “amadrinhar”. Nos relatos de Guaraci, esse elemento do “amadrinhamento” é constitutivo do universo religioso da Umbanda, remontando à sua tradição mais ampla de matriz banto, a qual preza pelo acolhimento e cuidado prestado ao outro, e pelos princípios de uma vida em comunidade, estabelecendo uma filiação espiritual (entre a mãe-de-santo e os filhos-de-santo) e social (por meio da adoção de filhos).

“O termo na Umbanda na verdade é madrinha né? E padrinho. O termo pai-de-santo e mãe-de-santo tem tradição iorubá, e pertence ao Candomblé. Mas na Umbanda tem um lugar muito diferente. Você não tem pai-de-santo, nem mãe-de-santo, você tem madrinha e padrinho.” (Pai Guaraci, entrevista realizada em maio/2016)

Com o passar do tempo, Pai Cipriano determina que seria necessária a construção de um novo centro, uma nova casa (terreiro) para poder acolher o crescente número de pessoas. Dentre as pessoas tratadas e acolhidas por Dona Cecília, em especial através da agência de Mãe Beatriz, estava um senhor que possuía 12 filhos, 11 dos quais a preta velha realizou os trabalhos de parto. Dessa forma, ele e sua esposa tinham um forte vínculo com Dona Cecília e com a sua guia Mãe Beatriz (nas palavras de Guaraci esses eram seus “compadres”). “Então, você pensa bem, que esse casal muito a auxiliou na construção do Centro Espírita São Sebastião” (Pai Guaraci, maio/2016). Como pedreiro, este senhor, unido a um outro homem

que trabalhava como marceneiro, o qual também atendia com Dona Cecília, trabalharam na construção do centro espírita, fundado no ano de 1945, no bairro Sagrada Família, antiga Rua São Bento, ao número 500 (hoje, Geraldo Menezes de Soares, mesmo número).

“Ela constituiu o CESS no ano de 1945. O patrono então é São Sebastião, eleito pelo seu guia mentor, Pai Cipriano. Vindo com o nome de Centro Espírita São Sebastião. Então assim: Centro Espírita né? Esse espírita aí vem do kardecismo, utilizado por conta da perseguição. E de São Sebastião, que é um santo de devoção católica. A umbanda foi feita dessa maneira. E a casa está aonde é hoje, nesses anos todos, desde 1945.” (Pai Guaraci, entrevista realizada em maio/2016)

Dona Cecília passou a realizar os seus trabalhos de Umbanda no Centro Espírita São Sebastião. A escolha desse nome se deu, de acordo com Guaraci, por conta da forte perseguição que se exercia naquela época, partida muitas vezes da própria polícia contra os terreiros umbandistas. Esses fatores da violência e intolerância religiosa são elementos bastante comuns, e mesmo corriqueiros, nos relatos dos adeptos. A Umbanda, tal como relata o próprio Guaraci, e como reforçam autores como Birman e Serra (BIRMAN, 1980; SERRA, 1995), foi, durante muitos anos, alvo de investidas policiais. Estas investidas, orientadas segundo uma política segregacionista e racista, viam esses cultos como expressões mágicas, pré-religiosas e degeneradas dos negros – de raça ‘inferior’.

Portanto, a estratégia utilizada por muitos líderes umbandistas, e ainda praticada nos dias de hoje, era a de incorporar alguns elementos do espiritismo kardecista em seus cultos e em suas designações identitárias, no intuito de escapar à violência e intolerância religiosas, como forma de resistência. Nesse sentido, ainda hoje vemos o quanto essa intolerância religiosa a respeito dos cultos afrobrasileiros se encontra marcada no imaginário social coletivo brasileiro: esses cultos ainda são vistos como o ‘baixo espiritismo’ (espiritismo rudimentar) – manifestações de espíritos menos evoluídos (negros e índios, por exemplo) – e seus seguidores sofrem recorrentemente a violência e discriminação pública.

Tal estratégia elucidada por Guaraci remete não apenas a uma prática de sobrevivência desses cultos afro-brasileiros, como se a incorporação de elementos cristãos e kardecistas fossem apenas superficiais. Apesar dos fatores da violência e perseguição estarem bastante presentes na história do negro em solo brasileiro, coibindo-o a adotar as práticas culturais das classes dominantes, em detrimento de sua cultura – ‘inferior’ e ‘degenerada’ –, suas estratégias de adaptação cultural e sincretismo religioso não podem ser vistas apenas como

decorrência impositiva da ação externa de uma cultura dominante – cristã e europeia -, o que poderia ser entendido como uma espécie de sujeição inevitável (e indesejável). Apesar dessa força opressora da classe dominante ser um fator que tanto cerceou, impôs e discriminou a cultura negra e suas práticas religiosas, há de se trazer para uma tal análise a força criativa afrobrasileira, sua agência cultural de fazer confluir tradições religiosas distintas, agregando-as em seus cultos e gerando novos sentidos e práticas.

Desse modo, atenta-se para a capacidade dos cultos afrobrasileiros de se transformarem de forma genuína, partindo de movimentos e agências próprias, em consonância ou dissonância para com outras tradições culturais e religiosas (SERRA, 1995). Nesse sentido, os cultos religiosos afrobrasileiros, com seus líderes e adeptos, podem ser compreendidos, no que tange ao seu sincretismo e à sua identidade, à luz de uma antropologia que preze por sua dinâmica interna de (re)configurações rituais, míticas e culturais, partindo dos contextos múltiplos de inter-relações para com outras tradições religiosas, a serem analisados a partir de seus contextos históricos particulares. A dominação não é posta de lado, mas também não é o elemento central por excelência para se explicar o sincretismo afrobrasileiro e suas estratégias de integração (e interação) social.

Em suma, como vimos, em um primeiro momento, partindo da orientação de um médico, Mãe Beatriz passa a frequentar um centro espírita kardecista. Nesse centro, no entanto, passa a manifestar através da incorporação³⁶ um preto velho – Pai Cipriano. Por ser esse guia pertencente à sociocosmologia afrobrasileira banto, mais especificamente à Umbanda, Cecília é convidada a se retirar desse centro kardecista. Então, por orientação vinda de seu guia Pai Cipriano, essa passa a realizar atendimentos em sua própria casa e a ‘receber’ mais duas entidades, também pertencentes ao universo da Umbanda – o Doutor Delfonso (um exu) e a Mãe Beatriz (uma preta velha).

Na trajetória de Mãe Cecília encontra-se bastante presente o elemento da intolerância religiosa; este, porém, não pode ‘eclipsar’ a autonomia de agência inventiva de Dona Cecília, a qual, partindo de orientações espirituais advindas de seus guias, passa a realizar sessões em sua própria casa. A sua passagem pelo centro kardecista também contribuiu de forma a influenciar as suas práticas religiosas, bem como suas práticas de atendimentos em prol da

³⁶ Incorporação é um termo usado entre os adeptos do C.E.S.S., bem como de outros terreiros de Umbanda e do Candomblé de Angola, para designar a faculdade mediúmica de ‘receber’ o guia ou entidade em seu próprio ‘aparelho’ – corpo espiritual. Na incorporação, o guia se utiliza do corpo do médium para falar, dar consultas e realizar diversas agências.

cura. Tal influência pode ser percebida na conformação identitária do centro que ela viria a fundar mais tarde – o C.E.S.S., assim como em alguns dos termos religiosos e práticas ritualísticas de seus cultos – por exemplo, a utilização do termo ‘médium’ para designar os adeptos filiados que desenvolvem suas habilidades de conexão com o mundo espiritual umbandista e suas entidades e energias. O ‘passe’ também é bastante praticado pelos cultos umbandistas, bem como a água fluidificada, elementos de tradição religiosa kardecista.³⁷ Este caso particular constitui um exemplo de como os terreiros de Umbanda frequentemente surgem em meio a contextos de inter-relação entre distintas sociocosmologias religiosas, as quais orientam seus agenciamentos, a partir do engajamento criativo de seus diversos atores.

Há de se levar em conta, também, o próprio interesse teológico dos cultos afrobrasileiros, com seus líderes e representantes, sobre a liturgia e sociocosmologia de outras tradições religiosas com as quais esses se relacionam em seus meios sociais. A incorporação de suas práticas nos cultos afrobrasileiros não pode ser vista apenas de forma superficial, para supostamente ‘camuflar a africanidade’ desses cultos e enxotá-la em prol da afirmação das tradições religiosas das classes sociais dominantes, mas também como formas religiosas coletivamente aceitas, reinterpretadas, e praticadas de maneira criativa por parte dos adeptos dos cultos afrobrasileiros.

A influência do kardecismo, bem como do catolicismo, é notada no movimento mais geral de institucionalização da Umbanda, manifesto pela criação de federações e associações, a níveis nacionais e estaduais, numa busca pela legitimação social e pública de seus cultos, como estratégia inventiva para não sofrerem com as perseguições policiais e com a discriminação:

“Da mesma forma, a estrutura institucional do kardecismo (federações espíritas) será copiada pelos primeiros umbandistas com a finalidade de se protegerem da perseguição policial aos cultos afro-brasileiros, na primeira metade do século XX. E, posteriormente, iniciar seu processo de legitimação do culto como uma religião brasileira.” (OLIVEIRA, 2003, p.29).

³⁷ O passe é um dos procedimentos terapêuticos muito utilizados nas sessões espíritas e umbandistas. Nas sessões de atendimento com os guias, esses se utilizam das mãos para ajudar na cura do consulente, muitas vezes sem o contato físico. O passe também é chamado de ‘imposição de mãos’ e tem como objetivo o de reequilibrar a ‘energia’ do consulente. Nas sessões de atendimento do C.E.S.S., os guias espirituais dão passes nos consulentes, e muitos deles relatam que após esse procedimento se sentem mais ‘leves’ e ‘reequilibrados’. A água fluidificada é uma água que foi ‘magnetizada’ por ‘fluidos espirituais’, pela ação dos guias espirituais ou mesmo pelos humanos encarnados. Acredita-se que essa água tenha propriedades curativas integrando, assim, o conjunto de procedimentos e práticas terapêuticas que são muito usadas nos terreiros de Umbanda e nos centros kardecistas.

“Os objetivos destas federações eram os de fornecer assistência jurídica aos associados filiados contra a perseguição policial, patrocinar cerimônias religiosas coletivas, organizar eventos de divulgação da religião e, na medida do possível, impor alguma regulamentação sobre as práticas rituais e doutrinárias através da administração de cursos e da fiscalização das atividades dos terreiros filiados.” (ibid., p. 47)

Dona Cecília funda o Centro Espírita São Sebastião e começa a realizar seus cultos, assim como seus atendimentos, sempre orientada pelo mentor Pai Cipriano, bem como por outros guias que trabalham na linha da Umbanda. A partir dos preceitos religiosos étnicos de matriz banto, os quais prezam pela vida em comunidade, pelos laços afetivos entre os seus membros, bem como pelo cuidado e acolhimento prestado ao ‘outro’, esse centro se constitui a partir dessa rede de solidariedade, e nela se conforma e se fortifica ao longo dos anos. Este caso indica como frequentemente os terreiros banto são centros de referência social para o acolhimento, o amparo e a cura. Como aconteceu com o C.E.S.S., muitas vezes sua história se conjuga com a história dos bairros (comunidade) em que estão inseridos, com seus moradores, fortalecendo-se e expandindo seus vínculos pessoais e afetivos coletivos.

3. Capítulo II: ANCESTRALIDADE: ‘Ser Banto’

Segundo Guaraci, esse cuidado ao outro constitui um dos pilares da matriz religiosa banto, remetendo aos laços sociais e afetivos que se promovem entre os humanos vivos, os antepassados e ancestrais da tradição banto. Dentre os antepassados estão os guias espirituais (como os pretos velhos), os quais orientam os médiuns segundo seus preceitos religiosos, dando continuidade à tradição banto por meio de seus ensinamentos e práticas de caridade e cura - dentre outros agenciamentos. Esses agenciamentos conferem a esses guias um lugar central na direção dos terreiros: são os seus mentores, sábios conselheiros, que atuam de forma bastante ativa para o fortalecimento sempre renovado e dinâmico da religiosidade banto. Quanto ao ancestral, este é aquele que é louvado por conta de alguma grande contribuição prestada à comunidade, sob a forma de transformações, marcos míticos e históricos, que lhe conferem uma relevância singular:

“O banto se orienta pela ancestralidade. E aí a gente pode pensar que a ancestralidade é diferente de antepassado. O ancestral é aquele que faz uma curva na linha, e direciona ela pra outro lugar. O antepassado ele vem na sequência: seu pai, sua mãe, seu avô. O ancestral é

aquele que fez alguma coisa: de repente a sua avó pegou a sua família e foi para outra cidade, constituiu uma nova comunidade. A curva na linha faz uma diferença. Nesse sentido, Dona Cecilia é uma ancestral nossa, fez ‘a curva na linha’, ela fez todo um movimento espiritual e, orientada por uma mesma tradição (...). O antepassado ele nos acompanha. O ancestral fica um pouco mais longe. Numa escala ali de hierarquia o ancestral está mais no plano do divino, e o antepassado está mais próximo, mas são esses que fazem a comunicação, são a eles que se fazem as reverências, que se pegam orientações sobre o que deve ser feito para dar continuidade à tradição.” (Pai Guaraci – entrevista realizada em maio/2016).

Guaraci, em sua dissertação de mestrado em Ciências da Religião pela PUC (SANTOS, 2015), segue o pensamento de Altuna a partir de seu livro “A Cultura Tradicional Bantu” (1985), para fundamentar a sua concepção acerca da conformação da matriz cultural banto, delineando alguns de seus princípios religiosos e comunitários mais gerais. Essa matriz cultural “tem uma concepção religiosa sistêmica, fundamentada na experiência e no conhecimento recebido via ancestralidade.” (SANTOS, p. 29). Seguindo esse pensamento, a ancestralidade se conforma como um eixo central da matriz cultural banto, o qual orienta as suas relações inter e intra-comunitárias. Dentre os antepassados estão antigos chefes comunitários, sacerdotes religiosos, “espíritos e gênios” (ibid., p.30). A relação entre o mundo visível – dos vivos – e o mundo invisível – dos antepassados – é algo fundamental para a compreensão do universo sociocosmológico dos cultos banto, a qual se engendra em diversos agenciamentos, pautados nesses vínculos entre os humanos (vivos, encarnados) e os não-humanos (ancestrais e antepassados), como forma de fortalecer e dar continuidade à tradição religiosa.

“Os povos Bantu acreditam que é por meio dos antepassados que se estabelece o elo entre o mundo espiritual e o humano. (...) Eles creem nos habitantes do mundo invisível e na sua influência sobre suas vidas. (...) Acreditam que a vida continua após a morte, por isso, admitem que os mortos relacionam-se com os vivos, enquanto entidades espirituais.” (SANTO, 2015 p.31).

“Esta confluência das práticas religiosas no C.E.S.S. se faz possível na medida em que as características espirituais de cada manifestação religiosa são preservadas, bem como as bases ritualísticas. É importante observar que elas possuem um eixo comum, que é a orientação pela ancestralidade e a relação com o ciclo vital. Fato que leva seus seguidores à necessidade constante da vida comunitária e interação com o mundo. Um princípio da tradição Bantu que reforça o compromisso, a interlocução e a construção de saberes comum a estes, viabilizando a continuidade de suas práticas religiosas.” (SANTOS, 2015, p.61)

Segundo Guaraci, a organização social comunitária banto, que se configura tradicionalmente como matrilinear, e seus preceitos religiosos, são sustentados pela ancestralidade. Dentre os ancestrais estão os *n'kises*, que são antigos familiares clânicos, os quais, após suas mortes, ascenderam a um plano espiritual deificado, presentes nas narrativas míticas como divindades que regem as 'forças' do cosmos, comumente associados aos fenômenos naturais e seus elementos (a Lua, os rios, o mar, as matas, e etc.).³⁸

“Estes são fontes de ensinamentos e de onde advêm as orientações dos afazeres espirituais e sociais, entendidos como sistemas particulares e complexos que asseguram a manutenção da vida. (...) Reforçando, assim, o lugar cultural da ancestralidade no ciclo vital da tradição Bantu.” (p.33)

Esse ciclo vital banto se refere à dinâmica sociocosmológica que situa, em inter-relação, os vários seres que constituem o *cosmos* (plantas, antepassados, humanos vivos), sendo que a busca pelo equilíbrio, saúde e bem-estar, diz respeito à manutenção do fluxo desse ciclo vital, a partir do estabelecimento harmônico dessas interrelações: “A harmonia entre os mundos dos vivos e dos mortos é a garantia de uma vida saudável e deve ser pensada como uma simbiose vital necessária” (SANTOS, 2015 p. 33). O desequilíbrio entre essas instâncias sociocosmológicas se manifesta na quebra desse fluxo vital e pode incidir sobre os sujeitos vivos de maneira negativa, sob a forma de enfermidades de variados tipos e níveis – físicos, psíquicos, sociais, espirituais. Desse modo, para alcançar um estado satisfatório de bem-estar e saúde os sujeitos inseridos nessa sociocosmologia banto devem adotar os preceitos religiosos e práticas próprias dessa tradição, numa ampla rede de inter-relações constituída por agentes diversos, pertencentes tanto ao plano visível (os encarnados, por assim dizer) quanto ao mundo invisível (em que habitam os antepassados e ancestrais). Esses agentes negociam entre si, dialogando, orientando e instituindo práticas e intervenções diversas, como mediadores nessa rede sociocosmológica.

Os pretos velhos são agentes fundamentais nesse processo de mediação criativa, por serem representantes diretos da matriz étnico-religiosa banto, que se comunicam e agem, por intermédio dos médiuns, de forma a orientar suas ações, de acordo com as novas realidades que se configuram, engajando-se em novas trajetórias possíveis para a ação; e é nesta linha

³⁸ Os *n'kises* são divindades banto (língua quimbundo) comparadas aos orixás (língua ioruba). Esses últimos, porém, pertencem à sociocosmologia ioruba. No entanto, é comum mesmo entre terreiros banto (Angola, Omolocô, Umbanda) o culto aos orixás, que é sincretizado ao culto aos *n'kises*. Esse procedimento é muito utilizado e decorreu-se por conta da propagação e difusão do modelo mitológico-litúrgico jêje-nagô (SERRA, 1997) entre terreiros de distintas nações, influenciando assim seus cultos e atuando de forma a transformá-los. Alguns nomes de *n'kises*: Mutalambô, Gongobira, Katendê, Nzazi, Nkosi, Matamba, Ndandaluda, Aluvaiá.

em que pode se buscar apreender a ideia de pertencimento étnico-religioso entre os adeptos dos cultos afrobrasileiros. Essa conformação de identidade étnica se configura de uma maneira diversa daquela verificada entre grupos políticos, bastante estudados pela Antropologia. Para compreendê-la nesse contexto religioso há de se levar em conta a agência da ancestralidade, com seus diversos atores. A ancestralidade, portanto, não se encerra num tempo mítico passado distante. Esta orienta agenciamentos para o futuro, a partir das contingências do presente, além de remeter ao passado, e saudá-lo como fonte ou matriz da cultura e seus princípios religiosos. Esses princípios constituem os fundamentos para a vida em comunidade, bem como para os processos de cura, como meios de reorientação dos sujeitos em desequilíbrio, mediante a sua inserção na rede comunitária banto de cuidados e acolhimento.

3.1. AGÊNCIA BANTO

A ideia de continuidade cultural em relação a uma matriz ancestral banto, provinda da África, é bastante presente nos modos de ser e fazer das comunidades de terreiro, como verificado especialmente no C.E.S.S., orientando seus agenciamentos, ao remontar a uma tradição ancestral passada a fim de praticá-la no tempo presente e projetá-la para um futuro, mediante a consolidação de algum ato prático, seja num momento ritual ou mesmo nas próprias relações cotidianas. A concepção de agência à qual me refiro segue as orientações dadas pelos autores Emirbayer e Mische (1998), que a entendem como composta por várias dimensões que orientam as ações coletivas e individuais. O estudo antropológico da agência deve buscar apreendê-la em seus contextos temporais-relacionais, ou seja, no:

“engajamento construído temporalmente por atores em diferentes meios estruturais (...), os quais, no jogo reflexivo do hábito, da imaginação, e do julgamento, reproduzem e transformam essas estruturas em resposta interativa aos problemas postos pelas situações que se revelam, situadas quanto a seus movimentos de transformações históricas.” (EMIRBAYER & MISCHÉ, 1998, p.9 – [tradução minha]).

Essas dimensões formam o que os autores chamam por “tríade associativa” interna da agência (“*chordal triad of agency*” – p.11), noção que se refere à articulação e inter-relação entre certas dimensões, que não existem nem operam de forma separada uma das outras. Estas são as dimensões chamadas por: projetiva, prático-avaliativa e iteracional. A primeira se refere aos agenciamentos voltados para a elaboração de projetos futuros, a segunda aos

contextos emergentes do presente e a última se refere à tradição, ao passado. A dimensão iteracional, tal como foi abordado pelos autores, remete ao plano das disposições culturais providas pela tradição e, assim, pode se tornar um artifício interessante para a compreensão da articulação entre a ancestralidade banto e seus movimentos de engajamento e transformações. A trajetória terapêutica e religiosa de Dona Cecília ilustra bem esse ponto da articulação de uma tradição que se pauta na ancestralidade e na orientação de seus antepassados (pretos velhos) aos contextos emergentes do presente, dentre os quais está a expansão da malha urbana de Belo Horizonte e as inter-relações com outras tradições religiosas, as perseguições policiais, dentre outros eventos que influenciam nos agenciamentos de Mãe Cecília, seus guias espirituais e seus ‘afilhados’. O elemento iteracional da agência se refere aos agenciamentos pautados para a manutenção e continuidade da tradição, ou do *habitus*. Este último conceito remonta à concepção aristotélica acerca da *hexis* – muitas vezes traduzido por hábito.³⁹

O conceito de *habitus* é bastante utilizado por vários outros autores da teoria social, sendo desenvolvido de forma mais aprofundada, num primeiro momento, pelos fenomenólogos da metade do século XX, tais como Merleau-Ponty e Alfred Schutz (*apud*: EMIRBAYER & MISCHÉ, 1998). Esses últimos o reconceitualizam como uma sorte de “intencionalidade prereflexiva” (Kestenbaum 1922, *apud* EMIRBAYER & MISCHÉ, 1998, p. 16).

“Para Merleau-Ponty, a intencionalidade se localiza num posto anterior à linguagem na sedimentação dos significados do corpo; o corpo é concebido como um ‘arco intencional’ apontado para o mundo, um veículo por meio do qual a comunicação com o mundo é possibilitada e impulsionada.” (EMIRBAYER & MISCHÉ, 1998, p. 16)

O enfoque da fenomenologia insere o *habitus* na agência corporal, conformando uma intencionalidade que possui uma existência pré-objetiva, na medida em que o corpo é entendido como o próprio veículo para a comunicação simbólica e prática com o mundo. O *habitus* aqui atua de forma a predispor, a partir dos esquemas e tipificações que guiam os atores em suas vidas rotinizadas, os agenciamentos individuais e coletivos. Desta forma,

³⁹ Os hábitos, segundo Aristóteles (1998, *apud* EMIRBAYER & MISCHÉ, 1998), se distinguem dos comportamentos mecânicos, na medida em que refletem desejos pessoais e decisões. Esse filósofo considera os hábitos como a base para as “virtudes” ou “excelências” de caráter, “o que engloba uma disposição direcionada a uma ação, apropriadamente de acordo com a sabedoria” (*ibid.*, p. 15). Tomás de Aquino retoma o seu pensamento, utilizando a terminologia do *habitus*, também buscando associar este à virtude moral: “Virtude é um *habitus* que é sempre para o bem (...) É um *habitus* pelo qual a pessoa age de forma benéfica”. (Aquino 1998, pp. 822, 824, *apud* EMIRBAYER & MISCHÉ, 1998, p.16).

muitas vezes os sujeitos não tomam uma consciência reflexiva de seus atos, mas reproduzem-nos, a partir de, e por meio dos seus corpos, em seus agenciamentos.

“Essas tipificações contribuem para continuação do conhecimento social ao longo do tempo; enquanto tal conhecimento é tido como infalível, não obstante ele possui uma ‘estrutura altamente socializada’”. (Schutz 1962, p. 75, apud EMIRBAYER & MISCHÉ, 1998, p. 16)

Baseando-se nos *insights* fenomenológicos e em outras abordagens pragmáticas, Bourdieu se utiliza da noção de *habitus* para “poder elucidar as influências formativas do passado sob as estruturas intencionais, cognitivas e corporais da ação.” (ibid., p.17).

“O autor sustenta que por meio da incorporação de experiências passadas, os atores sociais desenvolvem uma série de expectativas conscientes sobre o futuro, que são, em maior parte, inarticuladas e tidas como certas, mas não obstante, mobilizadas estrategicamente de acordo com as contingências das situações empíricas particulares” (ibid., p.17)

Portanto, o *habitus* engloba, dentre outras, as (pré)disposições corporais que orientam a agência dos atores. Este possui uma existência corporificada e afetiva compartilhada coletivamente: “resultado de uma história coletiva que se inscreve nas posturas, nos movimentos, nos gostos, que forma os sentidos e marca distinções que são tão mais eficazes quanto menos possíveis de se tornarem objetos de reflexão” (RABELO, 2005, p.133). Esta história coletiva deve ser compreendida nos termos socicosmológicos próprios da tradição cultural que se estuda, para poder apreender os agenciamentos em questão, em suas várias dimensões de articulação: no plano das narrativas, nas disposições corporais, assim como nas práticas rituais e nos eventos diários.

Os agenciamentos de cura das religiões afrobrasileiras partem de um conhecimento tradicional (e ancestral) acerca de práticas e concepções acerca da doença, saúde e cura. Os antepassados, como os pretos velhos, são guias que fazem uso dessa sabedoria tradicional ancestral em suas práticas de tratamentos, utilizando seus instrumentos (terços, cachimbos, bengalas, charutos), ervas, orações, aconselhamentos, e mais uma grande diversidade de agenciamentos.

Esses agenciamentos se orientam pela tradição, mas também se modificam e podem assumir diferentes formas, exigindo um certo grau de flexibilidade por parte de seus atores, principalmente quando em contato e engajamento com novas (inter-) relações, ou com outros atores e situações vividas. Dessa forma, pode-se compreender como uma tradição religiosa cultural que se diz representante de uma ancestralidade provinda da África, tendo os pretos

velhos como figuras importantes na orientação de sua trajetória espiritual, também se modifica e se flexibiliza, assumindo novas relações, engajando-se em novos projetos. Essas relações se manifestam no âmbito dos itinerários terapêuticos e religiosos (quando o sujeito, como no caso de Dona Cecilia, participa de diferentes cultos religiosos, às vezes mesmo de forma simultânea), sendo importantes para se chegar a um maior aprofundamento acerca das trajetórias possíveis para a ação, a partir de uma criativa articulação entre invenção e tradição.

Emirbayer e Mische (1998) perpassam alguns autores importantes para a discussão da dimensão da agência por eles designada como iteracional, no intuito de esclarecer que a iteração não remete a ações empíricas irrefletidas, ou meramente reproduzidas de forma mecânica pelos atores sociais. Esta, por outro lado, constitui-se como uma das formas de manifestação da agência, a qual muitas vezes requer a criatividade, a escolha e um engajamento consciente por parte de seus atores, a partir de seus “contextos temporais-relacionais” (ibid., p.12).

“Apesar dessa constatação poder nos remeter a um nível mais baixo da consciência reflexiva, os atores envolvidos necessitam, da mesma forma, de atenção e engajamento, no intuito de tonar precisas as suas possibilidades para a ação, no interior de seus contextos temporais-relacionais particulares.” (ibid., p.12)

“O conceito de iteração é crucial para a nossa concepção da agência, uma vez em que sustentamos que ambas as dimensões projetiva e prático-avaliativa estão profundamente enraizadas nos mais habituais, irrefletidos e descomplicados padrões para a ação, por meio dos quais orientamos nossos esforços na maior parte de nossas vidas diárias.” (ibid., p.14)

O *habitus* religioso de matriz banto possui uma articulação diversa daquela verificada no pensamento historicista do meio acadêmico. Este último segue uma lógica linear e pautada predominantemente na tradição escrita, conferindo uma legitimidade maior aos ‘dados concretos’ objetivos, dentre os quais se inserem vestígios materiais arqueológicos, textos e documentos. Por outro lado, a tradição banto se orienta segundo uma temporalidade mítica, onde a ancestralidade possui um papel fundamental, legitimando-se assim, e dando continuidade à sua cultura, por meio da oralidade, das narrativas históricas e míticas. Dessa forma, para compreender a conformação da dimensão iteracional da agência (referente ao *habitus*, e ao tempo passado) entre cultos banto, deve-se levar em conta os princípios sociocosmológicos que orientam os agenciamentos estudados, os quais colocam em inter-relação diferentes agentes (ancestrais, antepassados, humanos vivos) e temporalidades. Nesse contexto, o tempo mítico não deve ser pensado como situado apenas num plano simbólico de

representações estruturais, mas como interferindo ativamente no momento presente e atuando, dinamicamente, de forma a assegurar a prevalência e continuidade de suas manifestações religiosas e culturais.

É nessa direção que pode se tornar possível um entendimento mais aprofundado acerca da ancestralidade banto, bem como de sua conformação identitária religiosa. A ideia de pertencimento a uma matriz étnica e cultural africana pode ser melhor esclarecida em meio este universo religioso que, a um exame acadêmico antropológico, pode parecer demasiado híbrido, ou mesmo ‘misturado’, para se falar em uma pertença fiel e legítima a uma matriz cultural africana. No entanto, pretendo seguir a orientação de Edgar Rodrigues Neto (2012), quando o autor versa a respeito dessa relação entre tradição e invenção e a ‘flexibilidade estrutural’ do Candomblé,

“Se a invenção é interna à tradição, é porque, como sugere Herskovits, a flexibilidade é um eixo estrutural do candomblé (e provavelmente de todas as formas assumidas pelas religiões afro-brasileiras) e não apenas uma circunstância histórica. Dessa observação, decorre ainda a interessante hipótese de que a transformação talvez seja a textura própria da tradição, o que, de resto, parece ser bem mais adequado ao modelo de criação que está em jogo nesse universo, face ao qual aquilo que se faz sempre se relaciona com algo que já existe, isto é, um modelo de criação no qual o ‘dado’ e o ‘feito’ se encontram em uma relação de ‘pressuposição recíproca’”. (Goldman 2009, *apud* BARBOSA NETO, 2012, p.201)

Esses questionamentos sobre a tradição e a (re)invenção são importantes para se pensar a conformação e os diálogos inter-religiosos que envolvem o tema da legitimação de uma cultura religiosa afrobrasileira em continuidade fidedigna com a ancestralidade, que são elementos professados pelos seus representantes, bem como para poder enxergar, de maneira mais clara, os agenciamentos de cura empreendidos pelos diversos atores que compõem a rede sociocosmológica banto. O sincretismo, bem como os itinerários terapêuticos a este relacionados, aí também se insere como ponto a ser abordado, inserido que está na dinâmica agenciativa do universo religioso banto. Dessa forma, desvela-se uma nova direção para o questionamento sobre a diversidade cultural e religiosa afrobrasileira, não mais pautada segundo o olhar da desagregação e do ‘hibridismo absoluto’, partidos de uma deturpada visão externa e alheia a sua dinâmica agenciativa, mas sim, voltado às categorias e concepções próprias dos terreiros e seus representantes – adeptos e líderes religiosos.

3.2. TRADIÇÕES RELIGIOSAS E GENEALOGIA ESPIRITUAL

As diversas tradições religiosas afrobrasileiras são comumente divididas em ‘nações’, de acordo com a linhagem religiosa que um ou outro terreiro, com seus representantes, dizem-se pertencentes. Esta linhagem segue uma terminologia de cunho étnico, na medida em que se refere a identidades grupais compartilhadas coletivamente, tais como: Angola, Congo, Jeje, Nagô, Mina, dentre outros. Esses etnônios são bastante usados entre os terreiros para designar suas tradições em contraste com outras, bem como para fundamentar seus ritos, sua liturgia e sua linha tradicional específica. Desse modo, entre os terreiros que se identificam como nagôs, subentende-se que seus cultos são voltados à louvação dos orixás, não remetendo necessariamente ao elemento da incorporação de espíritos de antepassados, tal como praticado no Candomblé de Angola e em terreiros de Umbanda, por exemplo. Essas identificações, portanto, referem-se a grupos étnicos africanos, dos quais muitos de seus representantes foram trazidos ao Brasil durante os séculos da escravidão.

A utilização desses etnônios entre cultos religiosos é realizada como forma legitimadora de uma continuidade cultural (no presente e em solo brasileiro) em relação a tradições ancestrais africanas. No entanto, para compreender essas afirmações de identidades religiosas deve-se fazer o uso de uma abordagem que vá para além das categorias à respeito da etnicidade e das identidades coletivas, tão discutidas na antropologia. Como aponta Serra (1995), tais categorizações antropológicas, para poder falar da ancestralidade religiosa dos cultos afro-brasileiros, com suas ideias e sentimentos de pertença coletiva, não podem ser utilizadas sem um aprofundado questionamento crítico.

Esses fatores decorrem não apenas dos contextos políticos, sociais e econômicos (chamados por Serra de “instrumentalistas” – *ibid.*, p.86) mas, antes, configuram-se de acordo com a própria dinâmica da cosmopolítica religiosa afrobrasileira, a qual engendra agenciamentos múltiplos e variados que vão para além de uma tal compreensão instrumentalista (ou materialista), ao envolver atores e agências que provém de uma temporalidade mítica (ancestral – os pretos velhos, por exemplo) os quais influenciam diretamente na busca pela legitimidade de uma identidade religiosa de matriz afrobrasileira.

“O conceito de ‘nação’ tem duplo alcance: indica ao mesmo tempo uma tipologia de ritos e uma origem étnica (dos fundadores do culto); a referência ‘etno-histórica’ pode estar mais acentuada num contexto do que em outro. Aparentemente, em Salvador ela se acusa com maior nitidez; em outros lugares, como no campo de pesquisa de Beatriz Dantas, certas

categorias, certos designativos de ‘nação’ usam-se mais, ao que parece, como indicadores de formas litúrgicas[...].” (SERRA, 1995, p. 71)

Ainda seguindo Serra, o qual remete ao conceito “*halbwachsiano*” (Halbwachs, 2006, *apud* SERRA, 1995) acerca da ‘memória coletiva’ (ibid., p. 99), a coerência deve ser buscada internamente, mediante o esclarecimento dos princípios que orientam essa memória coletiva, e não somente na concepção instrumental (interesses econômicos e políticos) dessas categorias e grupos étnicos. Desse modo, a classificação dos terreiros por ‘nações’, as quais remetem a grupos étnicos e linguístico africanos, pode ser melhor embasada seguindo a ideia, corrente entre seus adeptos, de ‘linhagem espiritual’, a qual Serra designa por “genealogia espiritual” (p. 105). Esta se desenrola seguindo os princípios sociocosmológicos dos cultos afrobrasileiros, os quais concebem o momento de iniciação como uma filiação espiritual que se estabelece entre o neófito e a tradição ancestral do terreiro.

O adepto ingressa, então, nessa linhagem espiritual, reconhecendo-se como descendente direto nessa genealogia mítica (e histórica) de origem africana, fator que pode se expressar na recepção de nomes religiosos próprios nas línguas de suas nações (quimbundo, ioruba, fon⁴⁰, dentre outras), por parte dos iniciados (pelos seus pais e mães-de santo), que remetem a algum ancestral dessa genealogia espiritual. Para ilustrar a sua concepção, Serra (1995) se utiliza do exemplo de dois germanos – um homem e uma mulher -, os quais seriam facilmente julgados como brancos pela sociedade envolvente (por conta de seus fenótipos), mas que se consideram como angola (o homem) e nagô (a mulher). Os dois têm mais de 50 anos de iniciados nessas respectivas nações, sendo a mulher uma *ebomin*⁴¹ e o homem um *tata*, reconhecidos e respeitados entre outras comunidades de terreiro.

“O *Tata*, que entrevistei muitas vezes, explicou-me que é um angola, apesar de ser branco, porque foi ‘feito’ por gente dessa nação. Ao tratar disso, falou-me de seus iniciadores, da sua

⁴⁰ Quimbundo: é uma língua banta bastante falada em Angola, de onde vieram muitos escravos para o Brasil durante o tráfico. Alguns termos quimbundo são utilizados no português, como ‘maxixe’, ‘camundongo’, ‘banzo’, ‘quitanda’, dentre vários outros, apontando assim, para a influência dessa cultura banto na composição da cultura (afro)brasileira. Termos como *n’kise*, *tata* (pai), *mametu* (mãe), Nzambi (Deus) são bastante utilizados nos terreiros de Candomblé Angola.

Fon: é uma língua nígero-congolesa, falada na África Ocidental, em maior parte no Benim. Era a língua oficial do antigo reino do Daomé, de onde foram trazidos, como escravos, muitos indivíduos para o Brasil. Esse grupo etno-linguístico é referido na designação da nação jeje – etnônimo que se refere a um povo africano de mesmo nome.

Iorubá: é uma língua africana da família nígero-congolesa falada pelos iorubás. Nos cultos afrobrasileiros dessa tradição etno-linguística sua nação é chamada de nagô, termo que também se refere ao povo iorubá. (SERRA, 1995; FERRETTI, 2013; GOLDMAN, 2005c)

⁴¹ Termo iorubá para designar um adepto que já cumpriu o período de iniciação e passou pela obrigação de sete anos, podendo, assim se tornar uma mãe-de-santo (ialorixá), abrindo seu próprio terreiro.

genealogia espiritual e declarou que ela remonta a ‘africanos vindos de Angola’; enfim, segundo ele, o seu sangue é de branco, mas seu axé é de angoleiro. Ou seja, como em seguida esclareceu, pelo sangue, ele está ligado a sua irmã, mas pelo axé tem ‘outra família’ – sua família de santo: ‘Tenho o fundamento de minha nação, ela tem o fundamento da nação dela; cada qual com sua lei, com seus preceitos.’” (ibid., p. 105)

Esse relato se assemelha com a trajetória de Guaraci, o qual também é considerado branco pela sociedade envolvente por conta de seus traços fenotípicos, mas que, tal como ele relata, foi iniciado aos 6 anos de idade no Candomblé de Angola por sua mãe adotiva – Cecília. Guaraci foi por ela adotado com menos de 1 mês de idade e foi iniciado primeiro no Candomblé, por “motivo de doença”: “Mãe Cecília entendia que o Candomblé era um caminho bom para dar esse suporte espiritual e fornecer cuidados à saúde, por isso iniciou muitos de seus filhos, porém, não todos. Eu fui um deles” (Pai Guaraci, entrevista realizada em maio/2016).

A própria Dona Cecília, “uns vinte anos após ter fundado o C.E.S.S.” (Pai Guaraci, maio/2016), faz uma promessa a Nossa Senhora do Rosário por conta do adoecimento de sua mãe Felicidade Divina do Espírito Santo, para que esta fosse curada. Dona Felicidade é então curada, Cecília cumpre sua promessa e entra para o Reinado⁴², se coroando como Rainha, servindo, durante todo o tempo de sua vida, a N. Sra. Do Rosário, como forma de agradecimento pela cura de sua mãe. Mais tarde, na década de 60, Dona Cecília torna a adoecer, de maneira semelhante ao processo que lhe havia acometido antes de seu ingresso no kardecismo. Ela é então orientada por Teresino (“um sacerdote de Montes Claros – lembrando que o Candomblé vem descendo do norte de Minas” – relato de Guaraci, maio/2016), a procurar o Candomblé para tratar “as suas mazelas”:

“Ela assim o fez e acabou conhecendo a Rainha da Gomeia.⁴³ Teresino a apresenta ao senhor Otávio - o Camarão, da Rainha da Gomeia, e ela então se inicia com *Kilonjirá*, irmã de Joãozinho da Gomeia. Ela já estava nessa casa (o C.E.S.S.), já tinha passado pela Umbanda, já tinha assumido o Reinado e o Congado, e agora se iniciava no Candomblé para se tratar de novo.” (Pai Guaraci, maio/2016).

⁴² O Reinado é uma manifestação religiosa afrobrasileira de tradição banto, “caracterizada pela louvação de povos negros à Nossa Senhora do Rosário.” (SANTOS, 2015, p.40).

⁴³ Guaraci se utiliza do termo ‘rainha da Gomeia’ para se referir a uma tradição religiosa do Candomblé de Angola, fundada por Joãozinho da Gomeia, pai-de-santo baiano que migrou para o Rio de Janeiro em 1946 e abriu um terreiro nesta cidade. João Alves de Torres Filho (o Joãozinho da Gomeia) se tornou bastante conhecido no Brasil inteiro, considerado como um grande difusor do Candomblé no Brasil para além da região do nordeste brasileiro, principalmente para a região sudeste (Rio de Janeiro, Minas Gerais, São Paulo), influenciando, assim, por meio do sincretismo vários outros cultos afrobrasileiros, como o caso de Dona Cecília.

Após alguns anos, Guaraci gradua-se como *tata ria n'kise*, pai-de-santo, iniciando o seu primeiro iaô (filho-de-santo) aos 18 anos de idade. A partir de sua iniciação no Candomblé de Angola, que ocorreu por motivo de ‘doença’, Guaraci passa a (re)integrar a genealogia espiritual de Angola, fator que contribui para a sua cura, mediante a sua (re)ligação com a ancestralidade banto e seu ciclo vital (*nguzo*⁴⁴)

“O imperativo da aflição que leva a pessoa a iniciar-se é visto como sintoma de uma dívida para com os orixás, a qual impõe a ligação com um axé; e ligar-se a uma axé é filiar-se a uma ‘nação’. Entende-se que ao fazê-lo cumpre-se um destino: cada um entra, pois, para a ‘nação’ que lhe cabe, por deliberação de Deus e dos ‘santos’.” (SERRA, 1995, p.107).

Portanto, a iniciação e sua subsequente filiação a uma ou outra nação, configura-se como um processo cultural de ressocialização do sujeito, que passa então a integrar o grupo e sua linhagem étnica e mítica (genealogia espiritual). Diz-se, assim, que o iniciado “nasce de novo, pois como jeje, congo ou ijexá.” (ibid., p. 109). Ao nascer de novo, o sujeito adentra nesse domínio espiritual mítico, podendo então, reestabelecer-se (mediante a ressocialização) em sua identidade, incorporando o *nguzo* (força vital) e os preceitos religiosos de sua linhagem espiritual, fatores que contribuem para a cura de suas mazelas físicas, espirituais e psíquicas.

A conversão religiosa muitas vezes possui um papel fundamental para os processos de cura, uma vez em que o sujeito passa a se reorientar pelo pertencimento étnico-religioso (de filiação espiritual), segundo uma nova esfera de ‘socialidade mítica’, onde a ancestralidade é bastante cultuada e louvada, como fonte de sustentação, acolhimento e alívio para os males que lhe acometem; enfim, como fonte de cura. Relatos desse tipo são bastante comuns entre lideranças religiosas e demais adeptos das religiões afrobrasileiras. A iniciação é tida como um processo inevitável para muitos desses, na medida em que designada por uma ‘vontade divina’, como forma única para alcançar a cura. Em Mãe Rita, bem como em Mãe Cecília e Pai Guaraci, encontramos essa mesma constatação, o que reforça para o argumento sobre a importância de se considerar o pertencimento a identidades étnico-religiosas como um dos principais ‘caminhos’ para a cura, mediante o ‘novo nascimento’ e a sua decorrente integração à linhagem espiritual.

⁴⁴ *Nguzo*: “força vital/axé” (SANTOS, 2015, p.58)

3.3. SINCRETISMO – Multiplicidades afrobrasileiras

A articulação entre invenção e tradição e o sentimento coletivo de pertença a uma ancestralidade cultural e religiosa africana (expressa segundo as terminologias das nações) são relevantes para se pensar a diversidade desses cultos e suas concepções de legitimidade e fidelidade à tradição. Nesse âmbito, pode-se melhor apreender a diversidade dos agenciamentos em prol cura, manifesta numa grande variedade de tratamentos e possibilidades de inter-relação e itinerários entre os atores envolvidos. Portanto, o tema do sincretismo será abordado nessa seção, para poder, em seguida, melhor embasar a discussão sobre os agenciamentos de cura e sua composição agenciativa.

Os sincretismos religiosos dos cultos religiosos Banto são decorrentes não apenas de uma estratégia para a sobrevivência étnica e cultural negra. Tampouco podem ser entendidos como manifestações ‘degeneradas’, decorrentes do ‘embranquecimento’, elemento que viria a desagregar a ‘africanidade’ desses povos, sua ‘pureza’. Algumas dessas ideias, principalmente as que veem esses cultos como ‘rudimentares’ e ‘descaracterizados quanto à sua ancestralidade africana’ são comuns em autores pioneiros na antropologia das religiões afro-brasileiras, como Roger Bastide (2001), o qual credita maior importância ao culto nagô, por ele estudado, bem como à nação jeje. Essas últimas nações (jeje e nagô) seriam mais fiéis a uma suposta ancestralidade negro-africana, por possuírem uma liturgia e ritualística mais ‘robustas’, com menos ‘interferências’ de elementos religiosos católicos e ameríndios.

Seguindo tal pensamento, o jejes e os nagôs seriam mais sofisticados, mais ‘evoluídos’, por assim dizer, do que os bantos. Esses últimos teriam ‘sofrido’ mais perdas de sua tradição cultural pelo contato com as culturas europeia e indígena do que os primeiros, por não possuírem uma cultura étnico-religiosa tão forte e consolidada quanto a dos iorubas. Por muito tempo os estudos antropológicos sobre religiões afrobrasileiras ignoraram os cultos banto (considerados como ‘impuros’ ou ‘aculturados’). Suas manifestações religiosas apresentariam tão alto grau de sincretismo (agregando elementos indígenas, católicos e espíritas) que seria impossível concebê-las como ‘autenticamente negras’. Ainda nessa linha, a fluidez étnica e cultural dos bantos é tida como pejorativa, assim como o próprio conceito de sincretismo que segundo esta concepção corrobora um efeito desagregador e ‘aculturativo’, imposto pelas forças dominadoras brancas sobre os negros banto, de ‘cultura inferior’.

Mesmo entre obras um pouco mais recentes da Antropologia (da linha de pensamento designada por Ordep Serra como ‘afrobrasilianismo’, presente no meio intelectual dos estudos afrobrasileiros)⁴⁵ ainda se encontra certa ideia pejorativa de um sincretismo religioso e cultural de tão alto grau, que atuaria de forma a descaracterizar as tradições africanas, tornando impossível um discurso sobre legitimidade de um pertencimento a uma origem africana. Esses estudos (tal como o de Juana Elbein dos Santos, 1977, *apud* SERRA, 1995, pp.150-151) fazem uso de uma ideia recorrente no meio social urbano brasileiro, bem como no meio acadêmico, a qual concebe o sincretismo como elemento superficial que tenderia a eclipsar uma estrutura tradicional autenticamente africana. O contato com outras tradições culturais no meio urbano agiria de uma forma desagregadora nas culturas ditas ‘dominadas’ ou ‘populares’. Essas constatações, quando referidas aos negros banto, seguem uma lógica que busca se justificar na ideia que os grupos étnicos bantos foram os primeiros a serem trazidos ao solo colonial brasileiro, sendo assim o seu contato mais prolongado, e tendo sofrido de forma mais violenta e delongada, com a imposição da cultura dominante católica-europeia.

Essas afirmativas geraram um certo desdém em relação ao empreendimento de estudos acerca de uma legitimidade religiosa de tradição afrobrasileira entre os terreiros e centros de Umbanda. Esse desdém é alimentado pela contrapartida hipotética presente na assertiva que posiciona os cultos religiosos jêjes e nagôs como mais legítimos e autênticos, por supostamente apresentarem uma liturgia e ritualística mais ‘fiel’ a uma tradição imagética africana, sem tantos elementos do catolicismo ou do espiritismo, tal como notados entre cultos umbandistas. Essa assertiva mobilizou, durante grande tempo, o esforço de etnólogos voltados para o estudo de terreiros jeje-nagô. Essa própria categoria foi criada no intuito de englobar as manifestações religiosas afrobrasileiras provenientes dos sudaneses – entre esses estão os hauçás, o jejes, os nagôs, dentre outros grupos étnicos– falantes da língua iorubá. Dentre essas nações, a nação jêje e a nação nagô são consideradas as mais proeminentes, por sua larga expansão cultural por todo o Brasil, partida inicialmente da região nordeste do Brasil (com especial atenção para a preponderância da Bahia, bem como do Maranhão e do Pernambuco) e em termos da complexidade de sua cosmologia e ritos.

⁴⁵ O “afrobrasilianismo” (SERRA, 1995) trata-se de um conjunto de concepções e posições políticas e ideológicas compartilhadas no meio intelectual acadêmico e mesmo entre os movimentos políticos de protagonismo dos terreiros, em que o sincretismo desses cultos é tido como um marco ‘superficial’, decorrente da imposição por parte das culturas dominantes. Nesse sentido, o ‘afrobrasilianismo’ reforça a ideia de uma herança cultural e religiosa autenticamente africana, voltando-se para o fenômeno do sincretismo como um fator deturpador da identidade negra.

Essa visão não leva em conta a força de criatividade e potencial de transformação dos terreiros de Candomblé, e dos cultos afrobrasileiros de uma forma geral, buscando encapsulá-los em um universo exotizante, numa ideia de ‘pureza’ que é característica dessas abordagens e que oblitera, assim, a compreensão dos agenciamentos desses cultos. Dessa forma, a mistura é tida como sinal daquele ‘embranquecimento’, sinal da ‘descaracterização’ dos traços culturais genuinamente africanos. Os cultos banto, como o Candomblé de Angola e a Umbanda, dentre outros, ainda carregam muito desse estigma infundado, desse rótulo de cultos ‘misturados’, portanto, não autenticamente afrobrasileiros, por assim dizer. As macumbas urbanas e rurais, como são comumente chamados esses cultos, são tidas como desvinculadas de uma herança ancestral africana, sendo como um ‘produto sociocultural’ de uma relação de imposição da cultura dominante (classes superiores) sob as práticas religiosas afro-brasileiras.

Por outro lado, alguns autores mais contemporâneos, como Edgar, Goldman, Serra (BARBOSA NETO, 2012; GOLDMAN, 2005*b*, 2005*c*; SERRA, 1995) buscam elaborar uma visão mais madura e crítica acerca do sincretismo religioso afrobrasileiro, para além das concepções exotizantes e reducionistas anteriormente relatadas. Serra busca aprofundar sobre o conceito de sincretismo tal como ele foi e ainda é utilizado no meio acadêmico e mesmo religioso. Ao invés de remeter a uma espécie de mixórdia confusa de elementos heterogêneos, Serra propõe pensá-lo como um processo complexo de associação e inter-relação entre esses diversos termos, processo que requer a inventividade e a criatividade culturais, sempre reatualizados a partir das relações que se estabelecem para com outras tradições religiosas. Aqui, este autor busca conceber o sincretismo como um:

“processo de estruturação de um campo simbólico-religioso ‘interculturalmente’ constituído, correlacionando modelos míticos e litúrgicos ou gerando novos paradigmas dessa ordem que assinalem expressamente outros (que se refiram a outros), de maneira a ordenar o novo espaço cultural.” (SERRA, 1995, pp. 197,198).

O mesmo autor atenta para o fato de que o sincretismo é comumente usado (nos meios públicos, religiosos e acadêmicos) para falar apenas dos cultos afrobrasileiros, como se esses fossem mais “misturados” do que o catolicismo ou o espiritismo, como exemplos. Como demonstra Serra, grupos culturais em situação de diáspora – “de intenso contato” (p.81), encontram-se numa rede ampla de inter-relações para com outros grupos (mesmo que antagônicos) e mesmo intragrupais. A diáspora é um elemento importante na discussão sobre

o sincretismo religioso, a qual se encontra presente também na expansão do judaísmo e do cristianismo, religiões igualmente sincréticas quando em comparação com as de banto:

“Como todos sabem no período da diáspora foram elaborados riquíssimos elementos do tesouro do judaísmo, que tiveram repercussão em um processo civilizatório de alcance mundial. O período do cativo foi o tempo dos grandes profetas. (...) A diáspora dos judeus foi ainda o que fez disseminar o cristianismo por todo o Império Romano (a revolução cristã é um subproduto dela.” (ibid., p.84)

Os itinerários religiosos, os quais muitas vezes se imbricam nos itinerários terapêuticos dos sujeitos, expressam a abertura ao ‘outro’ (ao diverso) que compõe a tessitura do sincretismo banto e se configura como um de seus próprios princípios religiosos de acolhimento e vida comunitária. O relato de Guaraci acerca da trajetória religiosa e terapêutica de Dona Cecília é um bom exemplo neste sentido. Dona Cecília agrega as suas experiências de contato com diferentes manifestações religiosas em seu próprio terreiro, passando então a realizar cultos do Candomblé de Angola, do Reinado, bem como suas sessões de Umbanda. Na verdade, como demonstra Guaraci, essas três manifestações religiosas – o Reinado, a Umbanda e o Candomblé de Angola – são de matriz banto, mesmo que apresentando diferentes configurações de agenciamentos sincréticos que colocam em inter-relação diferentes tradições culturais: do kardecismo, catolicismo, do candomblé nagô e das pajelanças ameríndias. Seus agenciamentos de cura congregam, portanto, práticas diversas que variam conforme a configuração sincrética que se estabelece.

Dessa forma, busquei me orientar segundo a perspectiva desse líder religioso - Pai Guaraci -, a qual também encontra ressonância no discurso de Dona Rita e de outros representantes e líderes religiosos dos cultos banto. Nessa perspectiva, a Umbanda e o Reinado não se desvinculam da matriz religiosa e cultural banto. Alguns trabalhos da Antropologia (Ortiz e Birman) realizam seus estudos acerca dessas manifestações religiosas sem atentar para as categorias nativas de pertencimento religioso coletivo. Dessa forma, a Umbanda é pensada como um produto religioso híbrido, que surgiu nos centros urbanos, agregando elementos das culturas dominantes ‘brancas’ - kardecismo e catolicismo - a elementos dos cultos afro-brasileiros. Esses estudos buscam relacionar o surgimento da Umbanda como uma nova religião brasileira, que se consolidou mediante a sua unificação, por meio de suas federações e instituições, influenciando as ‘macumbas negras’ a assumirem elementos do kardecismo e adotarem suas práticas, no intuito de se legitimarem no meio social e no mercado religioso.

A dinâmica religiosa desses cultos deve ser melhor compreendida a partir de seus próprios termos, em seus próprios agenciamentos, para poder apreender as questões em torno da legitimidade de uma herança ancestral africana. De acordo com Rohde (2009), a identidade umbandista que se disseminou no meio social brasileiro e orientou muitos trabalhos acadêmicos é a de uma nova religião surgida no Rio de Janeiro no início do século XX. Essa religião surge aqui em decorrência do contato com o kardecismo, adotando práticas híbridas dessa tradição religiosa com as ‘macumbas’ negras, uma umbanda, portanto, ‘branca’, surgida num meio kardecista. Rohde alude à essa concepção do surgimento da Umbanda como um “mito de fundação” (ROHDE, 2009, p.6)⁴⁷. Segundo este autor, apoiando-se em Giumbelli (Giumbelli, 2002, *apud* ROHDE, 2009) o fenômeno religioso da Umbanda pode ser compreendido como uma manifestação específica, mas inserida num contexto religioso afrobrasileiro mais amplo, em seus agenciamentos.

No caso do itinerário de Dona Cecília, esta é orientada por seu guia Pai Cipriano a praticar seus cultos em casa, por ter sido impedida de continuar participando das reuniões do centro kardecista. Passa a atender em sua casa, em seu terreiro, realizando diferentes tipos de tratamentos como partos e benzeções (com Mãe Beatriz) e a receitução de remédios homeopáticos (com Doutor Delfonso). A Umbanda é aqui praticada por uma jovem negra, negada a participar de sessões kardecistas por estar incorporando um espírito pertencente à Umbanda, um espírito negro, que assume as feições e características de um velho (muitas vezes curvado e falando de maneira simples e devagar). Dona Cecília é orientada a fundar o C.E.S.S. de acordo com uma lógica de agenciamento provinda do universo da Umbanda, de um universo de matriz banto, com seus guias antepassados.

Defendo a argumentação de que a Umbanda é uma identidade por demais genérica e remetida ao imaginário do ‘embranquecimento’ para poder conformar toda uma diversidade

⁴⁷ “A *anunciação* da umbanda pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas teria ocorrido em dois tempos: no dia 15 de novembro de 1908 houve a primeira manifestação do caboclo mencionado numa mesa espírita à qual o jovem Zélio de Moraes (na época com 17 anos) havia sido levado devido a um problema de saúde que os médicos não conseguiam curar (alguns falam em paralisia, outros numa série de crises semelhantes à epilepsia). Não há consenso sobre se Zélio já chegou curado à reunião espírita ou se sua cura se processou durante os acontecimentos daquela noite. Nessa reunião começaram a se manifestar diversos espíritos de negros escravos e indígenas nos médiuns presentes, e esses espíritos eram convidados a se retirar pelo dirigente da mesa que os julgava (como era e continua sendo comum entre os kardecistas) atrasados espiritual, cultural e moralmente. Foi então que *baixou* pela primeira vez o Caboclo das Sete Encruzilhadas, proferindo um discurso de defesa das entidades que ali estavam presentes, já que estavam sendo discriminadas pela diferença de cor e classe social”. (Giumbelli, 2002, *apud* ROHDE, 2009, p. 3).

de cultos praticados nos insurgentes meios urbanos brasileiros no período pós-guerra (como Belo Horizonte). Esses cultos, muito antes da consolidação e popularização desse ‘mito fundador’, já eram conhecidos no meio social (as chamadas macumbas negras) e, a partir de sua inter-relação com o kardecismo, podem ter adotado algumas de suas práticas. Porém, as práticas dominantes do terreiro de Dona Cecília e Guaraci remetem à agência dos ancestrais e dos antepassados, com especial atenção aos pretos velhos. Guaraci é enfático ao dizer que pratica sessões de Umbanda em seu terreiro – foram apenas essas as sessões que participei -, com os rituais de culto a antepassados, e seguindo os princípios religiosos de matriz banto.

A diversidade dos cultos afrobrasileiros de matriz banto pode colocar em inter-relação agentes e elementos do catolicismo e do kardecismo, com a louvação dos inkices e antepassados. Seus cultos podem assumir formas conhecidas como o Congado, o Reinado, a Umbanda e o Candomblé, entre outros. Quanto aos dois primeiros, são muitas vezes denominados de manifestações do catolicismo popular. Porém, de acordo com a visão de Guaraci, bem como dos representantes de outros terreiros, essas pertencem a um universo afrobrasileiro, no qual o conhecimento, os saberes e as práticas se vinculam a uma matriz cultural africana histórica e mítica. A multiplicidade dos cultos banto, como a Umbanda e o Candomblé, assim como de outros cultos afrobrasileiros, pode ser entendida como característica de uma ontologia que se pauta no pluralismo, na diversidade de crenças e práticas religiosas - estes elementos encontram-se presentes nos discursos de Guaraci. Essa habilidade de ‘sincretizar-se’ se orienta, ela própria, segundo princípios religiosos tradicionais que são tidos como ancestrais.

Seguindo Goldman, ao falar sobre o Candomblé:

“Por candomblé, designa-se, no Brasil, uma das várias religiões que, apresentando claramente elementos de origem africana, foram classificadas por meio do adjetivo composto “afro-brasileiras”, com todos os inconvenientes e imprecisões que isso possa ter. Constituído aparentemente a partir do século XIX – ao menos tal qual o conhecemos hoje –, o candomblé inclui também, em maior ou menor grau, elementos de cosmologias e práticas indígenas, assim como do catolicismo popular e do espiritismo de origem européia. Pode-se observar, igualmente, uma bem marcada diversidade entre os diferentes grupos de culto, diversidade ligada à região da África de onde provém a maior parte do repertório de cada grupo, assim como às modalidades e intensidades de suas conexões “sincréticas” com outras tradições religiosas.” (GOLDMAN, 2005c, p.1)

A partir dessa exposição de Goldman sobre a ontologia do Candomblé, pautada na multiplicidade, as fronteiras entre o tradicional e o moderno ou entre o ‘puro’ e o ‘misturado’, não mais são postas de forma antagônica, mas sim engendradas criativamente por parte de seus atores, numa dinâmica que atua de maneira a articular esses âmbitos (tidos como dicotômicos pela tradição antropológica), num complexo jogo de agenciamentos em rede. A legitimidade de uma ou outra tradição não mais pode ser buscada em uma suposta ‘pureza’ ou originalidade imutável da tradição, mas, por outro lado, como demonstram os autores Serra (op. cit.) e Goldman (op. cit), e indicam as próprias trajetórias de Cecília, Rita e Guaraci, a força da legitimidade desses cultos é alimentada por sua própria habilidade de confluência de distintas tradições culturais, bem como se mostra presente como um de seus princípios religiosos fundamentais (o da abertura e acolhimento ao ‘outro’), baseado nos preceitos e orientações dos antepassados e ancestrais. Os itinerários religiosos e terapêuticos apontam nessa direção e colocam em xeque muitos conceitos e abordagens antropológicas pautadas em tais dicotomias.

A multiplicidade é pensada, seguindo Goldman, como um pluralismo que não se limita aos dualismos e suas variações. Neste sentido, aquelas antigas dicotomias – como a contraposição entre religião x política, dentre outras - não se sustentam, na medida em que o Candomblé, para além de ser apenas um sistema de símbolos, é também um modo de vida e ação social e de orientação frente ao mundo cotidiano. Goldman propõe uma investigação da ontologia do Candomblé, assim como das religiões afrobrasileiras de uma forma mais geral, que se volte para o plano das ações – “de classificar e participar” (p.15) -, partindo das ações (“manipulações”), as quais são mais importantes que “as classes e as participações elas mesmas” (ibid.).

Tal mudança na abordagem antropológica sobre as religiões afrobrasileiras permite pesquisas mais dinâmicas de seus cultos e manifestações, possibilitando uma maior compreensão sobre a diversidade/hibridismo das práticas e seus agentes. Religião e ciência diferem, porém, não em essência, mas em função de suas dinâmicas coletivas de mobilização de seus agentes. Partindo desta análise, o campo da Antropologia da Saúde pode ser significativo para se compreender o entrecruzamento das práticas/discursos científicos (da biomedicina) com os das religiões: elementos são intercambiados e ressignificados tanto por

outro quanto por outro. Uma pesquisa etnográfica é fundamental para poder observar esses trânsitos; para tanto, o antropólogo não deve se limitar à coleta dos relatos, tampouco buscar consolidar seus esquemas teóricos generalistas pré-determinados. As dicotomias entre o tradicional x científico e suas variantes, servem apenas para uso analítico e respondem a preocupações próprias à Antropologia.

4. Capítulo III: DOENÇA, SAÚDE E CURA

O conceito de cura perpassa todo este trabalho, como um conceito-chave que remete à concepção proposta por Arthur Kleinman (1981) acerca da particularidade das medicinas “*folk*” (populares – e, nesse bojo se enquadram os tratamentos religiosos) de tratarem a doença em uma dimensão ‘subjéitiva’ - a dimensão do “*illness*” e do “*sickness*”. Essas esferas dizem respeito às significações subjéitivas, por parte da experiência dos sujeitos, e nesse meio entram os sentimentos, as emoções, sensações de bem ou mal-estar. “*Illness*” remete, assim, ao plano das disposições culturalmente construídas acerca da saúde e da doença, do bem e do mal, dentre outros fatores, que compõem o universo cultural simbólico, o qual possui uma existência para além da dimensão física. Esta última é a dimensão tratada pela biomedicina chamada por Kleinman como “*disease*”: trata-se da doença manifesta no plano físico.

De acordo com Kleinman, a medicina ‘oficial’, ou biomédica, trata da doença (*disease*) em sua manifestação no corpo físico, portanto, em uma dimensão objetiva. Já os tratamentos religiosos trabalham com a dimensão subjéitiva, conferindo múltiplos significados à ideia de doença. Esses se expressam, na língua inglesa, pelos termos “*illness*” e “*sickness*”, os quais se referem exatamente a este plano da apreensão interpretativa, por parte dos sujeitos, de seu estado de saúde, englobando toda uma esfera de significados que não se dissociam da experiência própria desses sujeitos, ou seja, de como esses sentem e lidam com suas dores e sofrimentos.

A concepção biomédica do corpo físico como um ente objetivo, portanto, independente das interpretações pessoais subjéitivas, limita o tratamento da doença à sua dimensão de “*disease*”, obliterando assim toda uma ampla gama de disposições culturais simbólicas, além da própria autonomia dos indivíduos de conferirem significados ao seu estado de saúde e/ou doença. Entretanto, Kleinman julga esses elementos como

indispensáveis para se propor um estudo antropológico acerca dos sistemas médicos e suas concepções culturais sobre o corpo, saúde e doença

Nessa linha, Kleinman sugere que as medicinas populares atuam de forma a curar (“*healing*”) – numa acepção (partindo de sua própria etimologia) que se refere a práticas terapêuticas de acolhimento e cuidados, num trabalho de fazer o sujeito alcançar um estado de ser que lhe seja satisfatório, saudável. Este trabalho seria mais paulatino e negociado intersubjetivamente do que aquele proferido pela biomedicina, pertencente à esfera da cura enquanto “*cure*” – intervenção física direta sobre o corpo. Kleinman, apesar de fazer uso de dicotomias para contrapor o que ele chama de medicinas *folk* dos tratamentos biomédicos, abre um campo de estudos importante para a antropologia. Em sua perspectiva, são relevantes as experiências dos sujeitos, e nesse contexto se situam a sua afetividade (sensações diversas), o corpo, bem como as suas crenças compartilhadas coletivamente.

Essas experiências, no entanto, atuam de forma a entrecruzar as competências desses domínios que são tidos como separados – o da biomedicina e os religiosos, numa articulação criativa por parte dos agentes envolvidos nos processos de cura. Nesse sentido, o corpo é um espaço de manifestação de sensações físicas – dores e desconfortos, bem como de emoções, sentimentos e outras formas de sensibilidade – como as ‘energias’ mediúnicas, que seriam tidas como subjetivas. Essas energias se encontram presentes nos relatos dos médiuns e consulentes, referindo-se a uma sensibilidade mediúnica, de contato espiritual com agentes do mundo invisível – entidades e guias antepassados. Nesse sentido, os agentes inter-relacionados atuam de forma a mediar essas instâncias (domínios da experiência) de maneira a integrá-las para obter sucesso na realização da cura.

Portanto, me utilizo de uma concepção da cura que engloba tanto a esfera da *healing* quanto a da *cure* para falar dos tratamentos religiosos afrobrasileiros e seus agenciamentos relacionados. A partir dos casos relatados sobre as minhas próprias experiências pessoais, bem como os itinerários terapêuticos por mim colhidos em minha pesquisa etnográfica, é possível sugerir que a cura nessas religiões é um complexo que abarca tanto aquela dimensão que seria ‘simbólica’ – ou ‘subjetiva’, quanto a dimensão ‘objetiva’ ou ‘física’. Dessa forma, o percurso da cura é construído em uma complexa rede de inter-relações entre diversos agentes.

Inspirando-me em Latour (2013), proponho fazer uso de uma abordagem que se situe no campo de mediação dos agentes de um determinado coletivo (composto por humanos e não-humanos – dentre os quais podemos situar os ancestrais e os antepassados), e não nos polos supostamente opostos – ciência x religião; natureza x cultura. Portanto, são importantes as práticas, negociações e outros agenciamentos mediados pelos atores, e não somente o plano das representações simbólicas, presentes nos discursos. Nesse sentido, os agenciamentos serão investigados a partir de um espaço religioso, com seus rituais e atores específicos. As relações entre eles, quando analisadas sob a imagem-conceitual do Ator-rede (proposta por Latour), transpassam esses domínios polarizados (“purificados”), ao colocar em inter-relação diferentes práticas e cosmologias de tradições culturais distintas, constituindo-se assim, como uma realidade mais complexa, impossível de ser estudada partindo dessas dicotomias (polos analíticos purificados). Nesse intuito, o campo de uma antropologia da saúde se mostra como uma zona de inter-relação e confluência de diferentes áreas/técnicas do conhecimento, as quais conjugam-se de maneira a não tornar possível uma oposição entre o que seria o domínio do simbólico (em que figurariam as religiões) e o domínio da técnica (em que se figurariam as ciências médicas).

A barreira que separa religião x ciência não mais se mostra como intransponível a partir da compreensão de Latour. Os cultos religiosos mobilizam seus coletivos a partir de sua materialidade e sua técnica, assim como de seus discursos; da mesma forma procede a ciência. Seus atores é que são diferentes, assim como seus discursos e instrumentos. Essas diferenças, no entanto, devem ser investigadas a partir da própria agência e seus eventos relacionados, focando o olhar analítico no campo da mediação, como diria Latour - e não mais partindo dos polos opostos preestabelecidos. Essa mudança no olhar analítico (e etnográfico) se encontra na proposição de Latour de uma antropologia simétrica:

“Para que a antropologia se torne simétrica (...): o antropólogo deve estar situado no ponto médio, de onde pode acompanhar, ao mesmo tempo, a atribuição de propriedades não humanas e de propriedades humanas (...). Não lhe é permitido usar a realidade exterior para explicar a sociedade, nem tampouco usar os jogos de poder para dar conta daquilo que molda a realidade externa.” (ibid., p. 95)

“A partir do momento em que partimos do meio, em que invertemos a seta da explicação, que tomamos a essência acumulada nas duas extremidades para redistribuí-la pelo conjunto dos intermediários, que elevamos estes últimos à dignidade de mediadores de fato, então a história torna-se realmente possível. O tempo se torna realmente presente.” (ibid., p.80)

Em rede, o sujeito pode se tratar a partir de diferentes sistemas terapêuticos, que compõem sua experiência e enriquecem-na com sentidos e práticas diversas. Busco me apoiar também em Rabelo (2008), em sua pertinente crítica sobre a distinção ‘pré-concebida’ entre os domínios do ‘subjetivo’ e do ‘objetivo’, do ‘médico’ e do ‘popular’, muito presente nos trabalhos da assim chamada Antropologia Médica clássica, dentre os quais se situa o trabalho de Arthur Kleinman. A dimensão inter-relacional e múltipla dos tratamentos terapêuticos que compõem os itinerários dos sujeitos que buscam algum tipo de cura pode ser melhor apreendida por uma abordagem interdisciplinar, que busque transitar entre esses domínios tidos como separados, revelando os seus diálogos e negociações, e contribuindo, assim, para uma compreensão mais aprofundada sobre a saúde coletiva e a sua habilidade de composição e articulação de distintos sistemas terapêuticos. Como argumenta Rabelo,

“Há uma séria limitação nesse tipo de análise que gostaria de examinar mais detidamente aqui. Não estou falando de sua inabilidade de tratar dos efeitos orgânicos das terapias religiosas – preencher essa lacuna exigiria apenas a aplicação de categorias do saber biomédico sobre outras formas de conhecimento e intervenção – mas do fato de que ao ser reificado nos estudos em antropologia médica, o par conceitual *illness* e *disease* repousa em e perpetua um conjunto de dicotomias clássicas do pensamento ocidental, e bastante familiares às ciências sociais: corpo x consciência; objetivo x subjetivo; exterior x interior. A prevalência dessas dicotomias no estudo das terapias desenvolvidas nos distintos campos da biomedicina e da religião não só obscurece os aspectos culturais/simbólicos inerentes à prática da biomedicina e sua dimensão teatral ou performativa (ambos apontados por vários estudiosos no âmbito da antropologia e sociologia médica) como também, e mais importante, passa ao largo das experiências desencadeadas e constitutivas de cada uma dessas esferas terapêuticas.” (RABELO, 2008, p. 129)

Essa constatação da diversidade terapêutica também foi notada por Greene (1998), que propõe abordá-la a partir do conceito de intermedicalidade. A intermedicalidade é importante para melhor apreender o trânsito dos agentes diversos que compõem uma rede de cura, os quais podem colocar em inter-relação sistemas cosmológicos e terapêuticos aparentemente contraditórios e de competências díspares – como é comumente pensado no caso da biomedicina em relação às religiões afrobrasileiras. Dessa forma, o sujeito quando vivencia a sua crise, lança-se em um percurso complexo em busca de seu equilíbrio e bem-estar, fazendo

agregar diferentes tratamentos e “visões de mundo” (GEERTZ, 1989), que podem envolver as suas várias esferas da experiência – desde o plano físico, emocional, mental, até o plano espiritual.

No entanto, deve-se atentar para o fato de que a intermedicalidade nem sempre ocorre de maneira harmônica no desenrolar dos itinerários terapêuticos, uma vez em que existem fortes disputas por poder e legitimidade no campo da saúde pública. No âmbito desse campo, os aparatos biomédico e estatal, por meio de suas instituições, impõem suas práticas como as únicas legítimas e rechaçam as práticas religiosas e populares, que são tidas como meras ‘superstições’ e ‘crendices’. Portanto, muitos indivíduos que buscam se curar podem encontrar suas possibilidades cerceadas, devido a essa forte imposição do modelo biomédico legal, bem como de outros fatores como a discriminação social e a intolerância religiosa, os quais são bastante comuns nos casos relatados entre adeptos das religiões afrobrasileiras.

Todos esses fatores são constitutivos da realidade dos itinerários terapêuticos nas religiões afrobrasileiras. Busco, porém, seguir mais à fundo as proposições de Greene, ao procurar levar em conta a habilidade criativa dos atores de estabelecerem novas conexões e inter-relações de forma autônoma, recriando, negociando e assumindo novas inter-relações entre sistemas culturais distintos, mesmo em situações de forte opressão social. Um exemplo neste sentido é o caso estudado por Greene, entre os Aguaruna do Colômbia, com seus usos recontextualizados dos medicamentos farmacêuticos, inserindo-os em seus rituais xamânicos, passando a adquirir novos sentidos e engendrando novas inter-relações. O uso ritual recontextualizado de elementos e práticas biomédicas entre agentes de cura tradicionais também pode ser encontrado na agência de Mãe Rita, a qual diz que realiza benzeções de remédios farmacêuticos trazidos pelas pessoas que buscam alguma cura, como forma de contribuir para a sua própria eficácia.

Apesar dos conflitos de poder existentes entre o aparato médico-estatal e as práticas ‘populares’, e da incontestável coerção hegemônica do primeiro sobre o segundo, os seus distintos tratamentos podem vir a se complementar, auxiliando-se mutuamente e contribuindo para o surgimento de novas concepções e práticas, tal como pode ser observado na dinâmica dos agenciamentos, analisados sob a imagem conceitual analítica da rede de atores (a “ANT” de Latour, 2010). Como vimos, a complementaridade e o sincretismo religioso são fatores

comuns entre os cultos religiosos afrobrasileiros, por sua própria característica de inserção em um campo heterogêneo de múltiplas tradições culturais.

Assim, torna-se importante atentar para os relatos de maneira a buscar integrar esses domínios, prezando não somente pelo discurso individual, mas da mesma forma para as disposições corporais, os eventos relatados, as dores sentidas no corpo, os problemas familiares que possam estar envolvidos, dentre outros fenômenos, que demonstram ser a busca pela cura algo não dado, mas constantemente (re)construído, (re)formulado e (re)negociado entre os seus vários agentes inter-relacionados. Os eventos, práticas, emoções, anseios e sonhos são igualmente relevantes para apreender os agenciamentos em questão nos itinerários terapêuticos relatados.

Dessa forma, como bem demonstram vários autores abordados ao longo desse trabalho (MONTERO, 1980; GOMBERG 2011; RABELO 1993), o percurso da cura se desenrola numa rede de atores diversos, com uma complexidade de movimentos, diálogos, práticas e negociações, que constituem a tessitura de suas inter-relações, sendo o sujeito (aquele que está em situação de sofrimento), da mesma forma, um desses atores que compõem tal rede. Nesse sentido, pode-se inferir que a busca pela cura não é um processo estanque, de fórmulas prescritas e dadas, mas um contínuo jogo de negociações entre diversos atores, o qual pode não seguir uma regra pré-fixada ou estabelecida. É certo que os atores, inseridos que estão num contexto religioso afro-brasileiro, podem já possuir uma certa bagagem cultural, que lhes provê os caminhos a serem trilhados; ou seja, as práticas, concepções e outros agenciamentos, os quais são orientados por esta tradição religiosa. Esta bagagem prévia, no entanto, articula-se a partir das situações emergentes, podendo se transformar, apontando para novos agenciamentos e inter-relações.

4.1. CORPO⁴⁸

Uma abordagem antropológica que se preste a investigar os agenciamentos em contextos religiosos de cura deve levar em conta e partir de uma compreensão mais aprofundada acerca do corpo e seu engajamento agenciativo, inserido nas experiências pessoais. O corpo, nesse sentido, não é apenas aquele organismo biológico, mas, para além deste, é também um corpo cultural e social, o qual se predispõe e se posiciona frente ao mundo com suas várias relações, a partir de suas disposições contextualizadas pela cultura. O corpo é o *locus* de agência do *habitus* religioso, o qual orienta suas predisposições, suas posturas e seu engajamento no mundo cotidiano e no momento ritual.

A noção de *habitus* se encontra no pensamento de Bourdieu e se refere às disposições culturais, social e historicamente consolidadas, que orientam a prática de uma ação rotinizada, de “influências formativas do passado sobre as estruturas intencionais, cognitivas e corporais da ação empírica.” (EMIRBAYER & MISCHÉ, 1998 p. 16 [tradução minha]). Nesse sentido, o *habitus* religioso possui uma dimensão corporificada, a partir das disposições pré-objetivas, notadas na ação empírica, bem como no plano dos discursos. No entanto, essa noção de *habitus* remete a apenas uma das formas de agência possíveis em relação ao corpo e aos seus agentes. Dessa forma, a ação empírica dos sujeitos, com seus corpos, nem sempre é orientada de forma a reproduzir padrões da experiência culturalmente consolidados. Os sujeitos também podem atuar de forma a transformar sua experiência, assim como suas significações, e assim, propor novos moldes para a interação agenciativa.

Como aponta a autora Barreto Martins (2011), nas abordagens de alguns teóricos da antropologia da saúde, inspirados pelo pensamento pré-objetivo e fenomenológico de Merleau-Ponty (1994, *apud* BARRETO MARTINS, 2011), o corpo é tomado como o fundamento da experiência no mundo. O corpo, assim não é apenas um “substrato biológico universal sob o qual atua a cultura” (BARRETO MARTINS, 2011, p. 5), mas sim um “corpo fenomênico, sede de diferentes formas de ser e estar no mundo, como condição para diferentes formulações socioculturais de enfermidade/doença e de procedimentos de cura” (ibid.). Essa concepção fenomenológica do corpo pretende romper com aquelas velhas dicotomias: mente/corpo, matéria/espírito, dentre outras, na medida em que vê o corpo como

⁴⁸ As teorias acerca do corpo e seus engajamentos em contextos religiosos são amplamente discutidas na Antropologia. Não pretendo realizar aqui um embasamento aprofundado sobre essas questões, o que me renderia um outro trabalho monográfico. Pretendo apenas apontar para alguns pontos importantes e conceitos acerca do corpo devido à sua recorrência e importância nos relatos por mim colhidos em campo.

imbuído de valores, portanto, não-neutro; um campo expressivo “que projeta para fora as significações, dando-lhes um lugar no qual possam existir como coisas” (ibid.)

Neste texto, pretendo conferir atenção ao corpo de acordo com os relatos dos sujeitos colhidos no trabalho de campo, os quais podem apresentar uma grande variedade, e mesmo riqueza de conexões e inter-relações entre (aqueles domínios que comumente separamos por) corpo (físico), mente, espírito, emoções, dentre outros elementos que compõem a experiência de cura dos sujeitos, de forma integral (ou holística), tal como aponta o autor Luís Fernando Dias Duarte (1998). Portanto, ao tratar da cura em contextos religiosos, com sua variedade de tratamentos, torna-se importante um olhar que se volte para a corporeidade e suas disposições, buscando relacionar o âmbito do discurso presente nos relatos à dimensão do corpo (com suas emoções, sentimentos, dores e sensações localizadas), assim como suas possíveis dissonâncias, e aos eventos em que esse (o corpo) é, ele próprio, um agente, articulando e dando significados diversos às experiências dos sujeitos.

As religiões afrobrasileiras possuem suas formas de se utilizar, lidar com, e incidir sobre o corpo, de forma a transformar o seu sujeito-corpóreo em prol da cura. Dessa forma, a partir de suas práticas, orientadas segundo sua sociocosmológica, esses cultos detêm um amplo e diverso arsenal de tratamentos – composto por diversos instrumentos rituais, além das ervas, rezas e outros trabalhos que compõem o ‘leque terapêutico’ religioso banto. Este trabalho se prestou a investigar somente algumas dessas práticas, dando especial atenção à agência dos pretos velhos, com suas práticas e discursos, além dos objetos que estes utilizam (cachimbo, velas, ervas, orações, benzimentos); suas inter-relações para com outros agentes; e seu conhecimento, remetido a seu ‘lugar de fala’ e à sua identidade étnico-religiosa, no seio das religiões afro-brasileiras de matriz banto. Como vimos, os pretos velhos são agentes fundamentais para a conformação e reprodução dos princípios sociocosmológicos banto, com suas concepções e práticas sobre o corpo, saúde, doença, e cura. São antepassados que se apresentam como mentores, guias e professores espirituais, de notável sabedoria e poder coletivo.

4.2. AGENCIAMENTOS DE CURA NO C.E.S.S.

Os pretos velhos, como busquei demonstrar ao longo dos capítulos I e II, são agentes fundamentais na sociocosmologia das religiões de matriz banto. São antepassados na genealogia espiritual banto, que detém um amplo conhecimento religioso ancestral, fundado em práticas e concepções acerca da doença, da saúde e do corpo. Este conhecimento se engendra em uma grande variedade e diversidade de agenciamentos, colocando em inter-relação diferentes atores e sistemas de conhecimentos (de distintas tradições culturais). Os pretos velhos se mostram presentes, de forma bastante marcada, nos itinerários terapêuticos e nos correspondentes processos de cura vivenciado pelas pessoas em tratamento, bem como por outros atores. No principal terreiro abordado durante minha pesquisa de campo, o C.E.S.S., esses guias espirituais realizam consultas e atendimentos em sessões públicas e particulares. As primeiras são as sessões de atendimentos (também chamadas de trabalhos) que ocorrem aos sábados (às 16 horas), em que os guias espirituais, manifestados em seus médiuns por via da incorporação, dão consultas, passes e prescrevem tratamentos variados às pessoas que lhes procuram. (à assistência – como é chamado o grupo de visitantes e consulentes que durante as sessões são atendidos pelos guias).

Seguindo a organização do calendário da casa, a cada sábado é determinada a entidade (guia) que prestará os atendimentos:



CENTRO ESPÍRITA SÃO SEBASTIÃO
Agenda de Março/2016

DIA	HORÁRIO	ENTIDADE
05/03 SÁBADO	16:00	MENINO DE ANGOLA
12/03 SÁBADO	16:00	EXU
19/03 SÁBADO	16:00	PRETO VELHO (LOUVOR AOS ANTEPASSADOS)
26/03 SÁBADO	16:00	NÃO HAVERÁ SESSÃO

(FIGURA 5: Exemplo de planilha do calendário dos atendimentos do C.E.S.S., referente ao mês de março de 2016 – arquivo retirado do blog do C.E.S.S.: <http://cess-blog.blogspot.com.br/>)

As sessões de atendimentos ocorrem seguindo a ritualística da Umbanda: o espaço interior do terreiro é dividido entre os bancos da assistência e o salão onde ocorre a gira⁴⁹, defronte ao pejí central, separado por uma pequena cerca. Os adeptos filiados à casa chegam ao terreiro com antecedência e prestam serviços diversos como a limpeza do espaço externo e interno da casa. Eles também organizam e limpam os altares, acendem as velas, defumam todo o espaço do terreiro, dentre outras funções comuns na vida comunitária de um terreiro de Umbanda. Ao faltar 30 minutos antes das 16 horas, a casa já está pronta para receber os consulentes e visitantes (a assistência). A esses são entregados, na secretaria, pequenas fichas contendo um número (por ordem sequencial de chegada), o qual será chamado, em voz alta, no decorrer da sessão, pelo cambone⁵⁰ responsável por essa função.

⁴⁹ Gira é o nome que se dá às sessões em que ocorrem manifestações, por incorporação, das entidades da Umbanda. Existem, portanto, as giras de preto velho, giras de caboclo, giras de exu, e por aí em diante, designando a entidade específica que será invocada nesse rituais.

⁵⁰ Cambone é o adepto filiado à casa (terreiro) que possui a função de dar assistência aos guias espirituais, bem como aos visitantes e médiuns, prestando serviços de organização, preparação e logística dos atendimentos nos terreiros.

Os médiuns se reúnem no salão central, saúdam os altares de uma forma padronizada, e depois aguardam a chegada do pai-de-santo para iniciar o trabalho; todos já estão, a esta altura, devidamente paramentados (vestidos de branco e com suas guias). O pai-de-santo chega, realiza as saudações aos altares e assentamentos e se dirige ao altar central. Entoa uma oração, seguida em uníssono pelos adeptos e visitantes⁵¹. Após esta oração, o pai-de-santo inicia a entoar os primeiros pontos cantados para abrir a gira. Canta-se, sempre, primeiro para os Exus e as Pomba-giras, seguindo suas saudações específicas. Depois de haver cantado para essas entidades, canta-se um ponto para a defumação, e em seguida um ponto para ‘abrir a gira’ (para dar início aos trabalhos de atendimento dos guias espirituais. Aberta a gira, são entoados os pontos cantados para a entidade que prestará os atendimentos, a depender da organização prevista no calendário religioso do C.E.S.S.. Os médiuns se dispõem na “roda-de-santo”, a qual, de acordo com Guaraci em sua dissertação, é a:

“Disposição dos adeptos em círculo, dançando em sentido anti-horário, caracterizado por movimentos pré-determinados, que evidenciam cada entidade ou conjuntura cerimonial, tendo à música, o canto, a linguagem privilegiada no diálogo com o *n’kise* (ancestral).” (SANTOS, 2015, p.172)

À medida em que os pontos são entoados, as entidades vão ‘descendo’ em seus médiuns e, uma a uma, essas tomam os seus devidos lugares para aguardarem os consulentes que serão atendidos. Os cambones, então, chamam os visitantes e consulentes pelos números contidos em suas fichas individuais e assim se inicia o atendimento, realizado pelos guias espirituais: Exus, marinheiros, pomba-giras, meninos de angola, caboclos de Oxossi, caboclos de Ogum, pretos velhos e pretas velhas. Ao adentrarem o salão central, para serem atendidos, o que se dá sempre pela entrada do lado direito, os consulentes são orientados a retirarem seus sapatos, no intuito de fazer com que a ‘energia possa fluir’ mais livremente. Após a

⁵¹ Oração do Anjo Ismael: “Glória a Deus nas alturas, paz aos homens na Terra! Jesus, bom e amado Mestre, sustenta os teus humildes irmãos pecadores nas lutas deste mundo. Anjo bendito do Senhor, abre para nós os teus compassivos braços; abriga-nos do mal, levanta os nossos espíritos à Majestade do teu reino, e infunde em todos os nossos sentidos a luz do teu imenso amor. Jesus, pelo teu sublime sacrifício, pelos teus martírios na Cruz, dá, a esses que se acham ligados ao pesado fardo da matéria, orientação perfeita do caminho e da virtude, o único pelo qual podemos te encontrar. Jesus, paz a eles, misericórdia aos nossos inimigos e recebe em teu seio bendito a prece dos últimos dos teus servos. Bendita Estrela, Farol das imortais falanges, purifica-nos com teus raios divinos; lava-nos de todas as culpas, atraí-nos para junto do teu seio, santuário bendito de todos os amores. Se o mundo com seus erros, paixões e ódios, alastra o caminho de espinhos, escurecendo o nosso horizonte com as trevas do pecado, rebrilha mais com Tua misericórdia, para que seguros e apoiados no Teu Evangelho, possamos trilhar e vencer as escabrosidades do carreiro e chegar às moradas do teu reino. Amiga Estrela, Farol dos pecadores e dos justos, abre Teu seio divino e recebe a nossa súplica pela Humanidade inteira.”

consulta, os consulentes são orientados a se retirarem pelo lado esquerdo do salão central, de costas para a saída.

Os pretos velhos são apenas uma dentre várias as ‘classes’ (linhas) de entidades da Umbanda, mas apresentam certas especificidades, ou especialidades, por serem os mentores principais dos terreiros e de muitos adeptos das religiões banto. Além de serem os mentores principais, os pretos velhos são entidades muito presentes nos processos de cura, com suas trajetórias e itinerários. É nesse sentido que busquei compreender esses guias como agentes de cura, na medida em que atuam de forma a ‘tecer a rede de cura’, orientando aos ‘filhos’, e auxiliando-os nos seus itinerários terapêuticos.

“O preto velho na tradição umbandista tem esse lugar diferente: da ponderação, da assistência, do conhecimento. (...). O preto velho então está no lugar de conseguir reunir isso tudo né? A ponderação, o conhecimento e a necessidade efetiva de intervir. E aí essa saúde a gente não vai pensar só na física né, a gente vai pensar na mental também.” (Pai Guaraci, entrevista realizada em maio/2016)

De acordo com Guaraci, a Umbanda ‘antiga’, a qual ele se diz pertencente, dos “anos 60”, trabalha segundo a ideia de evolução espiritual. Nessa linha evolutiva, os pretos velhos estão num estágio mais avançado, por já terem galgado todas as outras linhas dentro dessa escala evolutiva (já passaram pelos estágios de exu, caboclos, boiadeiro, marinheiro, menino de angola). Nesse sentido, o preto velho reúne todas as qualidades e habilidades desses outros guias, e esse fator aponta para sua especialidade de mentores que orientam e curam:

“E o preto velho tá nesse lugar da cura da cura né? Mesmo por ter percorrido esse caminho todo né? Ele tem o saber do Exu, a agilidade do caboclo, a ingenuidade do menino de Angola e ele tem essa sabedoria, num é isso?” (Pai Guaraci, entrevista realizada em maio/2016).

A sabedoria do preto velho associa-se à sua própria identidade, remetida ao sofrimento dos negros escravizados e suas condições de vida precárias. Esses fatores teriam contribuído para a ‘iluminação espiritual’ de muitas dessas almas que estiveram em situação de cativo. A dor, a humilhação e a injustiça social sofridas pelos escravos negros geraram, em contrapartida, uma espécie de resiliência espiritual, uma profunda sabedoria acerca do espírito humano – com suas privações, males e sofrimentos. Portanto, muitos pretos velhos foram escravos, e por meio dessa condição, e como consequência de uma graça divina por terem passado por situações extremas de sofrimento e dor, ascenderam a um estágio espiritual elevado, pois “mais depurado”:

“Sua sabedoria vem dessa associação que se faz com os ex-escravos, com o sofrimento, com a depuração né? O preto velho traz pra gente muita essa ideia de depurado. Se a gente pensar sobre essa escala evolutiva da Umbanda; eu, como sacerdote, vejo ela como uma forma de depuração: de ir evoluindo, aprimorando, até chegar nessa condição do saber, e aí ele (o preto velho) tem de sustentar esse lugar de mentor, esse lugar de grau de responsabilidade. E aí, a gente vai perceber esse peso da responsabilidade no estereótipo físico do preto-velho – mais curvo, mais lento, mais moderado na fala, mais tolerante. Mais depurado.” (Pai Guaraci, entrevista realizada em maio/2016)

Tive a oportunidade de ser atendido por diversas vezes pelos pretos velhos e pretas velhas durante as sessões ocorridas no C.E.S.S. Esses guias sempre me trouxeram palavras de muita esperança, fé e firmeza, com conselhos importantes em relação à minha vida e à minha trajetória espiritual. Certo sábado de atendimento, após haver conversado com Pai Guaraci e ter lhe contado sobre o meu desejo, no momento ainda incipiente, de focar na agência dos pretos velhos, e assim ter recebido o seu aval (mesmo que com certo ar de surpresa) para realizar conversas informais com esses guias; esperava eu, apreensivo, com a minha ficha em mãos, para ser chamado para o atendimento com os pretos velhos.

Ao adentrar o salão da gira, fui orientado a me sentar aos pés de um desses guias, incorporado em uma médium da casa. Logo que cheguei, fui perguntado sobre o que procurava nessa sessão de atendimento. Disse-lhe que gostaria primeiramente de receber um passe. Porém, o guia me respondeu com prontidão, dizendo que poderia ir direto ao assunto: nesse momento tive a sensação de que este já o aguardava, ou seja, já sabia da minha real intenção. Então, comecei falando sobre a minha pesquisa, seu tema da cura e de seu foco no trabalho dos pretos velhos. Perguntei ao guia o seu nome: a que me respondeu ser a Vó Benedita de Angola, pertencente à falange dos espíritos antepassados de Angola.

É relevante notar para essas denominações para compreender um pouco sobre como são articulados esses etnônimos espirituais (de Angola, Aruanda, Guiné, Congo), os quais integram a identidade dos pretos e pretas velhas (Pai João de Aruanda, Pai Congo, Pai Joaquim de Angola, Vó Maria Conga, Vó Cambinda, dentre outros nomes), e se referem a falanges de trabalho da Umbanda (linhas de trabalho). Porém, ao ser questionada sobre a especificidade de atuação dos pretos velhos de acordo com essas falanges, Vó Benedita respondeu que não há diferenças: todos trabalham para a cura e possuem os mesmos dons e sabedorias. A diversidade desses etnônimos se refere apenas à procedência desses antepassados nessa genealogia espiritual. Esta procedência deve ser entendida de acordo com

a sociocosmologia da Umbanda, na medida em que, como vimos anteriormente, um estudo antropológico das categorias étnicas se limitaria às dimensões políticas e históricas das conformações identitárias, não levando em conta sua dimensão mítica espiritual, própria dos cultos afrobrasileiros de matriz banto.

Vó Benedita iniciou falando sobre a cura na Umbanda, a qual pode se dar pelos “remédios do mato”: ervas utilizadas tradicionalmente pelas religiões afrobrasileiras (tais como, a guiné, alfazema, manjerição, alecrim, arruda, dentre outras várias). Os pretos velhos trabalham ativamente nesta linha de cura, por meio da prescrição desses remédios do mato e seus devidos procedimentos de uso: por meio de banhos de ervas das mais variadas composições, bem como por meio de chás e outras possibilidades de uso (na alimentação, ou mesmo na recomendação do plantio de alguma dessas plantas no espaço da casa do consulente, como forma de proteção).

Vó Benedita esclareceu que os pretos velhos não atuam em oposição à medicina científica. Nas palavras dessa guia, caso for preciso, será aconselhado à pessoa que procure o doutor, o “médico da terra”, já que existem doenças que só podem ser tratadas segundo os métodos deste sistema médico. Para curar e auxiliar os filhos em seus percursos de cura, em busca da saúde e de um maior bem-estar, os pretos velhos se valem da prescrição desses remédios do mato, assim como das benzeções contra ‘vento caído’, ‘quebranto’, ‘mau-olhado’, ‘espinhela-caída’, dentre outros males espirituais que podem estar afligindo as pessoas⁵²; e dos passes energéticos, os quais servem para ‘descarregar os fluidos negativos’ dos consulentes, reenergizando-os – ‘levantado sua energia’, tal como comumente expresso

⁵² Vento caído: “É uma doença específica de criança, e que está associada ao desarranjo intestinal e à desidratação.” (DOS SANTOS, 2007, p.7)

Quebranto: “(...) mal causado por um fascínio (admiração) que uma determinada pessoa lança sobre qualquer aspecto do ser humano, afligindo-lhe dores agudas pelo corpo.” (DOS SANTOS, 2007, p.6)

Mau-olhado: “É provocado pelo ‘fincamento de olho’ por seres humanos que têm ‘mau-olho’, podendo atingir pessoas de ambos os sexos e de qualquer idade, bem como plantas e animais’. Os sintomas, geralmente são: *falência* (indisposição), sonolência, *abrição de boca*, inapetência, esmorecimento.” (Maués, 1997, p.34, apud DOS SANTOS, 2007, p. 5).

Espinhela-caída: “A **espinhela caída** é uma doença que a pessoa adquire por esforço físico excessivo. Geralmente, aquelas mulheres que têm filhos de colo se queixam desse mal, outras por ter realizado alguma tarefa doméstica que exigiu esforço além do normal.” (DOS SANTOS, 2007, p. 7)

pelos adeptos. Os passes são realizados mediante a ‘imposição de mãos’ dos médiuns incorporados pelos seus guias sobre os consulentes. Esse procedimento pode ser feito encostando as mãos no corpo da pessoa ou não: apenas ‘irradiando’ as ‘energias de cura’, sem o contato físico. É comum ouvir estalos de dedos, batidas de palmas e de pés, bem como fortes golpes de bengala sobre o chão, os quais fazem parte dos recursos utilizados pelo guia durante a execução do passe. Nota-se que, em algumas sessões, os guias quase nada falam, concentrando-se apenas na aplicação do passe. Para realizar o passe é comum que o guia peça ao consulente para que este feche os olhos, ‘firme o pensamento’ e que permaneça com as palmas das mãos abertas e voltadas para cima. De acordo com Josi, uma médium do C.E.S.S., os passes “movimentam a energia acumulada das pessoas. Essa energia, que está parada, é a causa de muitas doenças naquelas pessoas que não se doam ao próximo, que guardam mágoas.” (Josi, médium do Centro Espírita São Sebastião - entrevista realizada em março/2016)

Os conselhos e orientações dos pretos velhos também são muito importantes, na medida em que integram os agenciamentos de cura desses guias. Suas palavras de amor, paciência e compreensão das dificuldades e sofrimentos enfrentados pelos filhos são elementos bastante marcantes na agência dos pretos velhos. Nas palavras de Vó Benedita, os pretos velhos muitas vezes ‘choram as dores de seus filhos’: as ‘lágrimas do preto velho’ são derramadas por causa da consciência da dor e do sofrimento que afligem o coração humano. A vida na Terra é cheia de perigos e “maus-caminhos”, as maldades praticadas pelos humanos (por meio de más ações, que ferem a outrem, e maus desejos) são condoídas por esses guias, como prova de sua caridade, de sua acolhida a todos que lhes procuram, sem distinções.

A humildade e a caridade são ressaltadas como os preceitos fundamentais na agência dos pretos velhos. Eles possuem uma admirável capacidade, ou habilidade, de compreensão das dores e mágoas que afligem os seres humanos. São guias que auxiliam os filhos a trilharem o caminho da “resignação, da humildade, da fé, e da caridade” (Vó Benedita de Angola, março/2016). A caridade é considerada como a ‘bandeira’ (o mote) da Umbanda. Ao ser perguntada sobre o quê, de fato, “deixa um preto velho feliz”, ou seja, com a sensação de ‘trabalho cumprido’, Vó Benedita respondeu serem as boas ações dos filhos, o cumprimento dos bons conselhos e orientações dos “vôs” e “vós”. “A causa da grande maioria das doenças que fazem sofrer aos humanos são as mágoas guardadas” (Vó Benedita de Angola, março/2016). Ao fim de nossa conversa, Vó Benedita entoou um canto sobre “as lágrimas do

preto velho”, e depois me benzeu contra quebranto, por meio de uma oração e do uso de um terço.

Este dom que possuem os pretos velhos de consolarem os filhos com palavras de amor e caridade é um elemento bastante presente nos relatos colhidos entre os médiuns e consulentes que frequentam o C.E.S.S. Elenir, uma médium experiente do C.E.S.S., ao falar da preta velha que trabalha com ela, diz que esta é uma “mãe, guia de luz humildade e amor” e que possui “uma energia muito elevada, de cura” (Elenir, em conversa realizada em março/2016). Essa médium diz que os pretos velhos são os guias e mentores principais nos terreiros, próprio porque possuem essas habilidades (dons):

“Amor! As energias fluem assim, aí vem a cura. Melhoram o seu íntimo. O preto velho te chama a atenção à consciência, mas respeita o seu livre-arbítrio. Fazem acordar os filhos, pois não chamam a atenção aos filhos com soberba, mas sim com calma, com amor, sem interferir no livre arbítrio do outro.” (Elenir, conversa realizada em março/2016)

A humildade praticada pelos pretos velhos, explica Elenir, “não quer dizer aceitar tudo, é humildade com a razão”. Segundo ela, os pretos velhos a ensinam a “servir com amor”, e fazem acordar os filhos de uma forma acolhedora, amorosa e humilde: “Uma hora o sino da consciência balança, e aí a gente acorda!” (março/2016). Em uma de nossas conversas, Elenir reproduziu por algumas vezes (até que eu anotasse em um caderno para não esquecer) a seguinte frase - que segundo ela era um recado da preta velha com quem essa trabalha incorporada nas sessões de atendimento: “Caridade é a boa vontade de servir com amor”. Esse serviço, prestado com maestria pelos pretos velhos, pauta-se no zelo e na liberdade do ‘outro’, prezando pelo respeito à sua diversidade, bem como pela compreensão de suas dores e aflições e pelo acolhimento pessoal.

Os agenciamentos de cura no C.E.S.S. são múltiplos e orientados de acordo com as necessidades pessoais específicas que se revelam por meio da inter-relação com o outro. As sessões públicas são voltadas especificamente para o atendimento aos visitantes, mediante consultas com os guias. Esses possuem um conhecimento religioso tradicional, com suas práticas, bem como com os vários instrumentos que utilizam. Nas sessões de atendimento com pretos velhos no C.E.S.S., é comum ver muitos deles usando instrumentos como bengalas, chapéus, cachimbos e terços. Quanto aos cachimbos, esses contém ‘fumos’ diversos, compostos por ervas conhecidas no universo umbandista, muitas delas usadas para a defumação, como o alecrim, a alfazema e a guiné. Me lembro que, em uma outra

oportunidade, fui atendido por um preto velho que se apresentou como Pai Manoel de Aruanda. Pai Manoel me falou sobre a importância do cachimbo e de seu uso durante as consultas: este é um instrumento que serve para o “descarrego das energias negativas”. Porém, segundo Guaraci, para além dessa função de descarrego, o cachimbo também atua de forma a estimular a concentração, induzindo a um estado espiritual do ‘saber’, importante para o reestabelecimento do equilíbrio e do bem-estar:

“O uso do cachimbo ali como uma forma de orientação e de concentração. A gente costuma pensar que o cachimbo é só pra descarregar o ambiente. Mas ele é um ponto também que potencializa a concentração. Essa busca do saber para além desse físico, num plano astral. Então ele induz esse estado, o fumo em si induz esse estado de plenitude, um estado de bem-estar, que possibilite a construção de um conhecimento sobre aquele que está sendo assistido” (Pai Guaraci, entrevista realizada em maio/2016)

Para além das sessões públicas, ocorridas semanalmente no C.E.S.S., existem também as sessões particulares, que são marcadas diretamente com Pai Guaraci. Nessas sessões, o próprio pai-de-santo pode prescrever os procedimentos e tratamentos que se revelam como necessários para a cura. O jogo de búzios⁵³ é um artifício muito usado para a orientação (vinda do mundo invisível dos ancestrais) dos agenciamentos adequados no processo de cura dos sujeitos. A prescrição de *ebós*⁵⁴ é comum nessas sessões particulares, e estes são muito indicados pelo jogo de búzios. A composição dos ebós é específica para cada pessoa, sendo um tratamento bastante utilizado nos terreiros de uma forma geral. Os procedimentos recomendados pelos agentes de cura não se limitam ao espaço do terreiro. Dessa forma, é bastante comum receber orientações dos pretos velhos de ‘firmar velas’ em sua própria casa, em dias específicos e com procedimentos específicos: como, por exemplo, utilizando um copo de água contendo sal grosso posto ao lado da vela. São também prescritas orações específicas para dias específicos, assim como chás e banhos, sempre a partir da especificidade dos sujeitos e seguindo procedimentos também específicos.

Pai Guaraci traz em um de seus relatos a história de um adoecimento grave por parte de Dona Cecília, quando já no fim de sua vida. Essa havia sido ‘desenganada’ pelos médicos, mas mesmo assim viveu por mais 4 anos. Cecília foi acometida por um acidente vascular cerebral – AVC – e internada, em coma, no CTI de um hospital. Guaraci disse que

⁵³ “ (...)a fonte do conhecimento sobre os n’kises, por onde passa todo o saber litúrgico.” – (SANTOS,2015, p. 58)

⁵⁴ Ebós: “(...)oferendas, sacrifícios e/ou sacralizações aos ancestrais” (SANTOS, 2015, p.58)

acompanhou todo o processo, e que o médico havia lhe dito, assim que houve o acidente, que era provável que “sobrasse alguma coisa”, remetendo, logicamente, à desesperança da continuidade da vida de Cecília. Dona Cecília permaneceu em coma por 30 dias. Durante esse período, Guaraci a visitava três vezes ao dia, durante todos os dias. Nessas visitas frequentes, Guaraci realiza:

“(…) todo um trabalho espiritual de tocá-la, de conversar... E as enfermeiras muito incomodadas comigo né? Se perguntando como é isso tudo, dessa espiritualidade banto né? Ela então acorda do coma e vive mais três anos andando, falando... Foi um trabalho contínuo, de 3 vezes por dia durante um mês, levando essa espiritualidade, da tradição banto do encontro com o outro, de reconhecer a capacidade do outro. Então, foi um trabalho espiritual, mesmo que não ‘mediunizado’, que não seja um preto velho. Mas estava nessa perspectiva do banto: tem alguma coisa para além daquele físico que estava debilitado, daquele psíquico que estava ausente ali no estado de coma; então tinha alguma coisa, tinha o espiritual e a gente acreditou. Esse se potencializou, dando passes, conversando, tocando.” (Pai Guaraci, entrevista realizada em maio/2016.)

Tive a oportunidade de participar de outras sessões de atendimento com outros pretos velhos, além de Vó Benedita durante o meu trabalho de campo no C.E.S.S. Para além das sessões, me recordo do Dia de Louvação às Almas e a Nossa Senhora das Dores, ocorrido em 19 de março de 2016 no C.E.S.S., em que aconteceu uma grande gira com os pretos velhos. Nessa sessão especial, os guias entoavam cantos de louvor a Nossa Senhora, a Jesus Cristo e a espiritualidade da Umbanda, com mensagens de recordação sobre o ‘peso da cruz’ (peso da existência, da vida humana de sofrimentos), da vontade de praticar o bem e da força de Deus, e dos pretos velhos para auxiliar o mundo em direção à ‘luz’, saindo da ‘escuridão do pecado’. O preto velho do pai da casa (Guaraci), que se apresenta como Pai Pedro e é atualmente o mentor do C.E.S.S., realizou um longo discurso sobre as almas (antepassados) sobre a “esperança que se emerge e se fortalece nas dificuldades.” (Pai Pedro, março/2016).

Repetindo por três vezes a frase: “Essa matéria fecunda de dor”, e, apontando para o corpo de Guaraci, Pai Pedro enfatizou que o que nos leva ao ‘amor’ é a própria consciência da dor, “é aí que está a cura. É a esperança da salvação que nos faz ir para além das dores, dos sofrimentos” (Pai Pedro, março/2016), para poder alcançar a paz e o equilíbrio internos. Aí se

encontra a importância dos antepassados, que trilharam esse mesmo “caminho terrestre”, e que “nos podem auxiliar muito em nosso próprio caminho” (Pai Pedro, março/2016). Este guia falou, por fim, sobre o “posicionamento na dor, como forma de alcançar a cura.”, e sobre a Umbanda, que é a “união de todas as bandas”, ou seja, de toda uma diversidade de seres, crenças e agenciamentos, indicando assim, a sua ‘abertura ao diverso’, ou seja, a potencialidade da matriz banto para engendrar agenciamentos múltiplos e diversos, como forma própria de se fortalecer enquanto tradição religiosa e alcançar uma eficácia maior em relação à cura.

No entanto, esse movimento sincrético da Umbanda não ocorre de maneira a agregar, sem distinções, todas as formas e tradições religiosas e de saberes de maneira indiscriminada. Esse movimento se dá mediante negociações e diálogos entre os agentes inter-relacionados, os quais atuam de forma a manter suas posições e diferenças, mesmo em situações de intensa confluência sincrética. A intermedialidade pode ser compreendida neste sentido: os itinerários terapêuticos são multiplamente compostos; esses porém, quando apreendidos segundo a cosmológica da Umbanda (banto), possuem significações que apontam para notáveis diferenças de competência entre tratamentos terapêuticos e crenças religiosas.

Nesse sentido, o recurso aos tratamentos biomédicos é tido como positivo, como forma de contribuir para a cura, de uma maneira mais integral (em seus vários níveis da experiência do sujeito: físico, psíquico, espiritual, ...). Partindo da perspectiva dos atores do C.E.S.S. (médiums, consulentes, pretos velhos e Pai Guaraci), a cura pode se dar por vários caminhos; existe, porém, certa supremacia do ‘espiritual’ para alcançar um estado da saúde e bem-estar satisfatórios. Tal é a potencialidade que a Umbanda se diz detentora: a de tratar os sujeitos de maneira mais ‘aprofundada’, pois situada num plano espiritual, que está para além das manifestações físicas, psíquicas e/ou emocionais. Este plano espiritual se torna manifesto aos adeptos e consulentes mediante um esforço de vontade própria, de ‘tomada de consciência, de acordo com Guaraci:

“É a conscientização de que existe um ponto e, a partir dele, e de como eu o percebo, eu vou mudar minha atitude e minha percepção sobre a minha vida. Tomar consciência de minha limitação, do outro, da minha responsabilidade para com a vida.” (Pai Guaraci, entrevista realizada em maio/2016)

Portanto, de acordo com a sociocosmológica umbandista, um tratamento que se efetue somente em um plano físico da experiência (como o praticado pela biomedicina) é tido como

limitado, pois não se integra a essa tomada de consciência que conforma o plano ‘soberano’ do espiritual. Na verdade, o próprio arsenal de práticas materializadas da Umbanda (com seus instrumentos variados) que compõem os agenciamentos de cura são vistas como ‘meios’ para atingir esse plano espiritual da experiência dos sujeitos. Dessa forma, os remédios do mato (ervas medicinais), assim como outros elementos (como o cachimbo dos pretos velhos, terços, velas, orações e oferendas, dentre outros), possuem sua eficácia apenas quando vinculados a esta dimensão do ‘espiritual’. Esta dimensão está ligada à tomada de consciência da dor e do sofrimento e à fé de transformá-los, para melhorar seu estado de saúde em suas várias esferas de experiência no mundo, e alcançar um estado de equilíbrio satisfatório.

“Tem a cura do chá, da benzeção. E a gente temos que pensar assim: que a condição espiritual é a que tem que tratar primeiro, é o espiritual. Esse simbólico da folha, não estou desconsiderando o sumo da folha, os nutrientes que ela tem. Mas tem alguma coisa para além dela, ou antes da folha, que é a condição humana ou espiritual. Aquela que te intui, aquela que te orienta, aquela que produz um conhecimento a respeito da folha. A folha tá lá, ela tem um sumo, não tem? Mas como eu vou saber que o bálsamo é bom para o estomago? Se eu não for para além do bálsamo, ele por si só está lá, é uma folha verdinha que você espreme aqui, soca ali... Ela (a folha) está, antes, nesse espiritual, que nos prova, que prova o psíquico e que prova o físico.” (Pai Guaraci, entrevista realizada em maio/2016)

Os agenciamentos de cura da Umbanda se prestam a tratar a dimensão espiritual dos sujeitos em aflição. De acordo esta perspectiva sociocosmológica, nesta dimensão estão as causas (mais profundas) das manifestações dos desequilíbrios em seus níveis mais palpáveis, por meio das dores e sofrimentos sentidos. Um estado considerado como saudável é aquele em que existe uma harmonia, uma “sintonia entre o físico, o psíquico e o espiritual. E devemos pensar esses psíquico também no campo das emoções.” (Pai Guaraci, maio/2016). E para poder alcançar essa harmonia, deve haver a tomada de consciência do espiritual, que se dá mediante a acolhida ao ‘outro’: em suas dores, dificuldades e sofrimentos. Tal é a singularidade dos tratamentos dos terreiros: a de acolher o outro em sua “condição humana, entendendo que essa condição do sujeito a ser acolhido é uma condição que está desorganizada” (Pai Guaraci, entrevista realizada em maio/2016). Os pretos velhos são agentes fundamentais no processo de acolhimento, com seus agenciamentos que visam a reestabelecer a harmonia dos filhos em desequilíbrio, por meio de uma interação em que há uma notável compreensão da ‘condição humana’:

“A Umbanda trata muito pela escuta, pela fala, pelo tato, pela atenção. O preto velho trabalha muito com essa dimensão do ‘te tocar’, do ‘te escutar’, do ‘falar para você’, do acolhimento, desse calor humano, desse reconhecer o sujeito que o procura na sua humanidade. E a humanidade, a gente tem que entender como tudo né: com altos e baixos, sucessos e dificuldades, e pensar dessa forma né? E, assim, o C.E.S.S. vai se fazendo aí perto de seus 8 anos, dessa casa né, com essa proposta. A dimensão da escuta, aqui, ela é fundamental, e a orientação da responsabilidade também. Quando a gente fala: Tomar consciência é responsabilizar-se. A partir do momento em que eu tomo consciência de mim ou do outro, ou de qualquer situação, eu me torno responsável por ela. Este é o posicionamento, mesmo na dor, o qual atua de forma a superá-la. O preto velho mentor da casa é o Pai Pedro, que tralha muito nessa perspectiva da responsabilidade, e a responsabilidade nem sempre se faz sorrindo, faz-se chorando algumas vezes né? Mas é do caminho... A casa tem muita história, se sustenta nesse espiritual, se localiza e se orienta nessa linha e evolução muito bem.” (Pai Guaraci, entrevista realizada em maio/2016)

“Os pretos velhos são psicológicos, sabem ouvir, têm compaixão, levantam a energia da pessoa e a assim a fortalecem” (Josi, médium do C.E.S.S, conversa realizada em março/2016)

A responsabilidade, tal como relatada por Guaraci, conforma a tomada de consciência em relação à condição humana – com suas virtudes, bem como com suas fraquezas e mazelas. Os cultos de matriz banto, como a Umbanda, trabalham com essa dimensão do acolhimento, orientados segundo esse sentido do ‘se tornar responsável’: por uma vida comunitária de relações humanas, de forma inclusiva. Segundo Guaraci, esta é uma das grandes diferenças entre os tratamentos hospitalares e aqueles proferidos pelos terreiros: a da relação humana com outro, da compreensão de seu estado, bem como da proximidade por meio do afeto, da fala, da escuta, do ‘chorar junto’, práticas que os pretos velhos executam com maestria.

“A doença se instala lá, e se manifesta pela desagregação. Por isso entende-se que aquelas manifestações tidas como patológicas, nua leitura moderna é desagregação. Pra religião afrodescendente também é adoecimento. Mas a forma de tratar que é diferente, porque ela considera a possibilidade do sujeito de se organizar. E aí não tem essa intervenção medicamentosa: a droga, essa química... Não tem a segregação. Na verdade, o sujeito doente tem que ser afastado. Já o pajé vai lá, o feiticeiro da tribo vai lá e trata e acolhe, e entra em contato direto. E o que nós fazemos: adoeceu, excluímos, rejeitamos, afastamos! Higienizamos todo o espaço, tira tudo isso aqui que nos perturba né? As religiões afrobrasileiras têm um movimento contrário: você está doente? Não está legal? É a hora de te trazer, é a hora de te cuidar. Mas trazer pra onde? Pra um hospital de segregação não: Trazer

pra um social comunitário, que vai te acolher, que te dá uma madrinha, que te dá um grupo social, que te dá um nome. E isso é o terreiro. E essa função do tratar no terreiro não está só no banho, no acender vela, no benzer, ela está primeiro na condição humana: de acolhida ao outro, na sua condição humana, entendendo que essa condição do sujeito a ser acolhido é uma condição que está desorganizada.” (Pai Guaraci, entrevista realizada em maio/2016)

O espaço dos terreiros é bastante procurado pelas pessoas por causa desse acolhimento, que confere uma dimensão de proximidade mais afetiva, dando a possibilidade dos sujeitos manifestarem suas dores e sofrimentos, emoções, anseios e dúvidas, que não são da competência dos tratamentos biomédicos. Os pretos velhos escutam, dão ‘a vez’ aos consulentos, e buscam compreender suas mazelas e atuar, de maneira conjunta, para a sua cura, em suas várias instâncias da experiência. Essa diferença entre o tratamento banto e o tratamento biomédico se corrobora seguindo a lógica religiosa banto de cuidado ao ‘outro’, que se conflui com a premissa umbandista da prestação da caridade aos necessitados. Esses fatores fazem parte da vida cotidiana dos terreiros banto, que, com seus guias e outros agentes de cura, buscam orientar as pessoas, para além dos tratamentos e intervenções práticas, em direção ao espiritual, onde está a fonte dos desequilíbrios e mazelas.

“A Umbanda faz muito disso: ela orienta a vida dessas pessoas, e orientar uma vida é tratar. Isso é saúde. Orientar um caminho já é tratar, o sujeito quando vem buscar uma orientação ele já vem se tratar. Ele não precisa estar com uma ferida na perna, uma alergia na pele, ele vem buscar uma orientação, já é se tratar. Porque quando chega a essa condição física, é porque a desagregação já está bem maior no plano espiritual do que a gente pode imaginar. Até manifestar no físico, nós temos aí outros sinais que nos chamam a atenção, e que nós temos que estar muito mais sensíveis para perceber. Nós, em nossa condição, ficamos esperando grandes fatos né... Mas um só olhar diferente já te chama à atenção, uma palavra, uma escuta, um silêncio fala tanto. Ter essa sensibilidade para o Outro. Essa abertura que o Bantu tem.” (Pai Guaraci, entrevista realizada em maio/2016)

“As religiões afrobrasileiras trabalham por esse equilíbrio, vem trazer um ponto de equalização, ela te dá uma identidade, elas te acolhem na sua diferença, na sua dificuldade, não segregam, são inclusivas. As religiões afrobrasileiras sempre foram inclusivas: é o marginal, é a empregada, é o pedreiro, é o aleijado, é a prostituta, é o homossexual.” (Pai Guaraci, entrevista realizada em maio/2016)

“Se você atua no espiritual, se há um encontro, se há um zelo, uma atenção, se há uma escuta a esse espiritual, eu já estou tratando esse espiritual, já estou indo além. Então o chá é importante, a vela também, assim como a reza, mas o ‘encontrar’ e o ‘reconhecer’ esse

espiritual no Outro, e aí não dá pra te falar como isso é feito, porque isso acontece: está para além. Para além desse físico, desse psíquico que está falando isso tudo pra você, tem alguma coisa que orienta, que interfere, e sustenta esse Bantu. Que é a espiritualidade Bantu.” (Pai Guaraci, entrevista realizada em maio/2016)

4.3. ITINERÁRIOS TERAPÊUTICOS – RELATOS DE MÉDIUNS E CONSULENTES

O Centro Espírita São Sebastião possui um corpo de médiuns que trabalham nas sessões de atendimento incorporados com os seus guias espirituais. Esse grupo é filiado à casa, e seus integrantes têm de passar por um processo de desenvolvimento de sua mediunidade até que possam, de fato, poder trabalhar incorporados nas sessões de atendimento. A incorporação é, segundo Elenir (em entrevista realizada em março/2016), um tipo de mediunidade por psicofonia – em que o espírito “fala através de seu médium”, utilizando o seu aparelho (ou ‘corpo espiritual’).⁵⁵ O médium, segundo Elenir, é “aquele que vai além”, o “medianeiro”. Ao realizar uma analogia entre o médium e a ferramenta, Elenir explica que o aparelho – o médium - deve estar funcionando bem, “a ferramenta deve estar boa”, para que este possa receber as instruções espirituais e se conectar com os ‘guias de luz’.

A mediunidade é uma “abertura dos olhos, uma sensibilidade de entender o outro e sentir o que esse outro está sentido” (Elenir, março/2016). De acordo com Elenir, o médium é apenas um elo de ligação com o ‘espiritual’, um aparelho que pode receber os guias espirituais. Portanto, segundo sua perspectiva, “o poder não vem do médium, vem de Deus e da espiritualidade”. Josi, uma outra médium do C.E.S.S. ressalta que o “médium deve estar sempre com a vibração elevada para poder trabalhar com os pretos velhos”, para tanto, esse (o médium) deve “tomar os seus banhos, fazer suas devidas orações.” (Josi, entrevista realizada em março/2016)

Para além do corpo de médiuns, existem os cambones e ogãs. Quanto aos primeiros, esses trabalham para manter a organização e logística dos atendimentos, bem como na recepção dos visitantes e no encaminhamento desses para as consultas. Os cambones também auxiliam aos guias quando necessitados, seja para anotar prescrições e orientações

⁵⁵ Elenir enfatiza que, na incorporação, a entidade (ou guia) não “encarna” (“não entra dentro de você”), mas sim, irradia “através de você”, de seu corpo espiritual - Essa classificação está presente no Livro dos Médiuns de Allan Kardec (2008), obra citada pela própria médium entrevistada.

direcionadas aos consulentes, bem como para trazer um copo de água, conduzir algum visitante mais necessitado ao seu lugar, dentre outras funções. Já os ogãs são os que tocam os atabaques durante os trabalhos. Esses auxiliam o pai da casa a entoarem os pontos cantados, e são bastante respeitados por todos no terreiro, uma vez em que possuem uma função tida como de extrema importância para as sessões, que é a de conduzir, pelo ritmo dos atabaques, a gira. O toque dos atabaques ‘dá o axé’, ou seja, confere a força espiritual necessária para a ‘descida’ dos guias.

Em minha pesquisa tive a oportunidade de colher relatos de algumas médiuns filiadas à casa, bem como de consulentes, todas mulheres. A escolha das pessoas que iriam relatar-me sobre seus itinerários terapêuticos e processos de cura partiu de Pai Guaraci, que me orientou sobre alguns rumos que eu poderia tomar para realizar as minhas perguntas às pessoas em questão, de maneira mais bem elaborada. Portanto, sabendo dos objetivos da pesquisa, Guaraci selecionou as pessoas que apresentavam casos pertinentes ao tema em questão. As conversas foram todas realizadas no interior do terreiro, no espaço da secretaria do C.E.S.S., que se encontra numa pequena sala anexa ao salão principal.

Busquei explicar às pessoas sobre o objetivo da pesquisa, centrada nos agenciamentos de cura dos pretos velhos, e assim esclareci a minha busca pelas histórias de cura (itinerários terapêuticos). Ao apontar nesta direção, busquei deixar essas mulheres falarem de forma mais livre, tentando não interrompê-las e nem influenciar muito no rumo desses relatos. Procurei dar primazia aos assuntos que de fato mostravam-se importantes para as próprias entrevistadas, partindo de seus próprios termos e construções narrativas. Além dos itinerários pessoais, as mulheres (médiuns e consulentes) entrevistadas também relataram casos de outras pessoas conhecidas, que também foram de grande relevância para o estudo dos itinerários e seus agenciamentos de cura.

4.3.1. JOSI

Josi frequenta o Centro Espírita São Sebastião há mais de nove anos e trabalha como médium de incorporação nas sessões de atendimento. Em seu relato, ela conta que, quando ainda bem jovem, foi a um terreiro com a sua família, para tratar de problemas pessoais familiares. “Assim que pisei pela primeira vez em um terreiro, Ogum Beira-Mar⁵⁶ desceu. Fiquei inconsciente, incorporada por essa entidade. Depois chegou um preto velho” (Josi – entrevista realizada em março/2016). Josi começou então a frequentar este terreiro. Antes ainda de conhecer o C.E.S.S. essa iniciou o seu desenvolvimento mediúnico nesse terreiro, já trabalhando incorporada também com um preto velho. Porém, depois de algum tempo ela descobriu que lá não era o “seu lugar.”, dando início então a um itinerário entre diversos terreiros e centros umbandistas, até encontrar o C.E.S.S.: “Peregrinei por várias casas, até encontrar o C.E.S.S.. Já tem nove anos que estou aqui” (Josi, março/2016). Josi relembra que recentemente teve um caso de gravidez de risco, em que os pretos velhos muito a ajudaram, realizando tratamentos como passes, prescrição de banhos, chás e orações. Josi teve então o seu filho, sem nenhuma complicação no pós-parto. Ela considera este exemplo como um caso que demonstra o potencial de cura dos agenciamentos dos pretos velhos, que são guias “os mais elevados”.

No entanto, como evidenciado pelos itinerários terapêuticos e seus agenciamentos, a agência de cura não se limita às orientações e práticas desses únicos guias, mas se mostra como compartilhada com outros guias e outros agentes, como a própria pessoa em aflição. Assim, como indicado pelos próprios pretos velhos, a cura só se torna eficaz pela fé das pessoas que a buscam. Essa fé se torna manifesta pelo cumprimento das orientações terapêuticas passadas por esses guias, tais como as orações específicas– que devem ser feitas em determinados dias e durante certo período; os banhos – que podem seguir composições complexas e diversos meios de serem aplicados; dentre outros agenciamentos que requerem uma disciplina e mesmo um esforço por parte das pessoas que buscam a cura.

De acordo com Josi, as orações e os banhos são bons para fortalecer o “anjo da guarda” da pessoa. Este é um espírito muito elevado, que protege a pessoa durante toda a sua vida, no entanto, a conexão entre os humanos e os seus anjos da guarda deve ser trabalhada, desenvolvida mediante agenciamentos que servem para fortalecer a saúde da pessoa. O médium necessita realizar tratamentos constantes como os banhos e as orações, para estar

⁵⁶ Ogum Beira-Mar é uma entidade da Umbanda, uma das qualidades de Ogum (orixá da guerra e do ferro).

sempre ‘elevando sua energia’ e então poder se “entregar com amor” e estar conectado com os guias de luz, como os pretos velhos.

Esses relatos indicam que os sujeitos que buscam alguma sorte de cura são agentes de seus próprios itinerários e práticas terapêuticas. A própria eficácia da cura exige um engajamento por parte da pessoa que sofre, por meio do fortalecimento de sua fé, que se dá pela realização de múltiplos agenciamentos. Dentre estes agenciamentos, a “tomada de consciência” e a “responsabilidade”, que conformam a dimensão chamada por Guaraci de ‘espiritual’, são fundamentais no processo de efetivação da cura. Esta possibilidade mais ampliada da agência própria – a do engajamento do sujeito que sofre - nos processos de cura, remete à “condição espiritual” (Pai Guaraci, maio/2016), que é tratada com especial zelo pelos terreiros banto. Como vimos, de acordo com os adeptos e os próprios guias espirituais, essa condição aponta para uma diferença entre o tratamento fornecido pelos hospitais e o tratamento dos terreiros.

A médium Josi reforça este ponto ao dizer que no hospital trata-se da “doença física” e que “no terreiro a cura é espiritual” (março/2016). Ao ser então por mim questionada sobre o que é esta cura espiritual, Josi respondeu se tratar da cura integral, em suas dimensões emocional, mental e cármica.⁵⁷ No terreiro, o adoecimento é tido como um meio para o aprendizado espiritual, o qual realiza a própria cura. Portanto, a passagem pela dor, sofrimento, doença e outros desequilíbrios, abre a possibilidade para a cura, para a intervenção direta dos sujeitos que sofrem, orientados pelos agentes de cura em seus múltiplos agenciamentos. As religiões aprofundam no tema da cura e da doença ao relacioná-lo a um plano existencial e ‘espiritual’ mais amplo, que confere sentidos ao sofrimento, bem como fornece os meios para a supressão desse.

Josi apresentou mais alguns relatos dos processos de cura de outras pessoas que frequentam ou já frequentaram o C.E.S.S.. Dentre esses, citou o caso de um casal que estava “desesperado”, pois seus filhos gêmeos recém-nascidos estavam entubados. Esse casal procurou a consulta com os pretos velhos, sendo atendido por Pai Jacó – preto velho que trabalha incorporado com Josi -, recebendo passes, fazendo orações, bebendo da água fluidificada. Os passes eram “dados nos pais, porém sempre com o pensamento nas crianças.

⁵⁷ *Karma* é um termo em sânscrito que indica ‘ação’. Este conceito se encontra presente no budismo e no hinduísmo, o qual foi importado pelo espiritismo, assumindo então outros contornos, que relacionam o karma com o conjunto de ações e reações na trajetória das vidas do indivíduo (seguindo o princípio da reencarnação). As doenças kármicas se referem a processos em que o sujeito sofre a reação de ações maléficas praticadas no passado (em vidas passadas) no momento presente.

Assim, depois de nove meses de tratamento contínuo somente com Pai Jacó, as crianças melhoraram. Os pretos velhos passam muita tranquilidade, muita confiança” (Josi, conversa realizada em março/2016).

Outro caso relatado por Josi é o de um rapaz que estava com câncer no estômago. Este, porém, ainda não tinha conhecimento da doença quando primeiro procurou as sessões de atendimento do C.E.S.S.. Ao ser atendido por um preto velho, este último disse-lhe que estava com uma “ferida no estômago”, e pediu para que procurasse o ‘homem de branco’ (Josi, março/2016). O rapaz foi ao médico (o homem de branco) e descobriu estar com um câncer no estômago. Este, então, iniciou seus tratamentos, que combinavam simultaneamente as terapias médicas com as do terreiro. Dessa forma, o jovem ingeria os remédios farmacêuticos e recebia os passes dos pretos velhos, fazia as orações e tomava os banhos determinados pelos guias. Depois de seis meses de “tratamento espiritual com os pretos velhos” (Josi, março/2016) e do tratamento com os remédios farmacêuticos, o rapaz pôde ser curado de seu câncer no estômago.

Por último, cito mais um caso relatado por Josi: o de um outro rapaz que havia sido internado num hospital psiquiátrico, “ficou louco”. A mãe desse jovem procurou a sessão de consultas com os pretos velhos e foi atendido por Pai Joaquim. Esse guia a orientou para que fizesse “muita prece, que em três dias seu filho sairia da internação no hospital psiquiátrico” (Josi, março/2016). De acordo com Josi, a mediunidade não trabalhada gera a ‘loucura’, a qual muitas vezes é, segundo a perspectiva umbandista, um caso de obsessão de espíritos ‘sem luz’, ou ‘sofredores’.⁵⁸ Esses espíritos, chamados de obsessores, são tratados na Umbanda por meio do descarrego energético dos passes, bem como das orações e outros agenciamentos que fortalecem a conexão das pessoas com os guias espirituais, afastando assim os espíritos que estejam lhes afligindo algum tipo de sofrimento.

⁵⁸ Os obsessores são espíritos de vibração densa, pois ligados a imperfeições, vícios e outras negatividades da Terra. Esses podem causar distúrbios variados nas vidas das pessoas, afligindo-lhes males em todos os níveis de sua experiência, de acordo com a gravidade da obsessão. Lembrando Guaraci, para que a doença se manifeste no plano físico ela já estava presente antes no plano espiritual. Portanto, alguns casos de obsessão podem se tornar quadros graves de ‘loucura’ e mesmo adoecimentos físicos, podendo levar as pessoas à morte.

4.3.2. HELENICE

Helenice é uma senhora de 66 anos que frequenta o Centro Espírita São Sebastião há 44 anos. Em seu relato, ela relembra uma história de cura bem conhecida em sua família, que sua própria mãe costumava contar: Quando Helenice estava com apenas 11 meses de idade apresentou sintomas de um “problema renal”. A família procurou um médico local para saber porque os rins da menina não estavam “filtrando direito”. O médico não sabia ao certo qual era a disfunção renal em questão. Todos da família já estavam apreensivos e “bem nervosos” a esta altura. Após alguns dias, aparece um senhor negro à porta da casa de sua bisavó, pedindo por um prato de comida. O senhor, após ter se saciado, perguntou à bisavó de Helenice: “- Tem alguém doente aqui, não é verdade?” – a que esta respondeu que sim, sua bisneta estava doente, com um problema renal. O senhor disse-lhe então que iria buscar algumas ervas e já voltava. Depois de algum tempo, ele traz um “punhado de ramas” e entrega-o em suas mãos dizendo para fazer um chá e depois dar um banho na menina. A bisavó faz o chá e, alguns dias depois, quando a menina brincava com seus primos em uma banheira, esta acabou “urinando muito”, algo que não fazia há algum tempo e que era um dos sintomas mais marcantes de sua disfunção renal. A menina, então, teve seu fluxo renal ajustado e, sempre que este era retido novamente, a família recorria ao uso do chá da Capoeiraba. (Helenice, entrevista realizada em maio/2016)

Após esta cura, a família de Helenice buscou encontrar aquele senhor negro que havia deixados aquele ‘punhado de ramas’ a que ele chamou de capoeiraba⁵⁹. No entanto,

“(…) nunca acharam este senhor, e ele era um preto e velho, um preto velho! Foi assim que ele apareceu e nunca mais voltou. E até pouco tempo atrás eu tomava este chá de capoeiraba quando algumas das minhas disfunções renais voltavam. Com o passar dos anos esse meu problema nos rins foi passando.” (Helenice – entrevista realizada em maio/2016)

Em outro relato, Helenice conta que esteve internada para fazer uma “coletagem, pois tinha passado por um aborto, e o médico estava dando um remédio para “segurar o feto”.

“Então, enquanto eu estava internada, o meu marido veio à casa e conversou com a preta velha que estava no ‘toco’.⁶⁰ Ele conversou e explicou pra ela sobre o meu estado. Eu fiquei o dia

⁵⁹ “É por funcionar como um poderoso diurético que a trapoeiraba ficou tão conhecida. Ela ajuda o organismo a eliminar os líquidos acumulados em excesso, ajudando o corpo a desinchar e auxiliando na **perda de peso**. Por isso é muito importante que seja ingerida muita água durante o tratamento feito com a trapoeiraba. A planta também contém flavonoides e ajuda a evitar o envelhecimento precoce das células.” (<http://chabeneficios.com.br/cha-de-trapoeraba-beneficios-e-propriedades-desta-planta/>)

inteiro desacordada, anestesiada. Por volta de 10 horas da manhã me anestesiaram para fazer a coleta. E aí eu não sei o que médico falou para o meu marido, que ele saiu desesperado. Até hoje eu não sei o que médico disse ao meu marido naquele dia, ele faleceu sem me dizer o que o médico falou. Então ele veio aqui pra casa e foi atendido por Mãe Cecília, que sempre atendia com pretas velhas e pretos velhos. E aí, à tarde, por volta das 6 horas, a minha irmã foi lá me ver, como eu estava ainda desacordada, mas ela, mesmo assim, pediu às enfermeiras para poder me ver. Aí as enfermeiras responderam dizendo: ‘- Olha, primeiro, vamos ter que falar para aquela senhora que está sentada ao lado dela o dia todo para descer, para que você possa então subir.’ Aí as enfermeiras subiram ao quarto e não viram a senhora, falando que ela tinha sumido. As enfermeiras até perguntaram à minha irmã se essa conhecia uma certa senhora ‘escura’. A minha irmã, que tinha muito medo, respondeu que não conhecia essa pessoa, e não quis nem subir mais para o quarto para me ver. Meu marido então veio para ser atendido particularmente com Mãe Cecília. Nós já frequentávamos o terreiro nesta época. Depois disso eu melhorei, e estou aí até hoje. Os médicos acharam até que eu não poderia ter mais filhos, né? E depois desse aborto eu ainda tive mais três filhos. E histórias assim são várias né? Inclusive, a minha irmã ainda hoje não acredita. A minha irmã é beata né? O meu irmão é padre e a minha irmã é beata. Ela trabalhava nas lojas Marisa, e ela, enquanto estava fazendo a exposição de uma vitrine, acabou engolindo um alfinete. Aí ela foi levada ao pronto socorro, e minha mãe também foi, a acompanhando. Chegou lá e, esperando para tirar o raio-x da minha irmã, a minha mãe sentou, e ao seu lado se sentou um senhor negro, que lhe disse: ‘- Está tudo bem, pode ficar tranquila, não vai dar nada de errado.’ A imagem do raio-x não mostrou nada, não tinha nada, alfinete nenhum lá! Então eu acredito mesmo que nesses casos foram os pretos velhos que auxiliaram a mim, a minha irmã e à toda minha família.” (Helenice – maio/2016)

Helenice relembra de outro caso, em que foi internada em um hospital psiquiátrico e, após a internação, veio a conhecer o Centro Espírita São Sebastião por meio de seu marido. Ela então se trata no terreiro, pois seu problema era espiritual:

“Eu conheço a casa já há 44 anos. Tive um problema, fui internada, fui parar no Hospital André Luiz (hospital psiquiátrico espírita). Me internaram lá. A minha família era toda católica, e eu fui parar lá, me internaram lá. Naquela época, a primeira internação nesse hospital era feita por 48 horas, sem nenhuma visita ao paciente. E eu fiquei lá. Aí meu marido chegou lá e eu estava bem. Aí o médico conversou com ele e disse que o meu tratamento não era lá, ele deveria ser feito num centro espírita, porque era um problema espiritual. E eu não tenho vergonha de falar com ninguém que eu já estive internada. Eu acho que o médium, ele é

⁶⁰ ‘Toco’ é um tronco de madeira em que se sentam os pretos velhos para dar suas consultas.

escolhido e, assim, ele terá que desenvolver sua mediunidade, o seu ‘espiritual’, caso contrário, ele permanece com fortes distúrbios mentais e psíquicos, causados pelos obsessores. Então, é comum o médium passar por essas crises, esses ‘surtos’, como forma de preparação para que esse possa desenvolver sua faculdade mediúnica e tratar seu estado, que é tratado como patologia pela medicina. A pessoa precisa tratar de sua espiritualidade, e não através de remédios. E ela vai tratar buscando saber quem é o seu mentor espiritual. E só o mentor mesmo que pode ajudar a pessoa nessas situações. E todos têm o seu mentor, o seu guia principal. Este guia pode ser um preto velho, mas também pode ser um caboclo, um exu...” (Helenice – maio/2016)

“Tem outro caso de um moço que era médico e ‘surtou’, este caso eu também acho que é espiritual, porque toda a sua família era espírita, e parou de praticar. A medicina não conseguiu tratar e ele não foi levado para se tratar espiritualmente em um terreiro. Então, assim, acredito ser uma doença que não é só dele, mas também de sua família, um problema espiritual cármico né? Que se manifestou nele mas que é de família, dos antepassados.” (Helenice – maio/2016)

No itinerário de Helenice, esta teve que ser levada para se tratar em um terreiro, ou seja, para desenvolver sua mediunidade e poder trabalhar na Umbanda. Esse estágio de crise, muito comum nos relatos dos médiuns e líderes religiosos (como no itinerário de Dona Cecília), é tido como uma preparação espiritual, um caminho de sofrimento e distúrbios pelo qual as pessoas devem passar para poder desenvolver seu ‘lado espiritual’, conectando-se, assim, com os seus guias e mentores. No outro caso por ela relatado, o sujeito manifesta um problema que Helenice acredita ser espiritual, um caso mais complexo que tem a ver com as relações familiares e com os antepassados desencarnados dessa família. Portanto, aqui podemos ver que a doença espiritual envolve não somente o âmbito da experiência individual, mas pode ser ‘cármica’, ou seja, pode se referir a um coletivo de pessoas (encarnadas e não-encarnadas) que compartilham laços de relações passadas (vidas passadas, segundo a sociocosmologia espírita e umbandista) conflituosas e que devem ‘acertá-las’ em suas vidas atuais, de maneira coletiva.

Para ser efetivada, a cura espiritual depende da vontade dos próprios sujeitos que sofrem, de reestabelecerem seu equilíbrio e de se tratarem seguindo as orientações de seus guias e mentores. O médium, apesar da ajuda espiritual advinda de seus guias espirituais, deve fortalecer constantemente a sua própria fé e ter responsabilidade de seus próprios atos, para poder alcançar um estado de bem-estar e saúde que lhe seja favorável:

“A pessoa é que tem que querer né? Não adianta o guia dizer: você tem que fazer isso e a pessoa não quer fazer. Ninguém obriga ninguém a fazer nada né? A pessoa tem que procurar, correr atrás e ter fé, porque sem a fé não adianta né? Se você não tem fé, não dá. O médium tem que ter responsabilidade, porque se ele não tiver a responsabilidade ele não vai ter fé. Muita fé, responsabilidade, dedicação, humildade.” (Helenice, maio/2016)

“Depende da pessoa. Mas eu acho que na Umbanda a força do preto velho é indispensável. Te dá uma... Não sei te explicar... Eu trabalho na linha de preto velho e o que eu sinto é muito bom: você sai assim: leve! É muito bom mesmo. Então você sabe que o preto velho gosta muito de café, você sabe disso né? E eu gosto muito de café, tomo muito café, sou louca por café. Às vezes eu sinto no ar o cheiro do café, mesmo sem ter ninguém fazendo café em volta. Outra coisa que eu sinto que o preto velho gosta é o perfume de laranja. Eu também sinto o cheiro do perfume da flor de laranjeira, eu sou louca com esse cheiro. A canela também o preto velho usa muito em seus trabalhos, são usados para tratar, pois esses elementos têm uma energia especial, que auxiliam em seu trabalho para curar e tratar as pessoas que necessitam.” (Helenice, maio/2016)

O café, a canela e a flor de laranjeira são elementos com os quais trabalham os pretos velhos em prol da cura e do equilíbrio energético dos filhos e dos ambientes. Em algumas sessões é comum ver ao lado do preto velho uma xícara contendo café e canela, assim como rapadura, queijo, fumos para cachimbo, elementos apreciados por esses guias e instrumentos com que trabalham e por meio do qual se mostram manifestos.

4.3.3. VERA LÚCIA

Vera Lúcia passou a frequentar o C.E.S.S. em 2011. Antes desse período, ela conta que trabalhou numa casa kardecista: “Morei lá por três anos. Lá era o Pai Tomás que atendia, era um preto velho, mesmo se tratando de um centro kardecista, e não umbandista como aqui” (Vera Lúcia, conversa realizada em maio/2016). Vera relata que, mesmo antes de conhecer o kardecismo, já conhecia um pouco sobre o universo umbandista, visto que seu pai “era médium, atendia em sua casa com o preto velho Pai Cambinda de Angola. Uma vez, veio um senhor que procurou o preto velho para tratar do enorme bócio⁶¹ que tinha em seu pescoço”

⁶¹ “Bócio é o termo que caracteriza o aumento de volume da glândula tireóide. Por tal motivo, verifica-se um inchamento característico ou a formação de nódulos na região do pescoço de seus portadores. Tal fato faz com que o indivíduo tenha dificuldades para respirar e deglutir, além de tossir mais frequentemente.” (disponível em: <http://brasilescola.uol.com.br/doencas/bocio.htm>)

(Vera Lúcia – em conversa realizada em maio/2016). Pai Cambinda iniciou, então, um tratamento específico para este senhor, curando-o do bócio.

Vera frequenta o C.E.S.S. como consulente, ficando na “assistência”, tal como é designado o grupo dos visitantes que buscam consultas e atendimentos no terreiro. No ano passado, Vera diz que precisou fazer uma cirurgia, pois estava com ‘aneurisma na safena’⁶², e sentia dores muito agudas e constantes em sua perna esquerda. Segundo ela, por conta do forte inchaço, “a perna esquerda estava mais grossa que a direita. Aí eu tinha que usar, inclusive, uma meia mais grossa para esta perna.” (Vera Lúcia – maio/2016). Durante a entrevista, Vera me mostrou a parte inferior de sua perna esquerda e pude notar uma grande mancha de coloração azul-escuro, que disse serem as lesões causadas pelo aneurisma que sofreu.

Após receber a orientação médica de realizar a cirurgia, Vera estava muito apreensiva e, assim, procurou Guaraci para jogar os búzios e ver se seria realmente bom passar pela cirurgia, ou seja, para saber se tudo sairia bem, sem maiores riscos para a sua saúde. Pelo jogo de búzios foi confirmado que Vera poderia realizar a cirurgia sem problemas. Porém, no dia de marcar a data da cirurgia, o médico de Vera disse que marcaria para o dia 16 de fevereiro. Porém, Pai Pedro a orientou para que não a marcasse durante o carnaval, e neste dia (16) o carnaval já teria começado. Algum tempo depois, mas no mesmo dia, o seu médico a ligou novamente e disse que a cirurgia seria remarcada para o dia 13 de fevereiro de 2016, logo antes do carnaval. De acordo com Vera, a cirurgia foi um sucesso, assim como os tratamentos realizados com Guaraci e seu mentor Pai Pedro. Esse último, antes da cirurgia, recomendou alguns banhos que seriam bons para aliviar as dores e o inchaço na perna de Vera. Ela conta que teve de tomar remédios anticoagulantes, ao mesmo tempo em que frequentava as sessões de atendimento do C.E.S.S, recebia os passes e acatava às orientações dos pretos velhos. Após o sucesso da cirurgia, Vera Lúcia relembra que “até o médico agradeceu à Deus” (Vera Lúcia, maio/2016).

⁶² “O termo aneurisma é utilizado para caracterizar uma dilatação focal dos vasos sanguíneos. É frequentemente relacionado às dilatações das artérias, entretanto essas lesões podem ocorrer em qualquer parte do sistema vascular”. (PEROZIN *et. ali*, 2008, p.262). “Aneurisma na safena se refere a um tipo de aneurisma venoso: Os aneurismas venosos são entidades raras, porém com potencialidade de causar complicações tromboembólicas. Na maioria das vezes, são encontrados incidentalmente, como achados de exame físico ou de imagem. Os aneurismas sintomáticos de veia poplítea são obrigatoriamente tratados por reparo cirúrgico, devido ao alto risco de recorrência de embolia pulmonar.” (ibidem)

4.3.4. JULIANA – Mãe de Gabriel

Gabriel é um adolescente de 15 anos que se iniciou como ogã no Centro Espírita São Sebastião no final do ano de 2015. No dia de sua iniciação eu estava presente no terreiro, foi um momento bastante emocionante, em que Gabriel timidamente agradeceu a todos da casa, especialmente ao Pai Guaraci pela oportunidade. Gabriel, como prescreve o rito de iniciação dos ogãs, teve de cumprimentar com abraços a todos os outros filhos já iniciados na casa. Desde então, em quase todas as sessões que participei vi Gabriel tocando o atabaque com grande empolgação.

Tive a oportunidade de entrevistar Juliana, a mãe de Gabriel, por indicação de Guaraci. Juliana relatou que Gabriel foi adotado por ela e seu marido, quando este tinha apenas poucos meses de idade. Gabriel nasceu com paralisia cerebral e hidrocefalia. Segundo Juliana, seu filho possui apenas “20% da massa cerebral normal”, além de lesões neurológicas. Aos 9 anos, ele “começou a ter crises, puxando com força os meus cabelos, parecia muito nervoso” (Juliana – conversa realizada em maio/2016). Juliana e seu marido achavam que essas crises eram decorrentes das lesões neurológicas, “crises de nervo”. Ao levar Gabriel ao médico, este recomendou que talvez seria necessária a receituagem futura de algum tipo de medicamento para tratar essas crises neurológicas.

Um amigo dos pais de Gabriel, ao saber das crises do menino, os indicou a procurar o Centro Espírita São Sebastião, dizendo que “achava que era um problema espiritual, e não simples crises de nervo” (Juliana – maio/2016). De acordo com Juliana, a primeira vez que esta visitou o C.E.S.S. foi durante uma sessão de atendimento com os pretos velhos. Em sua consulta, o preto velho que a atendeu recomendou que ela procurasse o pai da casa, Guaraci, após o término da sessão daquele dia. Juliana e seu marido, juntos do próprio Gabriel, apresentaram-se então ao Pai Guaraci. Neste dia, eles marcaram uma consulta particular com o seu mentor “Pai Pedrinho” – como carinhosamente os adeptos do C.E.S.S. se referem ao guia Pai Pedro. Pai Pedrinho “fez uma série de tratamentos com sementes em seu peito e em seu pescoço. As sementes, que não me lembro quais eram ao certo, eram postas sobre essas partes do corpo de Gabriel. Durante o tratamento muitas se quebravam no contato com o corpo do menino” (Juliana, maio/2016). Juliana explica que as sementes se quebravam por causa da “liberação de energia”.

“Gabriel usou essas sementes penduradas em seu pescoço, como colar, por mais de ano depois desses tratamentos feitos com o Pai Pedrinho. Foi ficando calmo, mais atencioso, mais

maduro, com o tempo foi equilibrando sua energia” (Juliana – conversa realizada em maio/2016).

Juliana diz que Gabriel sente ‘energias’ em sua mão, como se essa estivesse pegando fogo, o que aponta, segundo ela, para esse ‘lado espiritual’, que foi desenvolvido no terreiro. Gabriel fazia uso de uma válvula colocada em sua cabeça, que tem a função de drenar o LCR (Liquor Cefalorraquidiano⁶³) para diminuir o seu volume e controlar, assim, a pressão interna do cérebro. Porém, nos últimos quatro anos, Gabriel não mais faz uso dessa válvula, uma vez que, tal como constatado pelas consultas médicas neurológicas, o seu próprio cérebro passou a realizar a drenagem, controlando autonomamente a sua pressão interna. “Foi um milagre! Ele está curado” (Juliana, maio/2016). Juliana ressalta que Gabriel não teve de tomar nenhum remédio, sendo a sua cura toda feita pelo “espiritual”.

“Ele tem esse lado espiritual muito forte, por isso conseguiu se tratar e se tornou recentemente ogã da casa. O espiritual foi sendo desenvolvido nele. Hoje é uma pessoa muito abençoada na minha vida.” (Juliana – entrevista realizada em maio/2016)

4.3.5. TATIANE (relato colhido durante o campo com Mãe Rita)

Apresento agora um relato que não foi colhido no Centro Espírita São Sebastião, mas que possui elementos importantes em comum com os anteriores, próprios por se tratarem de agenciamentos de uma mesma matriz religiosa. Durante o trabalho de campo desenvolvido junto a Dona Rita, pude gravar alguns relatos de itinerários terapêuticos, dentre os quais cito o caso de Tatiane Lima Oliveira, amiga de Dona Rita e moradora de seu bairro. Tatiane, ao sentir certo desconforto na região do estômago, segundo suas palavras estava “passando mal do estômago” e, assim, procurou uma Unidade de Pronto Atendimento (UPA). Em consulta médica, descobriu estar com um “problema na vesícula”, que ela própria associou com os seus “ataques de raiva”, que passaram a ocorrer com muita frequência em seu ambiente doméstico, após a manifestação continuada de suas dores abdominais. (Tatiane, entrevista realizada em outubro/2014)

Tatiane, ao consultar Dona Rita, depois que o médico da UPA havia constatado o seu problema na vesícula, recebeu a orientação de sua Pomba Gira Cigana (entidade, que, segundo Mãe Rita, é fundamental para designar os procedimentos e tratamentos adequados

⁶³ Informação retirada do site: <http://www.asbihp.pt/wp/?p=115>).

em prol da cura) para que procurasse um tratamento com um guia “indiano” (provavelmente o espírito de um ‘doutor’ indiano, entidade comum em alguns terreiros e centros espíritas que trabalham com a linha dos orientais⁶⁴) em um centro espírita indicado. Ao consultar esse guia indiano neste outro centro espírita, o qual, sem tocar na consulente, realizou uma “cirurgia espiritual”⁶⁵, que segundo Tatiane aliviou suas dores agudas. O guia indiano, porém, a orientou para que procurasse novamente o médico para realizar a cirurgia biomédica de retirada de pedra na vesícula, a mesma cirurgia pela qual a sua avó já tinha passado.

No momento da coleta deste relato, Tatiane estava à espera de fazer tal cirurgia e, mesmo com a pedra na vesícula, afirmava veementemente não estar sentindo nenhuma dor, por conta do “passe energético” do guia indiano. Seu filho Otto, de 7 anos, a acompanhou nessa consulta supracitada e, mesmo que de forma inesperada, também foi atendido pelo guia oriental. Segundo Tatiane, Otto “vivia com o nariz ruim”, pois “já nasceu com nariz escorrendo” (Tatiane, entrevista realizada em outubro/2014), e assim sentia recorrentes e fortes dores de cabeça e na região da garganta diariamente. Otto também recebeu o passe do guia e, na mesma noite afirma ter sonhado com o indiano – no sonho, Otto relatou que sentiu um sopro, ou “vento sutil” vindo por detrás de sua cabeça, o que o fez sentir um grande alívio e uma sensação de leveza. Após a consulta e o sonho de Otto, tanto o garoto quanto sua mãe afirmam que suas dores não mais voltaram e que o filho havia se curado.

⁶⁴ “É praticamente generalizada, mesmo entre integrantes de templos afro-brasileiros tidos como mais ortodoxos, a existência de representações relacionadas ao que denominam de “Linha Oriental”, o que inclui implementos e práticas litúrgicas, entidades do panteon, discurso, expressões lingüísticas, idéias. Temos, assim, crenças como a teoria das “vibrações”, “pensamento positivo”, “corrente mística” (mãos dadas), o “karma”, o uso do tarô, quiromancia e bolas de cristal, material litúrgico vindo do Oriente, como os defumadores “da Índia”. Da mesma forma, entidades como os ciganos, Buda e/ou o Deus da Felicidade (não raro confundido com o primeiro), os “indianos”, vários deles concretizados em imagens.” (CORRÊA, 1999, p. 14)

⁶⁵ Cirurgia espiritual é um termo utilizado no meio umbandista e kardecista para designar uma intervenção no corpo do consulente por parte dos ‘doutores do astral’. Essa intervenção ‘cirúrgica’ se dá em um plano ‘astral’ ou ‘espiritual’ da experiência, muitas vezes sem precisar tocar no corpo do consulente. “(...) médicos do Astral que, especialistas em cirurgia, realizam «cirurgias espirituais» ou «mediúnicas» consideradas como superiores e substituíveis às operações ditas «de hospital». Adeptos ou simples freqüentadores, numerosas são as pessoas que contam ter sido operadas espiritualmente com sucesso «da vesícula», «de úlceras», «da coluna», da garganta», «do joelho», «de hérnias», «dos olhos », « de pedras no rins», de «tumores no cérebro», «no seio», etc. Se dar ouvido a eles, nada é impossível a esses cirurgiões que se libertaram das limitações da matéria.” (GIGLIO-JACQUEMOT, 2003, p. 7)

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os agenciamentos de cura das religiões afrobrasileiras de matriz banto envolvem uma série heterogênea de práticas, concepções e eventos, bem como de atores que se inter-relacionam. A sociocosmologia desses cultos, como demonstram os autores Edgar Rodrigues Barbosa Neto (2012) e Goldman (2005,b; 2005c), já se mostra como plural, ‘aberta ao diferente’ e, portanto, múltipla. Essas assertivas se mostraram condizentes com as realidades que me foram reveladas em campo, tanto no contexto de Mãe Rita, quanto no de Pai Guaraci (no C.E.S.S.). Os relatos dos itinerários das pessoas entrevistadas apontam na direção de uma conformação múltipla, tanto de tradições religiosas quanto de sistemas terapêuticos distintos. O princípio banto de ‘abertura ao Outro’ se mostrou bastante presente no discurso de Guaraci, assim como no dos consulentes e mesmo no dos pretos velhos.

Desse modo, o sincretismo religioso afrobrasileiro e a intermedicalidade dos itinerários terapêuticos entram em consonância e se articulam de maneiras diversas, a depender dos contextos emergentes e do engajamento dos atores inter-relacionados. Podemos ver isso no caso do Centro Espírita São Sebastião, onde são encontradas inúmeras imagens de santos católicos, bem como imagens de entidades da Umbanda e do Candomblé. Ademais, estão bastante presentes em suas práticas elementos kardecistas, como a água fluidificada e os passes energéticos, como exemplos. A meu ver, esse sincretismo atua de forma a ampliar as possibilidades de intervenções em prol da cura, conferindo aos sujeitos um diverso “leque terapêutico”, o qual pode se reinventar e se transformar, agregando novas práticas e concepções, a partir das situações emergentes. No entanto, esses movimentos de transformações só podem ser notados a partir de um estudo contextualizado, num recorte de seus “contextos temporais-relacionais” (EMIBAYER & MISCHÉ, 1998 [tradução minha])

Nos relatos de Guaraci sobre a trajetória de Dona Cecília, podemos ver claramente alguns desses movimentos. Em um primeiro momento, por conta de suas ‘mazelas’, Cecília procura o médico, que por sua vez a orienta a ir se tratar em um centro kardecista. Neste centro, porém, ela passa a receber o preto velho Pai Cipriano e é, então, convidada a se retirar. Após alguns anos, depois da fundação do C.E.S.S., Mãe Cecília recorre ao Reinado, por meio de sua fé em Nossa Senhora do Rosário, como promessa da cura para a sua mãe. Por fim, Dona Cecília conhece o Candomblé em mais uma experiência de desordem, tratando-se então, e mais tarde graduando-se como mãe-de-santo. Dona Cecília congrega todas essas tradições religiosas em seu terreiro – o C.E.S.S., intensificando a sua diversidade de práticas religiosas.

A diversidade religiosa e terapêutica dos cultos de matriz banto é realizada segundo orientações e delegações que são ‘espirituais’, pois advindas dos guias antepassados (como os pretos velhos) e dos ancestrais (*n’kises*). Esse vínculo com a ancestralidade se mostrou como o eixo central para a manutenção dessa sincrética tradição religiosa. Esta tradição se autoproclama como de matriz banto e, portanto, ligada, por meio da genealogia espiritual, a povos étnicos de uma África mítica e histórica - uma vez que se acredita que muitos pretos velhos foram escravos trazidos de África para o Brasil. Esses guias são bastante respeitados por serem velhos, portanto, experientes e sábios, além de pretos – pois conhecem o sofrimento e as dores causadas por séculos de escravidão e subjugação. Os pretos velhos são detentores do conhecimento tradicional banto, o qual envolve os tratamentos e concepções acerca do corpo, da saúde e da doença, e assim tratam aos ‘filhos’ com especial zelo e atenção.

As pessoas buscam os terreiros para se tratarem de diversos problemas, distúrbios, doenças e outros desequilíbrios. Por meio do relato dos itinerários terapêuticos, bem como das sessões por mim acompanhadas, pude perceber que nos terreiros existe um contato mais aproximado entre os atores em sua afetividade, ou melhor, como diz Guaraci, em sua ‘condição humana’. Isto se expressa nas práticas de acolhimento, que envolvem o ‘ouvir’, o ‘tocar’, o ‘chorar as dores do filho’. Essas práticas se mostraram relevantes para a eficácia da cura, pois, assim como demonstrado pelos atores, os terreiros tratam da pessoa em sua integridade, entretanto, a causa das doenças e desequilíbrios se encontra em primeiro lugar no ‘espiritual’.

Este plano espiritual só pode ser tratado mediante cuidados prestados ao ‘outro’, os quais geram vínculos afetivos e podem despertar uma ‘tomada de consciência’, de responsabilidade para consigo mesmo e para com o coletivo. A responsabilidade remete à vontade pessoal, ou melhor, à fé. Esse último elemento é, de acordo com os adeptos, o fator principal para conseguir alcançar alguma sorte de cura. O que me chamou à atenção foi essa primazia dada ao ‘espiritual’ por parte dos adeptos. Isto aparece em casos, como o de Helenice e de Gabriel, que só podem ser tratados nos terreiros, pois são problemas espirituais. Portanto, para além dos instrumentos, ervas e outras práticas terapêuticas que se mostram diversamente dispostas nas consultas do C.E.S.S., sobre-existe este plano espiritual, acessível por meio das faculdades mediúnicas, de relação com o mundo invisível dos guias espirituais e dos *n’kises*.

De acordo com os líderes religiosos Mãe Rita e Pai Guaraci, é a espiritualidade que orienta os agenciamentos de cura. Esses guias espirituais, de ‘elevada energia’ (e, portanto, mais evoluídos que os humanos encarnados) negociam entre si, delegam funções e estabelecem inter-relações diversas, que se desenrolam no plano invisível. Nesse sentido, busquei compreender os pretos velhos como agentes que se destacam como mentores espirituais, além de agentes de cura, nessa rede que envolve inter-relações múltiplas entre humanos e não-humanos, na medida em que eles detêm uma notável sabedoria e são representantes de uma tradição religiosa ancestral.

Mãe Rita recorre à ideia de rede, na qual várias entidades (guias) se inter-relacionam, negociam e delegam funções a ela própria (Mãe Rita) e aos consulentes. Tal rede, como exposto pela benzedeira, articula-se de forma a fazer confluir diferentes tratamentos, segundo as orientações vindas de seus guias espirituais (dentre os quais, cito o Exu Tranca-Ruas e a Pomba-gira Cigana). Essas orientações se referem a tratamentos específicos delegados aos casos particulares dos consulentes que a procuram e conferem uma complexa dinâmica de confluência entre diversos terreiros (mesmo que de tradições distintas), centros religiosos (espíritas, umbandistas, kardecistas, igrejas, etc.) e outros tipos de tratamentos não-religiosos (tais como os da homeopatia e biomedicina).

Essa rede terapêutica na qual se lança o sujeito, a partir de orientações de Mãe Rita e seus guias espirituais, é composta por relações diversas e sempre renovadas de humanos e não-humanos, em que são mobilizadas, numa ampla gama de possibilidades, interações e práticas entre seus atores. Segundo a benzedeira, “a espiritualidade é uma rede”, e deve-se “saber tecer essa rede” (entrevista realizada em outubro/2014). Quem a tece são os agentes de cura – a própria Mãe Rita, assim como os guias espirituais. Porém, segundo a própria mãe-de-santo, a cura somente se dá mediante um esforço (“fê”) da própria pessoa que busca uma tal consulta – “Ela tem que fazer a parte dela, para que eu possa fazer a minha aqui.” (Outubro/2014).

Os pretos velhos podem ser pensados como os principais articuladores nos itinerários terapêuticos e religiosos dos adeptos (e não-adeptos), a partir do contexto afrobrasileiro de matriz banto, ao prestarem cuidados e tratamentos aos necessitados mediante o estabelecimento dos princípios religiosos de acolhimento e abertura ao outro. Esses agenciamentos são protagonizados pelos pretos velhos; tal como notado no relato da trajetória de Dona Cecília, esses guias atuam de forma a promover vínculos comunitários de cunho

religioso e social, elementos que se mostram presentes na vida cotidiana dos terreiros. O cuidado prestado ao outro se mostrou então como um fator primordial para a manutenção dessa tradição religiosa, tendo os pretos velhos como os seus principais guias, os quais auxiliam diretamente na constituição dos terreiros de Umbanda, bem como em seus movimentos sincréticos e transformações sempre reatualizadas.

Esses guias espirituais são agentes de cura que aparecem bastante presentes nos relatos dos itinerários das pessoas que frequentam o C.E.S.S. – médiuns, consulentes e os líderes religiosos. Nas narrativas pessoais os pretos velhos são guias que muito auxiliam em momentos de crise – adoecimentos e distúrbios variados –, dando segurança, conforto e alívio para o sofrimento dos filhos. A sua agência se articula com as necessidades particulares de cada um, apoiada em uma sabedoria espiritual, a qual ‘educa’ os filhos, os orienta a tomarem decisões e a realizarem mudanças em suas vidas, para poderem ter um maior bem-estar e curar as suas mazelas.

Os pretos velhos revelam ser bons conhecedores das mágoas humanas, as quais, de acordo com Vó Benedita, são as principais causas de todas as doenças. Nas palavras de Pai Pedro, “o caminho para a cura está na esperança de se alcançar a paz e o equilíbrio interno. O que nos leva ao amor é a própria consciência da dor.” (Pai Pedro - dia de louvação às Almas, 19/03/2016). Essa consciência é desperta a partir dos ensinamentos de humildade e caridade que os pretos velhos trazem consigo, pois já trilharam “esse mesmo caminho terrestre” (Pai Pedro, 19/03/2016), e assim muito podem nos auxiliar em nosso caminho.

SABER IR

“Saber ir é o próprio caminho
Pra onde for não ando sozinho
Para sempre de frente, não importa quando
se caio não atrapalho, já me levanto.
Levante, avante, sempre constante
A constância manifesta-se na calma
A calma do amor, a calma da dor
Dor, dor, dor, pra quê tanta dor?
Perguntas vêm, perguntas simplesmente se vão.
O forte fluxo puxa tudo ao vórtice; este é fundo
Funda é minh'alma rapaz!
Voraz é minha vontade
Não sei de onde, pra onde nem porquê
Os 'quês' não mais me atraem, bom moço.
Querer muito só te traz é desgosto
E nessa onda que vem, que vai: não te distrai!
Saber ir, e não pra algum lugar
Em ti mesmo deves te procurar
Mas ti é o próprio saber ir,
como então fugir?
Fugir, fugir, fugir, fingir...
Fuja primeiro de ti!
Pra depois te reencontrar:
mais belo, mais sereno, mais pleno, em qualquer lugar.
A plenitude rude não se mistura à incerteza
Rudeza também é caminho de pureza
Ainda não entendeu? Vô te explicar:
Todos os rios dão no mesmo mar.
E o barro? O lodo? Os obstáculos?
Podes assim me perguntar...

O que sei é que estão ali pra ajudar
O Amor a tudo permeia e não se ateia
Vai logo de um a um, trocando e se doando
da maneira que for,
tudo recebe da forma que se compor,
pra que desespero, se tudo é esmero?"

(Pai Benedito de Angola)

Saravá os preto véio!

Saravá a Umbanda!

Adorei as Almas!



6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ALMEIDA, Andréa Rabelo. *Agentes sociais e práticas de cura: estudos sobre concepções de doença e itinerários terapêuticos em grupos populares em São Luís – MA*. Trabalho apresentado na 26ª. Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 e 04 de junho, Porto Seguro, Bahia, Brasil. 2006

ALTUNA, Raul Ruiz de Asúa. *Cultura tradicional Banto*. Luanda: **Editado do Secretariado Arquidiocesano de Pastoral**, 1985.

BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. *O batuque e a linha cruzada: variações sobre os sistemas etnolíticos afro-brasileiros*. I Capítulo da tese de doutorado do mesmo autor: *A máquina do mundo: variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro. 2015a.

_____. *O Candomblé em seus próprios termos*. Debates do NER, Porto Alegre, ano 13, n. 22 p. 195-205, jul./dez. 2012b

BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*; trad. Maria Isaura Pereira de Queiroz – São Paulo: Cia. Das Letras. 2001.

BIRMAN, Patrícia. *O que é Umbanda*. **Coleção primeiros passos** (São Paulo: Abril Cultural :Editora Brasiliense). 1985

CORRÊA, Norton F. *Para muitos trabalhos a gente precisa invocar também a Linha Oriental: observações sobre as representações de "Oriente" em religiões afro-brasileiras*. (Mimeo), **GT Orientalização da Religião e a Crise no Ocidente**, XXIII Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, 1999.

DOS SANTOS, Francimário Vito. *Mulheres que rezam: uma abordagem antropológica entre os saberes das rezadeiras e os saberes dos médicos (profissionais de saúde) no município de Cruzeta/RN*. Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN. Trabalho apresentado na 26ª RBA, Porto Seguro, Bahia. 2007.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. *Investigação antropológica sobre doença, sofrimento e perturbação: uma introdução*. In: Duarte, L. F. D. e Ondina F. Leal. (orgs.). *Doenças, sofrimento, perturbação: perspectivas etnográficas*. RJ. Fiocruz. Pp. 09-27. 1998.

ECHAZÚ BÖSCHMEIER, Ana Gretel. *Corpo de planta : terapias e magias dxs curiosxs da baixa Amazônia do Peru, sob uma perspectiva situada de gênero e de saúde popular*. 430 f., il. Tese (Doutorado em Antropologia). Universidade de Brasília, Brasília, 2015.

EMIBAYER, Musafa & MISCHÉ, Ann. *What is Agency*. *The American Journal of Sociology*. Vol. 103, No. 4 (Jan., 1998), pp. 962-1023 Publicado por: *The University of Chicago Press*. Disponível no endereço URL: <http://www.jstor.org/stable/2782934>. 1998.

FAVRET-SAADA, Jeanne 2005. Ser afetado. *Cadernos de campo*, 13(1): 155-161.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Repensando o Sincretismo*. 2 ed. São Paulo: Edusp. Arché Editora. 2013.

GEERTZ, Clifford, 1926. *A interpretação das culturas/Clifford Geertz*. - 1.ed., IS. reimpr.- Rio de Janeiro:LTC, 2008. 323p.

GIGLIO-JACQUEMOT, Armelle. *Umbanda e Biomedicina*. (Universidade de Lille 3I – GRACC - França). 2003.

GIUMBELLI, Emerson. *Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro*. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). *Caminhos da alma: memória afro-brasileira*. São Paulo: Summus, 2002.

GOLDMAN, Márcio. *A experiência de Lienhardt: uma teoria etnográfica da religião*. **Religião e Sociedade**.19(2), 9-30, 1999.

_____. *Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos*. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v. 46. nº 2. 2003.

_____. *Formas do Saber e Modos do Ser Observações Sobre Multiplicidade e Ontologia no Candomblé*. **Religião e Sociedade**. 25 (2): 102-120 – 2005a.

_____. *Jeanne Favret-Saada, os afetos e a etnografia*. **Cadernos de Campo**. n.13. 2005b.

_____. *Formas do Saber e Modos do Ser Observações Sobre Multiplicidade e Ontologia no Candomblé*. **Religião e Sociedade**. 25 (2): 102-120 – 2005c

GOMBERG, Estélio. *Hospital de Orixás: Encontros terapêuticos em um terreiro de Candomblé*. Salvador: EDUFBA, 2011

GREENE, Shane. *The shaman's needle: development, shamanic agency and intermediality in Aguaruna Lands, Peru*. *American Ethnologist*, 4: 634-658. 1998.

KARDEC, Allan. *O Evangelho Segundo o Espiritismo*. FEDERAÇÃO ESPÍRITA BRASILEIRA – FEB 131ª edição. 1ª impressão. Brasília. 2013 [1864, Paris].

_____. *O livro dos médiuns, ou, Guia dos médiuns e dos evocadores: espiritismo experimental*. [tradução de Guillon Ribeiro da 49.ed. francesa]. 71. ed. - Rio de Janeiro. Federação Espírita Brasileira. 2003

KLEINMAN, Arthur. *Patients and Healers in the Context of Culture*. Berkeley: University of California Press, 1981.

KOPENAWA, Davi & ALBERT, Bruce. *A Queda do Céu: Palavras de um xamã Yanomami*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. 1 ed. São Paulo. Companhia das Letras. 2015.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de Antropologia simétrica*. (Trad. Carlos Irineu da Costa) Rio de Janeiro: Ed.34. 2013 [1994].

MARQUES, Carlos Eduardo. *Bandeira branca em pau forte: A tomada da palavra política em um Quilombé Urbano*. Capítulo apresentado no Seminário Nacional: “Os Direitos dos Quilombos e o Dever do Estado Brasileiro: análises dos 25 anos da Constituição Federal de 1988”, realizado pelo **Comitê Quilombos da ABA** em Vitória (ES). Dez/2013.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. “Malineza”: *um conceito da Cultura Amazônica*. In: BIRMAN, Patrícia et alii. (Org.). **O mal à brasileira**. Rio de Janeiro: EDURJ, 1997. p. 32-45.

MONTERO, Paula. *Da doença a desordem: a magia na umbanda*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985. **Biblioteca de Saúde e sociedade** ; v. n. 10. 1980.

MOTTA DE OLIVEIRA, José Henrique. *Das Macumbas à Umbanda (1908-1941)*. Monografia de Licenciatura Plena em História. Centro Universitário Moacyr Sreder Bastos. 2003.

PEROZI, Igor Schincariol (*et ali*). *Aneurisma de veia poplítea: relato de caso e revisão de literatura*. J Vasc Bras 2008, Vol. 7, Nº 3. 2008.

RABELO, M. C. *A Construção do Sentido nos Tratamentos Religiosos*. RECIIS – R. Eletr. de Com. Inf. Inov. Saúde. Rio de Janeiro, v.4, n.3, p.3-11, Set., 2010.

_____. *Religião e Cura: Algumas Reflexões Sobre a Experiência Religiosa das Classes Populares Urbanas*. Caderno de Saúde Pública Rio de Janeiro, 9 (3): 316-325, jul/sep, 1993.

_____. *Religião e a Transformação da Experiência: notas sobre o estudo das práticas terapêuticas nos espaços religiosos* (2005). Ilha. Revista de Antropologia (Florianópolis), v. 7, p. 125-145, 2007. 2007.

ROHDE, Bruno Faria. *A umbanda tem fundamento, e é preciso preparar : abertura e movimento no universo umbandista..* - 2011. 154 f.. Orientador: Prof. Dr. Renato José Amorim da Silveira. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Comunicação. Salvador, 2010.

SANTOS, Guaraci Maximiano dos Santos. *Umbanda, Reinado e Candomblé de Angola: uma tríade Bantu na promoção da vida responsável*. Belo Horizonte, 2015.

SERRA, Ordep J. Trindade. *Águas do Rei*. Petrópolis: Vozes, 1995.SILVA 2015.

SOUTY, Jérôme. Pierre *Fatumbi Verger: do olhar livre ao conhecimento iniciático*. Tradução Michel Colin. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2011.SANTOS, 2015.

TADEU de ANDRADE, João & RIQUET CORREIA, Heloise Maria de. *Curadores tradicionais no Ceará: inserção social, perfil terapêutico e contribuição para a saúde pública*. Trabalho apresentado na 26ª. Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 e 04 de junho, Porto Seguro, Bahia, Brasil.

