

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
ANTROPOLOGIA
DOUTORADO EM ANTROPOLOGIA**

**CURAS ATRAVÉS DO ORÚN:
rituais terapêuticos no Ilê Yemanjá Sábá Bassamí
(Recife)**

MARIA ODETE VASCONCELOS

RECIFE

2006

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA
DOUTORADO EM ANTROPOLOGIA**

**CURAS ATRAVÉS DO ORÚN: Rituais terapêuticos no Ilê
Yemanjá Sábá Bassamí (Recife)**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em Antropologia da UFPE pela aluna
Maria Odete de Vasconcelos, para obtenção do título de
Doutora em Antropologia, tendo como orientador o **Prof.
Dr. Roberto Mauro Cortez Motta**.

**RECIFE
2006**

Vasconcelos, Maria Odete

Curas através do Orún : rituais terapêuticos no Ilê Yemanjá Sábá Bassamí (Recife) / Maria Odete Vasconcelos. – Recife : O Autor, 2006.

313 folhas : il., fot.

Tese (doutorado) – Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Antropologia, 2006.

Inclui bibliografia, apêndice e anexos.

1. Antropologia - Xangô. 2. Etnologia – Antropologia cultura. 3. Cura – Terapias religiosas. 4. Cura - Fitoterapia. Título.

**39
390**

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

**UFPE
BC2006-
456**

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

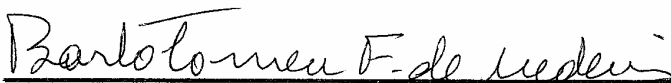
BANCA EXAMINADORA:



Professor Doutor ROBERTO MAURO CORTEZ MOTTA
Programa de Pós-Graduação em Antropologia/UFPE



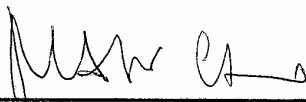
Professora Doutora MARIA DO CARMO TINOCO BRANDÃO DE
AGUIAR MACHADO
Programa de Pós-Graduação em Antropologia/UFPE



Professor Doutor BARTOLOMEU FIGUEIROA DE MEDEIROS
Programa de Pós-Graduação em Antropologia/UFPE



Professora Doutora MARGARIDA MARIA MOURA
Departamento de Antropologia/USP



Professor Doutor MARCUS JOAQUIM MACIEL DE CARVALHO
Programa de Pós-Graduação em História/UFPE

Data da Defesa: 28/JULHO/2006

RECIFE – 2006

***A terra não cansa nunca,
a terra é quieta, rude,
a princípio incompreensível.
A Natureza é rude e a princípio
incompreensível,
não desanime, siga em frente: existem
coisas divinas bem acondicionadas,
juro a você que existem coisas divinas
mais belas do que possam as palavras dizer.***

Walt Whitman, 1983.

DEDICATÓRIA

**À Letícia:
tia e amiga
maternal.**

AGRADECIMENTOS

Ao Prof^o. Dr. Roberto Mauro Cortez Motta, amigo constante e orientador generoso, que concedeu tempo, idéias e livros, conduzindo de modo efetivo e afetivo cada etapa deste trabalho.

À Profa. Dra. Maria do Carmo Tinoco Brandão, pelo empenho e obstinação despendidos para instaurar o Doutorado no PPGA da UFPE, e por alertar-me no sentido de estudar o Terreiro Yemanjá Sábá Bassamí.

Ao Corpo Docente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE, especialmente, o Prof. Dr. Antonio Motta, pelo carinho, interesse e falas tranqüilizadoras nos momentos pontuais do Doutorado.

Ao Prof. Dr. Bartolomeu Figuerôa de Medeiros, Coordenador do Doutorado, pela atitude colaborativa com os alunos da primeira turma.

Agradeço o apoio recebido pelas instituições: Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE, Universidade Federal da Bahia, Universidade Cândido Mendes e Centro de Estudos Afro-Asiáticos, que me proporcionaram a realização do Curso Fábrica de Idéias.

A Profa. Gisélia Potangy, amizade construída ainda no Mestrado em Antropologia da UFPE, pelas palavras de apoio, tão caras nos momentos mais difíceis desses últimos anos.

Aos amigos e colegas da primeira turma do Doutorado: Kátia Medeiros de Araújo, companheira de todas as horas, que com os pés sangrados como os meus, nos instantes finais do trabalho, esteve presente todo tempo. E Eduardo Fonseca, sempre prestativo.

Aos amigos fiéis, pela presença, apoio e colaboração, dentre os quais, destaque: Grázia Cardoso, Rosa Aquino e Ênio Mariz.

Um especial agradecimento à Profa. Dra. Hélia Maria Cannizzaro, companheira constante durante o trabalho de campo, leitora ávida do texto, bem como, pelo reconhecimento da fidelidade dos dados.

À Profa. Dra. Marion Teodósio de Quadros, amiga fiel, pelo interesse na minha caminhada nas Ciências Humanas, incentivadora ímpar e leitora crítica.

À Historiadora e Arquivista, Aneide Maria de Santana, pela franquia do Documento do Arquivo Ultramarino Brasil/Portugal (Abcedário das plantas curativas usadas no Nordeste em 1778) que se constituiu em fonte primária.

À Suziene Davi Silva pelo tratamento dado às fotografias, muitas delas prejudicadas pelo tempo, e por fotografar o “assentamento” de Ossâim, que veste a capa.

Aos Prof. José Amaro Santos Silva, Julia e Adilson Annes, pela disponibilidade e extremada paciência em suprimir dúvidas e ajustar minhas interpretações sobre os dados coletados.

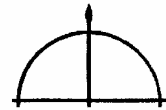
À Regina Salles de Souza Leão e Ana Maria Costa, pelo atendimento administrativo gentil e eficiente.

Ao Prof. Antonio José Cavalcante Albuquerque, fiel escudeiro na arena da computação e de tão grande ajuda nos instantes finais da impressão.

À Verônica e Leticia, sempre concretamente presentes.

Ao povo-de-santo do Terreiro **Yemanjá Sàbá Bassamí**.

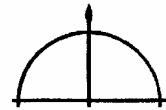
Para Deus e os Orixás.



RESUMO

Esta pesquisa tem como objetivo estudar as ações curativas praticadas no Terreiro de **Xangô, Yemanjá Sábá Bassamí**, situado no Brejo de Beberibe, Recife. O estudo procura identificar os aspectos simbólicos e a lógica, usados pelos fiéis para a compreensão do binômio doença/cura, bem como, as dinâmicas que norteiam as representações construídas em torno dos elementos estruturantes do **Xangô**, elementos aliados dos processos da cura religiosa. O trabalho confere relevância às ervas sagradas usadas como instrumentos terapêuticos. Por outro lado, realiza um resgate da história e percurso religioso de Dona Elizabeth de França Ferreira (Mãe Betinha), de grande atuação como agente de cura, líder religiosa do Terreiro, e de sua importância para a religiosidade afro-brasileira do Recife. A metodologia usada foi etnográfica. As técnicas aplicadas foram: observação participante, gravações de entrevistas semi-estruturadas e de conversas informais com os membros da comunidade religiosa e usuários dos processos de cura. Constaram, também, da coleta de dados: filmagens em VHS, fotografias dos espaços e cerimônias presenciadas no Terreiro. A análise dos dados permitiu revelar as concepções do conceito de doença elaborados pelos adeptos do culto e verificar a existência de complementaridade entre as terapias religiosa e médica.

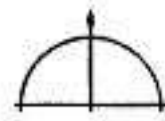
Palavras Chave: Xangô – Cura – Ervas



ABSTRACT

This dissertation examines healing practices in the specific context of an Afro-Brazilian Xangô shrine: the ***Terreiro of Xangô, Yemanjá Sabá Bassamí***, located in the *Brejo de Beberibe, Recife* in Northeast Brazil. The aim of the study is to identify some symbolic aspects of to the logic applied by the followers of this religion, to the understanding of the couple disease/healing. The dissertation also examines the symbolic representations built around the ***Xango's*** structure studying the meaning of sacred herbs considered as therapeutic tools. It also contains a biographical outline of Dona *Elizabeth de France Ferreira (Mea Bettina)* leader of the shrine stressing the importance of her role within the \afro-Brazilian religious context of Recife. The methodology was of investigation was the ethnographic work, based on participant observation, semi-structured and recorded interviews and informal conversations with members of the religious community enriched with The collected qualitative data also includes VHS films and photographic pictures of the setting and religious ceremonies of the *Terreiro*.

Keywords: **XANGÔ - CURE - HERBS**



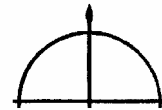
SUMÁRIO

| | |
|--|-----------|
| INTRODUÇÃO..... | 14 |
| CAPÍTULO 1 – Considerações sobre o Xangô do Recife..... | 25 |
| 1.1. Quatro pilares: aspectos fundamentais do Sistema Religioso.. | 35 |
| 1.1.1. Do sacrifício..... | 35 |
| 1.1.2. Da Folha..... | 44 |
| 1.1.3. Do Transe..... | 59 |
| 1.1.4. Da festa..... | 65 |
| CAPÍTULO 2 – Da Cura..... | 80 |
| 2.1. Cura Médica..... | 82 |
| 2.2. Considerações em torno da Doença..... | 84 |
| 2.3. A Cura religiosa como objeto de estudo da Antropologia da Saúde..... | 90 |
| CAPÍTULO 3 - O Terreiro Yemanjá Sabá Bassamí | 99 |
| 3.1. Contextualização..... | 101 |
| 3.2. Descrição do Terreiro..... | 104 |
| 3.3. Da Aquisição..... | 105 |
| 3.4. Descrição dos espaços | 110 |

| | | |
|--|--|------------|
| 3.4.1 | Espaço Sagrado..... | 111 |
| 3.4.1.1. | ... Pejí dos Exus..... | 111 |
| 3.4.1.2. | ... Salão de Toques..... | 112 |
| 3.4.1.3. | ... O Peji dos Orixás..... | 114 |
| 3.4.1.4. | ... A Cozinha Sagrada..... | 117 |
| 3.4.1.5. | ... A Árvore Sagrada..... | 119 |
| 3.4.2. | Espaço Urbano..... | 121 |
| 3.4.3. | Espaço Mata..... | 128 |
| 3.5 | Panteão, Calendário Litúrgico, Genealogia Sagrada..... | 133 |
| CAPÍTULO 4 – A Comunidade do <i>Terreiro Yemanjá Bassamí</i> e Três | | |
| | Retratos..... | 140 |
| 4.1. | Mãe Betinha, filha de Yemanjá: Uma lalorixá Singular..... | 143 |
| 4.2. | José Amaro Santos da Silva, filho de Xangô Aganju Àiyrá Oxogum do Terreiro..... | 162 |
| 4.3. | Ângelo Frutuoso..... | 167 |
| CAPÍTULO 5 – O Orún enquanto agente de cura no Terreiro Yemanjá | | |
| | Sàbá Bassamí..... | 171 |
| 5.1. | Clientela e formas de Diagnosticar..... | 172 |
| 5.2. | Ações Curativas..... | 186 |
| 5.2.1. | Oferendas Sacrificiais usadas para curar..... | 198 |
| 5.2.2. | Pratos de Ciência | 203 |
| 5.2.3. | Limpezas Corporais..... | 205 |
| 5.2.4. | Amassi..... | 209 |
| 5.2.5. | Oborí (Bori)..... | 212 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS..... | | 216 |

| | |
|--|------------|
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS..... | 222 |
| ANEXO A - Planta Baixa do Terreiro Yemanjá Sábá Bassamí..... | 242 |
| ANEXO B – Documento do Arquivo Histórico Ultramarino..... | 245 |
| ANEXO C – Cerimonial de Obori..... | 288 |
| APÊNDICE A – Relação de Plantas Curativas Usadas no Terreiro..... | 291 |
| APÊNDICE B – Fotografias do Terreiro Yemanjá Sábá Bassamí. (arquivos da pesquisadora e da Dra. Mareila Seeber-Tegethof..... | 298 |

CAPA: Assentamento de *Ossâim*. Fotografia de Suziene Davi.



INTRODUÇÃO

Esta tese persegue um resgate através de trabalho etnográfico do **Terreiro Yemanjá Sábá Bassamí**, já extinto, situado na periferia do Recife, Brejo do Beberibe. Os seus objetivos principais são compreender os elementos que norteiam as práticas simbólicas e a lógica nativa que existe nos processos de cura usados nessa casa de culto de **Xangô** de Pernambuco.

No texto, saliento os aspectos simbólicos envolvidos nos processos terapêuticos observados no Terreiro; as representações em torno da categoria doença; as dinâmicas balizadoras das representações construídas em torno dos elementos estruturantes do **Xangô** e abordo as ações curativas mais freqüentes. Para atingir os objetivos propostos, a pesquisa se deteve nos principais rituais do **Xangô** dando especial relevância à atuação dos mesmos nos processos de cura.

Destaquei três atores da comunidade religiosa, fundamentais para a realização desses rituais e/ou das práticas curativas: Dona Elizabeth de França Ferreira (Mãe Betinha), José Amaro Santos Silva e Ângelo Frutuoso. Mãe Betinha fundou e administrou os saberes religiosos praticados no **Terreiro Yemanjá Sábá**, tendo sido a mãe-de-santo atuante, mais antiga do Recife na época de sua morte. O **babalorixá** José Amaro, **Oxogum** (oficiante de sacrifícios) da casa, além de pertinente atuação na realização das cerimônias rituais, inclusive, aquelas com

fins curativos. Ângelo Frutuoso, **ogã** do Terreiro, que este cargo foi pessoa importante no contexto laico da casa. Médico. Utilizava a profissão, cuidando da saúde dos membros da comunidade religiosa. Sua participação nos contextos curativos exercidos na casa era um exemplo vivo da convivência entre dois campos diferentes - o científico e o religioso - relacionados aos processos de cura.

Na minha Dissertação de Mestrado, defendida em 1995, meu interesse se caracterizou por realizar um consórcio entre aspectos médicos e antropológicos. Naquela ocasião, pesquisei o simbolismo que confere lógica ao ato da doação de órgãos entre pessoas vivas, especificamente o rim.

Em 1993, me movimentei para a religião afro-brasileira com resultante vinculação e pertencimento. O olhar que deitei ao universo do Terreiro freqüentado, disciplinadamente, carregava um interesse para os fazeres e as práticas religiosas, conflitos e tensões perceptíveis, e outros aspectos pertencentes ao mundo laico que habitavam o Terreiro. Interessei-me pelos rituais, principalmente, aqueles relacionados com cura. Os conceitos de doença, a qualidade da clientela e os instrumentos de cura associados as suas indicações fizeram parte dos dados coletados.

A multiplicidade dos interesses me levou a disciplinar minhas observações e, daí, nasceu um diário de campo. Somando-se a ele, foram realizados registros sob a forma de fotografias, filmagens em VHS, e gravações em fita cassete (das músicas cantadas durante as cerimônias, de conversas informais, e de entrevistas semi-estruturadas). Este trabalho etnográfico aconteceu no período compreendido entre 1993 até 2002.

Quando o Programa de Pós Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, instaurou seu Doutorado, nele me engajei. O desejo de aprofundar meu conhecimento antropológico sobre o Terreiro, agora, com a sistematização conferida pelos conhecimentos teóricos e práticos oferecidos pelo curso construí um projeto, onde, imergisse no tema das religiões afro-brasileiras, tendo, como alvo, as questões relacionados com o binômio doença/saúde, que vêm me interessando, desde minha formação médica e antropológica. O projeto tinha como objetivo aprofundar aspectos como: verificar os processos terapêuticos exercitados no universo do Terreiro; perseguir as lógicas nativas sobre as ações curativas; compreender o papel dos rituais curativos, e, neles, o das plantas, bem como, os simbolismos que revestiam esses processos. As temáticas acima citadas, portanto, se tornaram legitimadas em um projeto institucional, após dez anos de observação e registros realizados no terreno estudado. Gostaria de enfatizar, que as observações e registros etnográficos, iniciadas desde quando passei a freqüentar o Terreiro, muito antes da construção do projeto de tese, eram generalizadas. Isto significa dizer que, até 2000, minhas preocupações não eram focadas, exclusivamente, no objeto desse trabalho. Entretanto, os seus temas faziam parte do todo observado, e, mesmo sem especificidade rigorosa, eles eram pontuados. Isto porque, primeiro, a inquietação com a cura sempre existiu, e, segundo, as pessoas pertencentes à comunidade religiosa apresentavam um comportamento singular, quando se tratava do uso de serviços terapêuticos. Parecia haver uma simbiose, entre as diferentes práticas curativas (religiosa e médica), mesmo que as compreensões das categorias saúde/doença aparentassem divergências. Por outro lado, para

aumentar esta inquietação, os profissionais da saúde, afiliados ao Terreiro estudado, também assumiam um comportamento singular, quanto às questões da cura. Eles buscavam *pari in si*, para os familiares e amigos o auxílio da cura viabilizada pelo Terreiro.

A preocupação com a cura no Terreiro, sempre esteve presente, mesmo, quando o doutoramento não estava em pauta e, inexistia um projeto de estudo definido. Foi a partir dessas observações, que as plantas se revelaram para mim, revestidas de uma importância capital dentro das ações curativas, ali praticadas.

Durante o Doutorado, já com meu interesse especificado, me dei conta da necessidade de me debruçar sobre o campo, agora sabendo o alvo que deveria perseguir. Quando este entendimento aconteceu, e o caráter curricular do PPGA permitiu, o Terreiro não mais existia. Acontecera o falecimento de sua líder religiosa com conseqüente dissolução da instituição. Como continuei mantendo contato com as pessoas da comunidade religiosa do Terreiro (inclusive, para continuar realizando as minhas obrigações rituais), passei a ter, com elas, diálogos gravados e conversas informais que cresceram, ratificaram e filtraram meus dados sobre o tema deste projeto.

Entrevistei os profissionais da saúde, ligados ao Terreiro, a fim de verificar como entendiam o fenômeno da cura ou alívio ocorridos naquele universo. Entrevistei, ainda, ***babalorixás***, ***ialorixás***, filhos e filhas-de-santo, com a finalidade de me aprofundar nas suas interpretações sobre os ritos, mitos e o fenômeno da cura. As ervas sagradas, mais usuais nas ações curativas, foram cotejadas.

Para enriquecer os dados, sobre Dona Elizabeth de França Ferreira, entrevistei seus familiares biológicos (filha e genro). Com o intuito de seguir a sua trajetória religiosa, enquanto adepta da religião afro-brasileira, entrevistei a filha e o neto biológico da mãe-de-santo que a consagrou.

Entrevistas com erveiros do mercado público de S. José, permitiram verificar semelhanças e diferenças, entre as formas como eles e o povo-de-santo, coletavam e se relacionavam com as plantas.

Realizei, na Prefeitura do Recife (Secretarias de Desenvolvimento Econômico e de Planejamento, Urbanismo e Meio Ambiente) e IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), levantamento de dados sócio-demográficos do bairro onde se situava o Terreiro com o propósito de sentir o pulso social da população circunvizinha.

Necessário se fez, uma pesquisa bibliográfica sobre Antropologia das Religiões Afro-brasileiras, Etnobotânica, Antropologia da Saúde, e concepções de saúde/doença dogmatizadas pela medicina oficial.

Para aproximação teórica sobre religiões afro-brasileiras em geral, enfatizando seus aspectos basilares (sacrifício, transe, folha, festa, cura) me detive nas interpretações dos textos de: **Aflavo**, 1997; **Santos**, 1993; **Alves** 1998; **Amaral**, 2002; **Augras**, 1983, 1986; **Bastide**, 1950, 1974, 1978; **Braga**, 1992; **Brandão**, 1987; **Carneiro**, 2005; **Caroso & Bacelar**, 1999; **Lima**, 1937; **La Porta**, 1979; **Loyola**, 1996, **Motta**, 1976, 1985, 1986, 1988, 1991, 1995, 1999; **Montero**, 1985; **Povôas**, 1999; **Prandi**, 1995, 2001, 2005; **Ribeiro**, 1954, 1978, 1982; **Ortiz**, 1988; **Ramos**, 1940; **Riserio**, 1996; **Rodrigues**, 1988; **Pôvoas**, 1999; **Verger**, 1981, 1995, 1997. Dentre estes, foram fundamentais as contribuições de **Motta**

para a compreensão dos conceitos básicos do **Xangô**, da importância dos rituais do sacrifício, do **amassi**, e do papel do sistema religioso para a sobrevivência dos afiliados. **Montero, Loyola e Augras** foram importantes para as reflexões relativas à cura religiosa e seus elementos estruturais e estruturantes, posto que, ela trafega na teia de múltiplas relações entre: ordem e desordem, pureza e impureza, força e fraqueza, o eu e o outro, etc., e na busca pelas coerências e incongruências, bem como, pelos sentidos instauradores e reveladores de estruturas que povoam o humano.

Sobre ervas, enquanto, objeto da fitoterapia, e, suas relações com as Religiões Afro-brasileiras, seja na enumeração das espécies e dos usos curativos, seja sobre os modelos classificatórios construídos pelos nativos, que permeiam as indicações, foram importantes os textos, aqui citados: **Albuquerque**, 1997; **Araújo**, 2002; **Cabrera**, 1992; **Camargo**, 1988, 1989, 1990; **Caroso**, 1999; **Caprara**, 1998; **Lunhing**, 1999; **Barros** 1993; **Barros e Napoleão**, 2003; **Bornhausen**, 1991; **Macioti**, 1993; **Martins e Marinho**, 2002; **Meyer & Ribeiro**, 2004; **Prandi**, 2001; **Verger**, 1995, 1981; **Voeks**, 1997. Dentre estes, **Albuquerque, Camargo e Verger** permitiram uma familiarização com os vegetais usados ritual e curativamente, e a partir daí, compará-las com aquelas mais usadas no Terreiro. **Barros e Barros & Napoleão** indicaram os parâmetros que dão lógica aos sistemas classificatórios nativos das plantas de utilidade litúrgico-terapêutica no mundo das religiões Afro-brasileiras.

Como fonte primária, trabalhei o documento do Conselho Ultramarino: *Abcedário de varias ervas, raízes e frutos medicinares produzidas no Brazil, Cidade da Paraíba do Norte e sua Comarca*, anexada a uma carta remetida

para Portugal, pelo então governador, Thomaz José de Mello, para identificar as ervas usadas na nossa região em 1788, e , verificar similitudes de indicação medicamentosa com as utilizadas no Terreiro (ANEXO B).

O simbolismo e a eficácia simbólica foram vistos, principalmente, pela ótica de **Lévi-Strauss** (1975) e, foi um dos fios condutores que usei para percorrer os significados contidos nos processos rituais curativos.

As interpretações das escolhas das modalidades de cura tiveram embasamento em **Douglas** (1973, 1996, 1998). Para a revisão conceitual e histórica da cura e da doença, tanto no viés medico, quanto no religioso, utilizei, **Canguilhem**, 1978; **Hegenberg**, 1998; **Porter**, 2002. Autores que pesquisam nos campos da Antropologia da Saúde e da cura religiosa foram de suma importância, para balizar conceitos e comparar os dados encontrados, e dentre eles, cito: **Canesqui**, 1998; **Ferretti**, 1988; **Hoffnagel**, 1986, 2002; **Minayo**, 1998, 1994a; **Medeiros**, 2002.

Organizei, analisei e selecionei dos meus registros, os filmes em VHS (oito), as fotografias (trinta e oito) e gravações em cassete (doze). Eles são referentes ao Terreiro enquanto espaço, transes e rituais (quando foi permitido registrá-los), as festas públicas, e as pessoas. Neles, estão contidos as conversas informais com Dona Elizabeth de França Ferreira, as oferendas e algumas cerimônias rituais, os cantos executados nos “toques” etc. Foram produzidos durante os quase dez anos de vivência no Terreiro.

Como se sabe, muitas vezes, o antropólogo vai para o campo sem ter clareza do que seja importante para delimitar seu objeto de estudo, sendo fundamental a imersão no universo estudado para essas definições. Na trajetória

do meu campo, esse caminho foi realizado em duas etapas. Numa primeira etapa (quando os interesses não estavam legitimados por um projeto), as observações, anotações e outros registros foram difusos, e o tema desse trabalho, possivelmente, não foi especialmente privilegiado naquela ocasião. Ele existe, igualmente, entre os dados globais coletados. Numa segunda etapa, já aluna do doutorado, sem contar mais, com a existência do Terreiro para re-visitações etnográficas, procurei entrevistar e/ou conversar informalmente com alguns membros da comunidade extinta. E, nesses contatos, o tema cura, passou a ocupar a merecida posição de estaque. Esses encontros permitiram complementar os dados do meu objeto específico de estudo, esclarecer dúvidas que a escritura das anotações de campo suscitavam. Analisei, detidamente, meu antigo diário de campo, deitando sobre ele um olhar aguçado para a questão da cura e do simbolismo que a reveste, para as práticas curativas mais usuais no Terreiro, bem como, para as ervas sagradas que participavam como instrumentos de cura.

O estudo é essencialmente etnográfico. Justifico minha opção pela etnografia, por considerar que ela congrega uma série de características que, vão se tornando fundamentais para o conhecimento antropológico, assumindo um caráter, inclusive, resiliente, nas palavras de **Almeida** (2004), mais do que as teorias que, como o funcionalismo, a acompanhou desde o seu nascimento.

Acredito que a Antropologia Interpretativa, de **Geertz** (1989), tem sido um marco de referência, pois questiona as implicações positivistas do conhecimento que possibilita diálogo e comparação entre fenômenos culturais. Assim, a etnografia, como *descrição densa* preconizada por Geertz, foi a minha

opção metodológica de diálogo dentro de um campo específico da Antropologia, o das religiões afro-brasileiras, e da cura religiosa no meu terreno.

Questões relacionadas a campos e espaços de atuação diferenciados, agentes e saberes distintos, que encontravam no Terreiro um ambiente para o exercício de práticas curativas; a elaboração e vivência de costumes; ensinamento de atitudes; estabelecimento de significações das coisas e das ações, capazes de gerar mudanças nas visões de mundo e nos comportamento dos sujeitos foram fundamentais para a análise etnográfica aqui empreendida.

A multiplicidade de relações de complementaridade, hierarquia e poder estabelecidas entre saberes e práticas relacionados à cura no Terreiro, bem como, o reconhecimento de diferenças entre o transcendente, o sutil, o puro, etc., e o material, o ordinário, o impuro foram analisados, relacionando indicadores de autoridade e liderança que sustentavam a comunidade religiosa estudada.

O trabalho está subdividido em cinco capítulos, além dessa Introdução e das Considerações Finais. No Primeiro Capítulo, faço uma digressão teórica sobre o **Xangô** do Recife, levando em conta, os elementos estruturais que embasam as práticas religiosas. O Segundo Capítulo trata da conceituação da categoria doença na medicina oficial, levanta a importância do estudo dos temas correlatos pela Antropologia e aponta matrizes teóricas para realização dos mesmos. Pontua alguns aspectos sobre a cura religiosa. No Terceiro Capítulo contextualizo o Terreiro no bairro onde se localizava e descrevo seus principais espaços. Aponto as entidades do panteão cultuado, e pontuo as principais festas do calendário litúrgico da casa. Traço, ainda, a linha genealógica de sua tradição. No Quarto Capítulo, sumário a composição da comunidade religiosa. Achei

temerário descrever suas características, desde o início, até sua fragmentação (por só ter conseguido informações muito fragmentadas). Mas, elaboro uma galeria de três retratos, pinçados da comunidade. O critério de escolha de duas delas, atores das três cenas, foi perpassado pela importância das mesmas no contexto do Terreiro, bem como, e principalmente, pelos seus envolvimento com os rituais de cura religiosa. A terceira pessoa foi escolhida por sua atuação na cura médica (que também era ministrada no Terreiro). No Quinto Capítulo descrevo as representações feitas pelas lideranças e comunidade sobre a doença e da cura, aponto a lógica nativa que permitia a realização dos diagnósticos, e descrevo os instrumentos mais usados para determiná-los. Pontuo, também, as principais ações curativas que constelavam as estratégias de cura existentes, juntamente com os mais representativos rituais terapêuticos. Analiso a coexistência de práticas curativas baseadas em lógicas diferentes nos processos de cura do universo estudado.

Constam dois Apêndices: **A**, uma relação das ervas curativas mais incidentes no Terreiro, e um quadro comparativo, elaborado a partir da fonte primária, representada pelo documento do Conselho Ultramarino Brasil/Portugal, de 1788; O Apêndice **B** é um ensaio fotográfico do Terreiro.

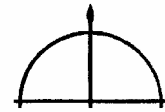
A planta baixa do Terreiro produzida por Adilsom Annes, tem a importância de representar a visão da estrutura arquitetônica e a distribuição dos espaços, pelo olhar de um membro da coletividade e constitui o ANEXO **A**. Como ANEXO **B** incluo a fonte primária, denominada "*Abecedário de várias ervas, raízes e frutos medicinais produzidos no Brazil. Cidade da Paraíba do Norte e sua Comarca, das quaes uzão muitos nascionais nos seos curativos com*

aproveitamento pela saúde perdida”, datado de 1788, e enviada para o Conselho Ultramarino em 1788, pelo governador Thomáz José de Mello. O ANEXO C é o roteiro da cerimônia de **Obori** realizado na líder do Terreiro, elaborado pelo **Babalorixá** José Amaro Santos Silva e usado na ocasião.

Os embasamentos teóricos que respaldam a interpretação dos argumentos estão diluídos ao longo dos capítulos.

Optei, por chamar os informantes pelo primeiro nome, seguido de suas respectivas filiações sagradas, exceto aqueles que, assumida e legalmente, permitiram o uso de sobrenomes.

As palavras iorubanas estão grafadas semelhantemente aos *Dicionários de Cultos Afro-Brasileiros*, **Cacciatore**, (1977), e *Antológico da Cultura Afro-Brasileira*, **Fonseca Junior** (1995).



CAPÍTULO 1 - Considerações sobre o *Xangô* do Recife

“Senti uma vontade louca de penetrar no mistério do Xangô. De vê-lo de perto. De assistir suas danças. De conhecer o que de extraordinário e secreto dentro dele se passava”.

Valente, (1976. p: 9).

Como estudei a cura em uma casa de culto da religião afro-brasileira, categorizada como *Xangô* de Pernambuco (*Xangô* do Recife) farei algumas considerações conceituais sobre este sistema religioso que servirão de rotas interpretativas para os dados etnográficos.

O *Xangô* do Recife é a forma de religiosidade, onde, as entidades cultuadas são os *Orixás*, deuses de origem africana, que aqui aportaram, juntamente, com os escravos. O modelo religioso do *Xangô* assemelha-se ao do candomblé da Bahia. Um dos aspectos relevantes do *Xangô* é sua razoável fidelidade à essência cultural africana. Esta fidelidade às raízes culturais é àquilo que os próprios fiéis, quando se trata do nagô, chamam de “nagô puro”. E nesse particular, diferencia-se de outras manifestações religiosas afro-brasileiras existentes no Recife, que **Roberto Motta**, numa feliz e didática classificação,

diz:

(...) ”o Xangô é apenas uma das religiões afro-pernambucanas(...) [e continua], (...)”Distinguirei então quatro grandes variedades dentro desse domínio

religioso, que constituem na verdade tipos ideais, pois o concreto está cheio de gradações, interpenetrações e aberrações. São o Catimbó, o próprio Xangô, a Umbanda e uma variedade intermédiana, mas a tal ponto espalhada que merece reconhecimento explícito, o Xangô umbandista". Motta (1991: 18)

Assim, **Motta** destaca quatro modalidades de cultos afro-brasileiros vivenciados no Recife: a) **Xangô** (que procura preservar o panteão e as tradições litúrgicas africanas); b) **Jurema**¹ ou **Catimbó** (culto dos *mestres*² - espíritos curadores brasileiros de origem portuguesa, *caboclos* – espíritos curadores, mas de descendência indígena, *ciganos*, *exus* masculinos e femininos *pombas-giras*); c) **Umbanda Branca**, que cultua um panteão flexibilizado, no sentido de englobar entidades do **Xangô**, da Jurema, e espíritos acatados pelo kardecistas; d) **Xangô Umbandizado**, que cultua os **orixás**, re-elaborando os elementos mitológicos, entidades kardecistas, e entidades da Jurema **(1999)**.

Desse modo, as outras manifestações religiosas afro-recifenses permitem-se associar, nas suas práticas religiosas, e no seu panteão, elementos indígenas e cristãos (católicos e kardecistas).

Quanto ao **Xangô** de Pernambuco / **Xangô** do Recife, ele orgulha-se da manutenção da tradição africana, mesmo que a permanência dos traços

¹ Tenho observado no Centro de Jurema de Pai Adilson Annes, situado no bairro da Macaxeira (Recife), que, pretos/as velhas são categorizados como *mestres*. A invocação das entidades, para que aconteçam os transe, é feita, através, de cantos específicos para cada uma delas (sem acompanhamento instrumental), concentração, fumaça (cigarros, charutos, cachimbos, defumadores, incensos), e luzes de velas. Os *médiuns* (pessoas que através do transe, “recebem” as entidades), algumas delas, são iniciadas no culto, por um processo complexo de rituais, que culmina com a ingestão do sumo da raiz, casca ou frutos do vegetal Jurema (*Pithocolobium tortum*).

² Motta (1999) neste trabalho, chama atenção para o sentido semântico da palavra *mestre* associado ao de médico, antigamente usado em Portugal.

originários esteja presente, em alguns terreiros, em menor grau. Desvincular o **Terreiro Yemanjá Sábá Bassamí** dos fundamentos “nagô”, causava desagradado e irritação nas lideranças da casa.

No Terreiro estudado, sacerdotes e afiliados, durante os momentos pontuais de cultuação não aceitavam “incorporações” de espíritos³, mas sim, de **orixás**. Considere-se aqui, “espíritos”, como sendo a parte do ser humano que se desprende do corpo com a morte, e que o kardecismo, a jurema e a umbanda, admitem capazes de incorporar as pessoas, “possuindo-as” transitoriamente. Estes seres imateriais denominados “**eguns**”, não deviam apropriar-se do corpo de nenhum participante durante a cultuação aos **Orixás**.

Todos acreditavam que os **orixás**, representavam as forças da natureza (mar, rio, pedreira etc.), mas acatavam, ao mesmo tempo, os relatos míticos que falam terem sido eles: reis, rainhas, caçadores ou guerreiros. Estas entidades eram consideradas, ainda, administradoras dos fazeres da vida social (agricultura, metalurgia, caça etc.), além de expressarem as sentimências e os desejos essenciais da vida humana (justiça, amor, saúde). Entretanto, curiosamente, embora admitissem os relatos míticos como verdadeiros, afirmavam que as entidades não viveram biologicamente e, por isso, temiam a morte e os mortos. Afirmavam que **lansã** era a única entidade que enfrentava os **eguns**.

O transe, pouco oralizado no **Xangô**, ao contrário do que ocorre na Jurema, Umbanda e espiritismo kardecista é a manifestação da incorporação dos **orixás**, considerados, como foi citado acima, forças da natureza, vibrações

³ Tenho registros em Diário de Campo, que muitas vezes, Mãe Betinha, referia-se a uma dada incorporação como tendo sido de um **egun** e não de **orixá**. Nestas ocasiões percebia-se sua insatisfação.

telúricas, energias representativas dos elementos fundamentais do planeta (fogo, água, vento, trovão, tempestade etc.).

O **Xangô** é uma religião dinâmica. Dinâmica, não só pela diversidade dos seus deuses, como também, pela riqueza ritualística vivenciada nas práticas de culto. Este dinamismo, creio, ocorre pelo fato de que a teologia iorubana é repassada oralmente. Não existem livros sagrados. Quando muito, os terreiros têm documentos rudimentares, escritos caligraficamente, que são os cadernos, copiados e recopilados e ofertados para aqueles que se consagram.

Quanto à oralidade, **Verger** escreve:

(...) “A transmissão oral do conhecimento é considerada na tradição ioruba como o veículo do axé, o poder, a força das palavras que permanece sem efeito em um texto escrito. As palavras para que possam agir, precisam ser pronunciadas. O conhecimento transmitido oralmente tem o valor de uma iniciação pelo verbo atuante, uma iniciação que não está no nível mental da compreensão, porém na dinâmica do comportamento”(...). Verger, (1995:20)

O **Xangô** é uma religião que se aprende com o tempo e o exercício das práticas rituais. Para tal, são absolutamente necessárias paciência e humildade. Paciência contada pelos anos que o fiel tem de esperar para realizar todos os passos, que vão desde seu processo iniciático, até a consagração e a confirmação. Humildade balizada pelo **adobalé**⁴. Considero que a prostração aos

⁴ Reverência realizada aos pés dos objetos que representam os **orixás**, dos sacerdotes/sacerdotisas da casa (ou visitantes), das pessoas que ocupam lugar destacado na hierarquia da comunidade do Terreiro. Forma explícita de demonstrar, publicamente, sujeição.

pés de pessoas e de objetos é um instrumento eficaz para administrar a onipotência, que **Freud (1966)** já julgava responsável por algumas das mais infelizes manifestações patológicas da mente.

Este dinamismo do **Xangô** é perceptível através da concepção da existência do **Axé** - força, circulante que ocupa todos os espaços, todos os fazeres, todas as possibilidades de mudar o destino humano. Esta força, ao mesmo tempo em que funda o terreiro, também o mantém vivo, ligando todos os membros da comunidade entre si, e eles aos **orixás**. **Santos**, quando se refere ao **axé**, informa:

(...) “O axé como toda força, pode diminuir ou aumentar. Essas variações estão determinadas pela atividade e conduta rituais. A conduta está determinada pela escrupulosa observação dos deveres e das obrigações – regidos pela doutrina e prática litúrgica – de cada detentor do axé, para consigo mesmo, para com o grupo de Olorixá a pertence e pra com o terreiro”.
Santos, (1993:40)

O **axé** é força incorporada às pessoas, transferido para elas pelo **orixá**, ou por elementos que o possui. Mas, o axé doado pela entidade retorna para ela, através de sacrifícios e oferendas. Os veículos concretos desse tráfego de energia e de graças são os elementos considerados possuidores de força. A comunicação oral, as relações inter-pessoais, as trocas entre os humanos e os **orixás**, são permeados por este elemento dinamizador.

Segundo **Motta (1986)**, o **Xangô** é um modelo religioso de caráter intramundano. Caráter este, que se explicita através do alvo final dos interesses que representa – a concretude do mundo material (problemas existenciais,

problemas relacionados com o bem estar social, problemas amorosos/afetivos, problemas de saúde). Para solucionar, ou tentar minimizar as dificuldades pessoais, aqui relacionadas, os sacerdotes/sacerdotisas do **Xangô** usam de liturgias específicas. Logo, o imediatismo é visível, e constitui-se, inclusive, em um motivo de aproximação evidente para novos afiliados.

Motta (1986) respalda-se em Weber, quando este último admite existir umas religiões que, essencialmente, preocupam-se com a ascese espiritual, e outras, que se mobilizam para a administração do “aqui e do agora”. E esta é a alavanca, a força motriz, o empenho, diria até, a motivação maior para a cultuação sistemática e disciplinada dos **Orixás**. Cultuação que ocorre nas datas referendadas pelos calendários litúrgicos dos terreiros, ou em outras ocasiões, nas quais, existam emergências em afiliados e/ou simpatizantes.

Percebe-se nos fiéis do **Xangô**, nos **babalorixá / lalorixás**, e diria, até mesmo, nos próprios **orixás** (perceptível nas narrativas mitológicas), uma despreocupação com a ascese. Nunca assisti no Terreiro, um transe, onde, o **orixá** realizasse qualquer discurso que extrapolasse os interesses imediatos de quem com ele falava. Pelo menos, há uma despreocupação em correlacionar o viver eticamente e uma possível hierarquização na vida depois da morte. Não existem, no discurso religioso da comunidade, exigências preceituais condicionadas às normas rigidamente éticas. É claro, que é estimulado o cumprimento das regras sociais necessárias para uma convivência salutar. Mas, o esperado - até mesmo o exigido - é que um liame, um compromisso incorruptível seja mantido entre o fiel e o **orixá**. Como entre o humano e o **orixá** existe a obrigatória mediação do sacerdote/sacerdotisa, a estes se dediquem o respeito, o

acatamento e a obediência. Há um contrato de reciprocidade entre os fiéis e os **orixás**. E por extensão, entre os fiéis e seus pai e mãe-santo.

A reciprocidade tem visibilidade através da obrigatoriedade por parte dos humanos de ofertar aquilo que os **orixás** (gostem e/ou o exijam) e por parte dos **orixás**, obrigatoriedade de realizar o contra-dom. Entre os fiéis e mediadores, a reciprocidade é refletida por demonstração de respeito, dedicação, obediência e inquestionável crença na validade das práticas litúrgicas. Os sacerdotes/sacerdotisas devem ser responsáveis por aqueles que “botou a mão na cabeça”. O zelo pelo bem estar dos mesmos, e a disponibilidade para atender, religiosamente, suas necessidades aflitivas é um dos aspectos do compromisso assumido pelos pais e mães-de-santo. Portanto, o comprometimento circula na tríade composta por: **Orixá**, pai e mãe-de-santo, filhos e filhas-de-santo.

O contrato de reciprocidade entre os fiéis e **orixás**, entre fiéis e sacerdotes/sacerdotisas, entre sacerdotes/sacerdotisas e fiéis, reflete uma preocupação maior com a vida pragmática. Os aspectos ligados ao mundo material se sobressaem na religiosidade vivida no **Xangô**. Preocupação firmemente atrelada ao fazer religioso.

O **Orún** (espaço além, onde permanecem as divindades, os ancestrais, os mortos) não espelha os fatos vivenciados no **Aiê** (mundo material, tempo de vida). Nas falas ouvidas no universo estudado, as pessoas ocupariam uma posição diferenciada ou privilegiada depois da morte, se viveram corretamente à religião. Viver corretamente a religião seria realizar os rituais corretamente, com assiduidade apropriada, alimentando os **orixás** de **axés**. Este seria o passaporte de maior validade para adquirir privilégios depois da morte. A manutenção dos

laços criados com as entidades, o cumprimento dos interditos preceituais⁵, o respeito e obediência aos sacerdotes e sacerdotisas carimbariam o passaporte etéreo.

É claro, que pais e mães-de-santo do Terreiro, não acatavam nem estimulavam, ou eram permissivos, com erros sociais e indignidades cometidas por seus filhos e filhas-de-santo. Tenho registrado em Diário de Campo, uma fala da **Ialorixá** do Terreiro, **Mãe Betinha**, de que certa vez foi procurada por um senhor, para que ela lhe “*deitasse o jogo*”⁶. Na pergunta inicial, quando solicitou de **Yemanjá** a informação básica: se “*falaria ou não*”, tem como resposta um inflexível “*não*”. **Yemanjá** não dirá nada para o consulente. Ao indagar, preocupada, o porquê do silêncio da entidade, o **orixá** então, responde: “*o consulente é um matador*”. Inquieta, a mãe-de-santo diz ao consulente que não teve permissão de sua “*santa*” para jogar. Hostil, a pessoa solicita uma explicação. Ela diz o motivo. O homem cai em prantos, segundo seu relato, e se retira reafirmando a validade da informação⁷. Em outra ocasião registrei em minhas anotações, que uma filha da **Oxum**, membro da comunidade, foi flagrada surrupiando dinheiro e objetos das bolsas das pessoas. Testemunhei **Mãe Betinha** solicitar seu afastamento da casa, justificando a imposição, pelo fato da mesma ser **olé** (ladra).

⁵ As interdições no Terreiro estudado, frequentemente, estavam relacionadas à vivência religiosa: tabus dietéticos (ingestão de certas comidas e bebidas alcoólicas), limpeza corporal (abstinência sexual, proibição das menstruadas participarem dos rituais). Estas interdições, frequentemente, eram transitórias, e estavam associadas às cerimônias rituais.

⁶ Rito divinatório realizado com búzio, *dologum*, também conhecido como *dilogun*.(Cacciatore, 1977).

⁷ Percebo, nessa fala, um julgamento moral que explicita uma sanção (não permissão para realizar o jogo) e esta atitude tem uma franca similitude com o modelo judaico-cristão.

O que observei é que no Terreiro inexistia uma atitude coibitiva, ou mesmo, um ajuizamento de valores, ao menos, naquilo que concerne à vida íntima das pessoas. Ao contrário, havia uma quase cumplicidade, ou um “aparente” desconhecimento (*não noto, não vejo, não julgo*), no que se refere, principalmente, às opções sexuais e as infidelidades conjugais. Essa atitude foi percebida tanto nos sacerdotes e sacerdotisas (em relação aos seus filhos e filhas-de-santo), quanto na comunidade (em relação a todos).

Por outro lado, o panteão cultuado no **Xangô**, ele próprio, é constituído por deuses plenos de humanidade, ricos de traços de caráter, no mínimo questionáveis, como soe acontecer com os humanos. **Xangô** é reconhecido pela sua grande sexualidade, pela sedução exacerbada, pelos inúmeros relacionamentos amorosos (**Oxum**, **Obá**, **Iansã**); **Naná**, conta-se, colocou no charco o próprio filho **Omulu**, para que morresse, envergonhada do mesmo, por ser uma criança completamente chagada; **Oxum**, amante ciumenta, astuciosamente, engana **Obá** estimulando-a a extirpar uma das orelhas (para comprometer a estética), e com a mesma fazer uma iguaria palatável para **Xangô** (alimento que o enojaria). Sem esquecer a consideração demonstrada por todos, para com a entidade **Exu**, que representa a ambigüidade e a indefinição. Retribui a quem mais oferecer, mesmo que o agradecimento se contraponha a quem menos lhe deu. Esta venalidade ímpar não diminui seu prestígio junto ao povo-do-santo. Esses são apenas, uns dos muitos relatos míticos, que ouvi no **Terreiro Yemanjá Sábá Bassamí**, que mostram a tonalidade humana dos deuses (portadores de falhas e imperfeições comportamentais). Algumas delas, inaceitáveis para as religiões éticas.

No **Xangô**, o que é esperado e exigido dos adeptos é a permanência do contrato de reciprocidade entre o fiel, o **orixá** e os sacerdotes. É imperdoável quando acontece uma ruptura da manutenção dessas relações recíprocas. Contrato este, visível nas oferendas propiciatórias ou expiatórias, bem como, no contra-dom retribuído pela divindade. Se aceitas, as oferendas propiciatórias, o **orixá** compromete-se a conceder resposta favorável às necessidades mais prementes e atuais do doador (cura de doenças, empregos, ascensão nas ocupações dos que trabalham, solução para relacionamentos amorosos conturbados, favorecimentos em questões jurídicas, proteção para as perseguições em qualquer âmbito). Do mesmo modo, nas oferendas expiatórias, o retorno esperado é o perdão, a **musuração**⁸.

Portanto, é pertinente a fala de **Motta (1986)**, quando coloca que o **Xangô** pretende, em primeira instância, o “**dom exterior**”, em oposição ao “**dom interior**”, pretensão característica das religiões éticas. Mas, ressalva que, esta concepção não deve ser interpretada, como se o **Xangô**, enquanto sistema religioso, não possuísse interiorização. Ao contrário, nele, a essencialidade é profunda. Existe de modo intenso, na medida em que, através do transe acontece a mais íntima relação de humanos com deuses.

Esta discussão me parece importante para entender que os rituais do **Xangô**, têm entre seus propósitos, ingerir (mediata ou imediatamente) no cotidiano dos adeptos. É uma religião alimentada pelos dons, pelas graças, pelos resultados favoráveis que exterioriza. Desse modo, percebia nas minhas

⁸ Verbalização muito utilizada no terreiro estudado que significa solicitar clemência, piedade ou perdão ao **orixá**.

observações, uma aderência entre os ritos e as ações sobre o cotidiano da vida dos adeptos. Ora, a doença faz parte do cotidiano. O adoecimento faz parte da vida das pessoas. E é condição aflitiva. Dentre outras condições aflitivas, a doença é um dos motivos que mais aproximam as pessoas do **Xangô**. Realizar a cura das doenças oportuniza o **Xangô** a “exteriorizar” seus poderes. O centro de gravidade do **Xangô** está nos resultados visíveis e concretos, viabilizados pelo ritual. A seguir, discutirei os aspectos fundamentais do Xangô, pois eles estão presentes, em maior ou menor grau, em todos os rituais envolvidos nos processos de cura observados no Terreiro.

1.1 Quatro pilares: aspectos fundamentais do Sistema Religioso.

Quatro aspectos caracterizam o **Xangô**, e dele, são indissolúveis: o sacrifício, a folha, a festa e o transe. A essência, a ara simbólica dessa religião, está montada nestes quatro pilares.

1.1.1 Do sacrifício

O sacrifício percorre a história da humanidade. Por ser sacralizante, torna-se capaz de estabelecer um movimento biunívoco entre os seres humanos e os seres do universo divino. Ele se faz através do aniquilamento concreto ou metafórico de animais, plantas, ou objetos. A história da humanidade está plena de relatos da imolação sacrificial de animais, inclusive, humanos. Rememoro a predisposição de Abraão para sacrificar Isaac, seu próprio filho, como devoção

incontestemente ao Deus. Há uma correlação entre sacrifício e religiões. As antigas tradições judaico-cristãs, os livros de Gênesis 4:4 e o Levítico 1:7 descrevem ofertas sacrificiais de animais. E o Novo Testamento oferece, claramente, uma conotação sacrificial para a morte de Jesus.

Considerando a atualidade, **Michel Leiris (2001)** enxerga as touradas sendo mais do que um esporte espanhol. Acredita que ela é um evento sacrificial. Defende a idéia de que, a mobilidade entre o sacrificador (toureiro), e a vítima sacrificável (touro), pode inverter, mudando as posições na arena e esta possibilidade, carrega a tourada de uma tonalidade de tragicidade gradativa que tem nuances de sacralidade. Por outro lado, o significado da Eucaristia, no Catolicismo Apostólico Romano, traduz em sua essência, a idéia de que a carne e o sangue de Jesus são banqueteados⁹ para selar uma comunhão do devoto com Deus.

O exercício de oferendas concretas às divindades do panteão do **Xangô**, tem sua visibilidade maior através da regularidade e do número dos animais sacrificados. Ela torna-se mais relevante, quando por ocasião das grandes “obrigações¹⁰”, o sangue derramado vem de animais de grande e médio porte (quatro pés), ou de outros, com os quais, não mantemos maior intimidade (cágado, por exemplo).

O **Xangô** é categorizado por **Motta (1991)** como uma religião sacrificial, diferentemente da **Jurema** que considera infra-sacrificial, e da **Umbanda Branca** que preenche condições para ser tida como supra-sacrificial.

⁹A palavra hóstia, etimologicamente, vem do latim: *hostia*, *hostea* cujo significado é “vítima ofertada aos deuses”

¹⁰ Ofertas rituais obrigatórias, que atendem as exigências das entidades, capazes de propiciar benesses. Não fazer as oferendas demanda sofrimentos (*Cacciatore, 1977*).

Neste estudo classificatório, considera que no **Xangô**, o sacrifício de animais acompanha todas as etapas vivenciadas pelo fiel, desde sua iniciação, até a consagração, na qual, ele próprio se faz o sacrificado.

Por outro lado, seja para propiciar a realização de graças, seja para expiar erros, ou seja, simplesmente, para cultuar as entidades, o sacrifício transcende estas três possibilidades, pois permite uma comunhão entre o doador, o **orixá** e o sacerdote. No momento do sacrifício, esta tríade está interligada.

Na compreensão do devoto, vários são os motivos que justificam o ato sacrificial. Destaco um dos mais relatados pelas pessoas do Terreiro estudado. Entendiam as pessoas, que as divindades carecem do sacrifício para alimentar a essência e o poder próprios. A essência é nutrida através da força simbólica, contida nas vítimas sacrificiais e, o poder aumenta, quando a retribuição ocorre (quando uma graça é recebida) confirmando a autoridade. Os adeptos da casa referiam que o sangue e outros componentes do corpo da vítima possuíam poderes especiais. Eram portadores de **Axé**. A vida e o sangue da vítima sacrificada contêm, **axé** (poder, força, *mana*), que alegram e fortalecem a divindade, e a obriga ao contra-dom. Esta crença confere lógica a oferenda. No Terreiro estudado, por diversas vezes, ouvi frases de preocupação, proferidas pela mãe-de-santo que liderava o Terreiro, referindo-se aos filhos e filhas-de-santo “*que não alimentavam seus orixás*”. Afirmava que eles estavam contribuindo para “*tirar-lhes a força, o axé*”. Sua fala foi confirmada quando vivi uma fase de encantamento pelo **orixá Obá (orixá da ventania)**. Meu fascínio se devia, em parte pela beleza do seu porte, pela leveza de sua dança, pela riqueza de sua coreografia, além, é claro, dos seus poderes de levar como um vento os

dissabores da vida. Acrescentando, ainda, a forma diferenciada e bonita do ritual da matança,¹¹ das vítimas sacrificiais, a ela ofertadas. Então, passei a fazer oferendas de galinha para **Obá**. Na terceira oferenda realizada em um só ano, ocorridas em três obrigações sucessivas, **Mãe Betinha** me disse: “(...) **bast** **Dra. Odete, a Sra. vai passar algum tempo sem dar sangue a Obá (...)**”. Imediatamente, eu perguntei a razão. Ela me respondeu sem hesitar “(...) **ela já está forte demais (...)**”. Então fica claro, que na lógica nativa, o sacrifício fortalece a divindade.

Outro motivo que as pessoas parecia ter para justificar o sacrifício era o recebimentos de graças. **G. Durand** diz que “**todo sacrifício é uma troca**” (1997:213). Esta conotação comercial, de dupla troca, onde, uma barganha se explicita no ato sacrificial, não é suficiente para abarcar toda sua magnitude. Ele não se esgota na troca, embora ela, até justifique, e dê suporte a “exteriorização” do sistema religioso. O sacrifício representa muito mais. Através dele existem transferências de qualidades sagradas (e laicas), que perpassam os atores do processo sacrificial: **orixá**, vítima, sacrificador e ofertante. Qualidades sagradas que extrapolam as dimensões do objeto sacrificado. E até certo ponto, extrapolam, também, a concretude do que é recebido em troca. Essa coisa “a mais” que recobre o sacrifício, e que vai para além da troca barganhada, é a manutenção bilateral das possibilidades das duas energias, a humana e a divina, de se comunicarem (e se identificarem). Por analogia, é como se um virtual sangue placentário, que liga filhos às mães pelo cordão umbilical, e através dele, nutrisse

¹¹ A curiação (ato de imolar o animal) é realizado aos pés do **orixá**, embaixo de uma cobertura feita de pano vermelho (espécie de dossel) sustentado por quatro pessoas. Enquanto a curiação está acontecendo, um adepto corre, desesperadamente, na área não coberta do terreiro, derramando água de tantas quartinhas quantas forem necessárias, até o final do sacrifício.

o bebê, mas também, transferisse substâncias para a nutriz. Além do que, não existe uma equivalência entre o que é dado e o que é recebido. As posições relativas entre o humano, submetido às fragilidades do acaso (pobreza, desemprego, doenças, ou desamores) de um lado, e o **orixá**, do outro lado, protetor, dono do seu destino, forte e dativo de graças, passam a permitir a existência de canais distributivos entre os dois. Mas convenhamos, uma galinha é menor que um emprego.

Outro aspecto deve ser levado em consideração: parte da comunidade do Terreiro é concretamente beneficiada pela redistribuição dos corpos dos animais imolados. Esta redistribuição favorece, mesmo que periodicamente, um aporte razoável de proteína para os adeptos economicamente desfavorecidos **Motta (1988)**.

Sobre a redistribuição de carnes, sistematicamente realizada para os devotos, nas grandes “obrigações”, **Motta (1995)** analisa e ressalta os aspectos econômicos do **Xangô**, afirmando:

(...)“Entre os afro-brasileiros, como entre os antigos gregos, o sacrifício, ao lado de seu papel propriamente simbólico, exerce funções de caráter claramente alimentar e portanto econômico”.

Motta, (1995:14)

O autor reafirma este aspecto do **Xangô (Motta, 1993)**, quando diz que, o sacrifício constitui-se em uma “estratégia de sobrevivência”, pelo menos, para as classes sociais mais desfavorecidas e “certas etnias¹²”. O animal

¹² Os afro-descendentes são bastante representativos no **Xangô**. Em seu grande percentual pertencem aos patamares da sociedade de menor poder aquisitivo, embora, outras etnias,

sacrificado raramente é ofertado por inteiro (somente quando o **orixá** exige). O sangue e as vísceras são **axé**. Eles são obrigatoriamente oferecidas à entidade¹³. Já as porções não sacralizadas do animal, denominadas **eran**, são os músculos dos grandes animais, músculos e carcaças das aves. Estes são redistribuídos com a comunidade do terreiro. Frequentemente, esta redistribuição no terreiro estudado era realizada com as pessoas menos dotadas financeiramente.

Motta concebe que o sacrifício no **Xangô** não pode ser divorciado da utilidade nutricional. Defende o autor, que os aspectos simbólicos que recobrem o ritual estimulam as abstrações, logo, “**é bom para pensar**”. Entretanto, a redistribuição das carnes para a comunidade “**é bom para comer**”¹⁴ (1991:7). Percebo que esta interpretação leva em conta as possibilidades de existência de verdadeiras teias estruturais, transparentes quando observadas, onde razões e motivos se mesclam. O autor afirma que em qualquer evento sociocultural, e não somente os religiosos, devem ser analisados em toda complexidade de seu contexto (estrutural, formal e funcional).

Faço esta discussão para apoiar minha inferência de que no **Xangô** há uma circularidade entre dar e receber. Os fiéis dão os **axés** aos **orixás**, os **orixás** retribuem o recebido com graças. O Terreiro transfere para os fiéis mais

façam parte da comunidade religiosa, constituindo um contingente quantitativamente respeitável.

¹³ As penas, a cabeça, o pescoço e os pés das vítimas vão servir para arrumar e enfeitar de modo plástico e funcional, a comida colocada no recipiente que faz parte do conjunto de objetos que compõem a representação material da entidade (assentamento).

¹⁴ A alimentação ocupa um lugar especial no **Xangô**. Além, da distribuição de carnes das vítimas sacrificiais imoladas nas grandes obrigações, a própria festa pública, no seu recorte profano, oferece à comunidade e visitantes, um farto e a variado cardápio (carnes, bolos, refrigerantes etc.). Percebia no Terreiro, em Mãe Betinha, e também, nos responsáveis por uma dada “obrigação”, a preocupação com as comidas, com um grande bolo, com os salgadinhos, com os doces etc. que ornamentariam a mesa de refeições.

necessitados, o que é excedente do que foi ofertado por todos. Logo, as trocas são simbólicas e concretas.

Quando as entidades, no momento dos tranSES, oferecem às pessoas presentes na festa pública (afiliados e visitantes), pequenas porções dos alimentos que lhes foram ofertados (e que permanecem nos seus “assentamentos”) ocorre uma espécie de eucaristia, onde todos comungavam da simbólica refeição. Antes o **Orixá** “comeu” ou está “comendo” as comidas que se encontram aos seus pés. Agora ele está redistribuindo. Estas pequenas porções de comida são portadores de **axé**. **Axé** acrescido pelo **Orixá** quando recebeu a dádiva. No Terreiro, quando este fato ocorria, todos que comiam estas pequenas porções doadas pelas “próprias mãos” das entidades, acreditavam estar sendo alimentados de porções do **axé**¹⁵. Uma translúcida redistribuição de **axés** para o público presente, semelhante à redistribuição do **eran** que fora realizada com alguns membros da comunidade.

No terreiro estudado, mesmo pertencendo à classe média ou alta, alguém poderia receber, em uma dada obrigação, partes consideráveis do **eran**. Esta doação não estava atendendo a necessidade nutricional de quem recebia. Mas estava atendendo a necessidade de **axés**. Quando ocorria (e era raro), o receptor sempre demonstrava grande satisfação, por considerar que estas carnes, tendo origem a partir de um ato sacrificial, estavam energizadas, logo, portadoras e transmissoras de energia benéfica. De acordo com o que observei no terreno, o simbólico que reveste o sacrifício remete para a admissão de que mesmo estas

¹⁵ Frequentemente, a comida era retirada de pratos preparados com peixes, amalá, acarajé, abará, frutas, etc.

porções, as profanas, estão imantadas pela energia que banhou o ato. No sacrifício, está contido o conteúdo simbólico, que recobre os outros fazeres e práticas religiosas do modelo **Xangô**, inclusive os rituais curativos. Os adeptos da religião acreditavam que as partes da vítima sacrificada eram salutares.

Assim é, que quando faz uma reflexão compreensiva sobre o sacrifício, **Motta** defende que ele é o embasamento da religião e, acrescenta, no sentido de fortalecer seu argumento, que:

(...) “o sacrifício (denominado obrigação e ebó pelos xangozistas), não constitui simplesmente um rito (como queriam meus predecessores), porém o rito por excelência de todo o culto, ponto de partida e/ ou de chegada de todos os demais ritos. Na realidade, toda a religião afro-brasileira, pelo menos em suas formas mais tradicionais ou ortodoxas, poderia ser descrita como um vasto sistema de prestação de sacrifícios, a que tudo o mais se subordina”. (...) Motta, (1991:7)

Por viabilizar o trânsito de **axé**, o sacrifício inaugura todos os outros rituais.

Por outro lado, o sacrifício é o grande administrador da sentimência de culpa, exercendo papel semelhante ao das atitudes ascéticas, comuns às religiões consideradas éticas. Ele é decorrência de um caráter universalista do comportamento humano, e que se faz, como um contraponto do modelo ético de outras religiões.

Nas palavras de **Motta**:

(...) “o sacrifício [pode ser visto] representando também um aspecto virtualmente universal da condição humana:

***o sentimento de dependência, desvalimento, dívida e culpa que penetra a vivência”.* Motta, (1991:2)**

Conceituação, também, defendida por **Freud (1966)** e **Money-Kyrle (1930)**, pelo menos no que se refere a culpa. Mas, a administração das aflições pode ser realizada através dele e é por este viés que participa como restaurador de esperanças. **(Durand, 1997)** concebe que o sacrifício é capaz de administrar o destino humano. Desse modo, o destino humano pode ser metamorfoseado, até atingir o nível suportável, através do ato sacrificial. Esta possibilidade acalanta. Confere forças para suportar aflições. Viabiliza curas.

Acrescento que para o povo-de-santo o sangue da vítima é vida. É muito mais. É vida saudável, livre do sofrimento e da doença¹⁶. Quando espargido sobre o “assentamento¹⁷” representa, em última análise, a comunhão entre o filho/a-de-santo e seu **orixá**, ou quando derramado sobre o próprio corpo do fiel, está lhe alimentando de saúde. A pureza, a harmonia, e bem-estar são os ingredientes dessa refeição. E a redenção.

La Porta oferece uma passagem interessante, quando em seu livro *Estudo Psicanalítico dos Cultos Afro-Brasileiros*, escreve:

(...)” Em certos momentos do rito, observa-se que o “filho-de-santo”, ao ter seu corpo coberto de sangue (que foi vertido sobre sua cabeça e escorreu sobre sua face e corpo), parece a figura de Cristo, habitualmente ajoelhado ou deitado, algumas vezes com os braços estendidos para os lados como que crucificado. (...) queremos frisar o seguinte: como Cristo, o filho que

¹⁶ Os animais sacrificados e qualquer outro tipo de oferenda (frutas, flores, comidas secas) são cuidadosamente escolhidos para que não tenham qualquer tipo de falha.

¹⁷ Pedra, árvore, símbolos metálicos, ou outros objetos, que materializam o **Orixá**. A força e o poder da entidade encontram-se “assentada” nestes objetos.

***queria ser Deus, o crente tem que ser sacrificado para ser também divindade. Além de expressar identificação, ele se redime de estar sacrificando o animal-Deus".
La Porta, (1979: 66)***

Ao Deus, ao sagrado, ao sacralizado pressupõem-se atributos de pureza e saúde. Portanto, o sacrifício no **Xangô** (uma das suas principais vigas mestras) é, também, uma manifestação pragmática de busca de pureza e saúde.

Motta diz:

(...) "A graça dos Orixás supõe-se que produza saúde, estabilidade financeira, satisfação sexual e afetiva, etc." (...) Motta (1986a: 78 -79).

No presente estudo que enfatiza a cura no terreiro estudado, o sacrifício dentre os diversos papéis que exerce, salienta-se como instrumento litúrgico, que busca a cura das doenças físicas, emocionais e mentais. É um dos contra-dom esperado.

1.1.2 Da Folha

A relação dos humanos com os vegetais tem datação tão antiga que se confunde com seu próprio aparecimento no planeta. Esta relação, para lhe dar relevância, precedeu até mesmo o aparecimento do ser humano, na medida em que os primatas dependeram das árvores como proteção física, alimento e estradas para seus deslocamentos. Os vegetais são as fontes, em grande percentual dos alimentos que originam a energia responsável por todos os

eventos vitais do corpo animal. Desde o nascimento até a morte, o vegetal mantém com os humanos uma relação protetora em todos os aspectos do viver. Ele subsidia abrigo, defesa (armas e meios de evasão), arte (instrumentos musicais, esculturas, etc.), desperta religiosidade, estimula o senso estético e se faz remédio. Os saberes religiosos de várias correntes místicas, inclusive, do **Xangô**, constroem teorias para conferir poderes, identificar o invisível e sacralizar seres e objetos, dentre eles, os vegetais.

Quando a humanidade escolheu a fixação espacial em contraposição à vida nômade deve ter percebido (e esta percepção foi fundamental para a escolha feita ter dado certo), que das sementes caídas no solo brotavam espécies semelhantes.

Os vegetais que os gregos denominavam *botané*, raiz etimológica da palavra *botânica* - ciência que os estuda - estão indissolavelmente associados aos processos curativos. Feiticeiros curadores, médicos eram, entre outras coisas, conhecedores das várias propriedades das ervas. Não podemos dissociar o conhecimento sobre plantas, das práticas da medicina primordial. Nem da medicina moderna. Nem podemos separá-los dos fazeres mágico-religiosos que permearam e, ainda permeiam os processos de cura.

Fazendo uma rápida viagem através dos tempos sobre o tema, verifica-se que o uso das ervas com finalidade curativa, culinária e cosmética é encontrado em documentos das mais diversas e antigas culturas. Os chineses, têm relatos datados de 3700 a. C. nos quais, estão relacionadas cerca de 150 plantas curativas (**Le Goff, 1999**); os egípcios tem documentos existentes desde 1550 a.C. e neles, existiam dados semelhantes; Os sumérios documentavam

prescrições onde falavam, do uso curativo de erva-doce (*Pimpinella vilosa*), de beldroega (*Monarda didyma*) e de alcaçuz (*Glycyrrhiza glabra*); o próprio Nabucodonosor, nos seus jardins suspensos babilônicos, cultivava alecrim (*Rosmarinus officinalis*) e açafrão (*Crocus sativus*) (**Bornhausen, 1991**); 1000 anos a.C. ocorreu um desenvolvimento espetacular, relativo às ervas medicinais e mágicas na Índia, constituindo-se, um verdadeiro *corpus* de conhecimento utilitário sobre a arte de curar através de plantas (**Miranda, 2004**); Bornhausen refere que Hipócrates, por volta de 460 a. C., advogava que para tratar o doente era necessário o uso de dietas e hábitos higiênicos. Nos primeiros, as ervas (sob forma de alimentos e/ou remédios) e os segundos respaldados em assertivas filosóficas¹⁸ que norteassem o modo de viver do enfermo. Ele acreditava haver uma correlação entre forma e cor da planta com o mal acometido¹⁹ no paciente (**1991**).²⁰ Mas, na Grécia não podem ser esquecidos os nomes de Aristóteles e Teofrasto que escreveram a *História das Plantas* e *A origem das Plantas* (**Marques, 1999**).

Na Roma antiga, a presença de dois especialistas fundamentais: Dioscórides (médico de Nero), autor do livro *De História Médica*, que é um *vademecum* da medicina herbária, e Plínio, autor de *História Natura* (**Miranda, 2004**). Não poderia esquecer, também, de Galeno, médico de Marco Aurélio que prescrevia o uso de plantas (**Bornhausen, 1991**). Outra figura importante é Avicena, que da sua farmacopéia constava à indicação, para dirimir males, de

¹⁸ Hipócrates defendia que o “doente” é quem deveria ser tratado e não a “doença” que lhe acometia.

¹⁹ Patologias relacionadas com o sangue eram tratadas com plantas que tivessem folhas ou frutos vermelhos.

ervas como camomila (*Matricaria chamomilla*), menta (*Mentha arvensis*) e lavanda (*Lavandula angustifolia*) (**Marques, 1999**). Na Idade Média, os mosteiros passaram a ser depositários do acervo de toda sabedoria do mundo, inclusive dos conhecimentos botânicos. É sabido que no entorno das igrejas, dos conventos e dos mosteiros eram cultivados vegetais que serviam como alimentos, fabricação de vinhos, e medicamentos. Quanto ao Brasil, a vegetação foi seu cartão postal. Caminha, salienta em sua carta para El Rei D. Manuel, que na nova terra há “*muita quantidade de ervas compridas*”; fala também sobre a existência de “*muitas palmeiras*”, e faz referência a mata escrevendo: “*esse arvoredo que é tanto e tamanho e tão basto e de tanta qualidade de folhagem que não se pode calcular*”. Os descobridores se depararam com autóctones de corpos pintados com extrato do urucum (*Bixa orellana*), que atendia não só à necessidade do prazer estético, quanto à ação repelente aos insetos (**Bornhausen, 1991**). Os jesuítas, ao chegarem ao Brasil, cuidaram de assimilar os conhecimentos curativos das ervas que os indígenas detinham. Registraram esses conhecimentos, e deles se valeram, quando necessário, o que não era raro, dada à dificuldade de suprir os medicamentos, a partir do Reino.

O livro *Viagem pelo Brasil* de **Martius (1979 [1844])** embora em nenhum momento, dê validade à sabedoria fitoterápica indígena, possui grande importância porque não deixou de registrá-los; **Piso (1948)**, em 1658, na sua *História Natural do Brasil Ilustrada* estuda e descreve plantas brasileiras, inclusive, pernambucanas, se empenhando em desenhá-las. Salienta, no seu texto, as propriedades medicinais das mesmas. Muitas delas, ainda hoje, são empregadas como fontes terapêuticas, e algumas com as mesmas indicações

curativas daquela época. No *Tratado Descritivo do Brasil* de Gabriel Soares de Souza, datado de 1587 existe um repertório de plantas medicinais nordestinas **(Pereira, 1982)**.

Atendendo aos aspectos etnobotânicos, existe uma literatura que remete aos primeiros documentos de viajantes e/ou cientistas que passaram períodos ou viveram no Brasil, alguns deles em Pernambuco, dos quais, os principais são: **Mello (1788)²¹, Barleus (1980); Marcgrave (1942); Piso (1948)**. Eles escreveram sobre a flora brasileira e citaram seus usos terapêuticos e/ou ritualísticos. Inclusive, em quase todos os textos mencionados, há, não só descrições morfológicas detalhadas, mas também, requintados desenhos das plantas estudadas.

Ao chegar ao Brasil, o africano, pela maneira de relacionar-se com o vegetal, sofreu um dos mais traumáticos impactos: a confrontação feita entre a flora africana com a brasileira. Foi necessário ele identificar as espécies vegetais conhecidas desde a África. Necessário, também, para ele foi conhecer espécies vegetais capazes de substituir as árvores, as plantas as ervas (se aqui, elas não existissem). Foi fundamental conhecer e dominar esta mata desconhecida, deslumbrante, e misteriosa como forma de estabelecer a mais urgente maneira de sobreviver, tanto física quanto culturalmente. Portanto, o conhecimento da floresta brasileira deve ter sido precedido e orientado pela necessidade de preservar a

²¹ **MELLO, T. J. A** *Abcedário de várias ervas, raízes e frutos medicinais produzidas no Brasil, Cidade da Paraíba do Norte e sua Comarca, das quais fazem uso muitos nacionais nos seus curativos, com aproveitamento pela saúde perdida. Arquivo Histórico Ultramarino. Documento manuscrito, não publicado. Lisboa. 1788.*

visão de mundo e os aspectos culturais identitários de “africanidade”, já que em sua terra de origem, a floresta era referência básica. Se para algumas espécies vegetais, inexistentes no Brasil, era impossível uma substituição por espécies assemelhadas, com o passar do tempo, algumas delas foram trazidas clandestinamente, nos navios negreiros que continuavam, inexoravelmente, suas viagens sustentadoras do comércio escravo. Desse modo, entrou no Brasil, a pimenta-da-costa (*Xylopia aethiopica*); o obi (*Cola acuminata* Schott.& Endl.); o dendê (*Elaeis guineensis*), aqui aclimatando-se (**Barros, 1993**).

Quando substituições foram feitas, os africanos mantiveram os nomes iorubanos nas plantas substituídas. Como exemplo de substituições de plantas que são plenamente acatadas no **Xangô**: gameleira branca (*Ficus máxima* M.) que foi nomeada de **Irôko**, árvore sagrada, e ela própria, um **Orixá**; a jaqueira (*Artocarpus integrifolia* L.), que recebeu o nome de **apaoká**, e a cajazeira (*Spondias mombim* L), que foi chamada de **Oriká** (**Barros, 1993:26**).

Os critérios balizadores, que serviram para efetivar as substituições das plantas africanas não encontradas no Brasil, foram, ou parecem ter sido, principalmente, as semelhanças morfológicas entre as folhas, as dimensões do caule e a morfologia das flores e frutos.

O vegetal, ou “mato”, apresenta, do mesmo modo que o sacrifício para o **Xangô**, uma imbricação, na qual, associam-se os aspectos simbólicos e os funcionais. Percebe-se, no primeiro caso, que as árvores são cultuadas e representam o sagrado, tanto quanto as entidades. Frequentemente, as árvores que expressam força simbólica são enormes ou, de grande/médio porte, e quando ocupam este sitio no imaginário do fiel, passam a ser consideradas divindades. Os

elementos botânicos de sua constituição sejam raízes, caules, folhas ou flores, são objetos de uso ritual. Muitos dos materiais simbólicos, como alguns “assentamentos” e objetos rituais (gamela emblemática que contém a pedra do **orixá Xangô**, os instrumentos musicais (*ilú*) construídos da madeira retirada de grandes árvores²²). As arvores, elas próprias, são seres sagrados, ou representativos de entidades divinizadas e, como tal, cultuadas. Os vegetais são matéria prima para a preparação de elementos empregados em rituais iniciáticos, o que já é suficiente para serem depositárias de respeito e devoção. Eles exercem um importante papel funcional, como elementos de cura. Na minha vivência no Terreiro constatei essa importância.

Como foi enfatizado no item correspondente ao sacrifício, vimos que ele atende, ao apelo simbólico e a carência alimentar (periodicamente) de parte da comunidade dos terreiros. A folha, segundo minhas observações do terreno estudado, também, responde às necessidades da economia simbólica, e presta um serviço, dirimindo as deficiências do atendimento e atenção básicas em saúde (oferecidos pelo estado), às camadas populacionais menos favorecidas, que soem fazer parte dos terreiros de **Xangô**. Exerce este papel, quando é instrumento curativo (banhos, chás, sacudimentos). Mas, mesmo sendo da classe média ou alta, portador de um eficiente seguro-saúde, as pessoas não se eximiam de buscar auxílio, através dela, para seus males físicos, emocionais e mentais. Assim, a folha desempenhava um papel simbólico e outro funcional. Como ocorre no sacrifício, estas vertentes se mesclam, se imbricam, formam uma teia cujos fios

²² No Centro de Jurema de Adilsom Annes, os cachimbos, os pés da mesa sagrada e outros objetos são produzidos a partir de madeiras consideradas pertencentes ao reino encantado das Cidades da Jurema (angico, jurema branca e jurema preta).

são indissociáveis, de tal modo que se algum didatismo pretender realizar este divórcio, possibilitará uma compreensão reduzida do fenômeno.

Por tudo que acima foi referido, e acrescentando sua importância nos ritos, a folha é de vital para a o **Xangô**. Tanto que existe a clássica afirmação: **Kò sí ewé, Kò sí orixá** (sem folha não há **orixá**).

Quanto à existência e importância de um espaço nos terreiros, destinado ao verde vivo, **Barros (1993)** identifica que para além do acervo de folhas coletáveis para os fazeres ritualísticos e/ou curativos, que está umas vezes mais, outras menos, neste ambiente, existe a própria cultuação às árvores consideradas sagradas.

Textualmente, ele diz:

(...) “Paralelamente às práticas vinculadas ao orixá Ossâim – dono das folhas – percebe-se a manutenção de um culto específico a certas árvores que compõem a representação simbólica da floresta africana (...) É importante fazer referência a uma outra divisão que pensamos ser mais abrangente, qual seja: além do espaço “mato” e “urbano”, visualizamos resíduos do que poderia ser denominado de “espaço cultivado”, cujo protetor é Oko – orixá da agricultura”.

Barros, (1993:20)

No Terreiro estudado, não existia uma área específica para o cultivo de ervas rituais/curativas. Mas, fazia parte do calendário litúrgico da casa, a cerimônia anual propiciatória às colheitas, a *Obrigação do Inhame*. Escrevo, nas minhas anotações, que embora as verbalizações proferidas na cerimônia pelos sacerdotes, fizessem referências às colheitas agrárias, generalizadamente – a ênfase dada era que o inhame imolado para **Orixalá**, propiciasse ganhos

financeiros aos participantes. Ganhos estes, que permitissem (com seu **axé**) uma mesa plena de alimentos, um roupeiro cheio de vestimentas, e um corpo preenchido por saúde. Então, parece-me que um rito agrário é usado para atender as necessidades da cidade moderna, de um país economicamente fragilizado.

Na cosmovisão dos afiliados e simpatizantes do **Xangô**, as árvores e tudo que lhe constituem (folhas, caules, raízes, flores e frutos) são possuidores de uma força, de uma energia, de um poder, enfim de um **axé**, que pode e deve ser empregado para diversas finalidades, sejam litúrgicas ou curativas. Nesta mesma cosmovisão, o vegetal é tido como zelado, energizado, organizado em seu poder utilitário. Esta proteção dada ao vegetal vem do **Orixá Ossâim** “senhor das folhas”, que também, orienta com sabedoria, diria “botânica” e “farmacobotânica”, a realização de preparados usados magicamente, tanto nos rituais, quanto nos remédios²³. **Barros, (1993)** coloca que além de **Ossâim** outras entidades (**Aroní, Ogun e Oxossi**) participam da proteção das folhas, sem contudo, tirar o poder do primeiro. Estas entidades habitam na floresta, ou no “espaço mata” do universo do terreiro. Enfim, locais amplos. Amplitude que espacialmente caracteriza, e quiçá propicia, a localização e o aparecimento de florestas. (**Verger, 1981**) acrescenta a esta tríade de divindades associadas com **Ossâim**, o próprio **Exu**.

A existência do **orixá Ossâim** - relevante membro do panteão, sem o qual, nenhuma cerimônia ritual pode acontecer - confirma a importância das folhas para o **Xangô**. Esta importância é visível, quando a sabedoria das plantas é dada

²³ Palavra aqui usada no seu sentido etimológico *remedium*, que significa recurso utilizado para se contrapor ou combater doenças.

para sacerdotes especiais (*babalossáim*) e preconiza-se a manutenção de reservas, diria mesmo, de segredo sobre esses conhecimentos, de modo que a divulgação impeça a banalização.

Verger diz que:

(...) “O nome das plantas e sua utilização e as palavras (ofó), cuja força desperta seus poderes, são os elementos mais secretos do ritual no culto dos deuses iorubas” Verger, (1982:122).

O “espaço - mato” dos terreiros possui árvores sacralizadas e no candomblé, o *Irôko*, que desde a África é considerado um “*um orixá fitomórfico nagô (Cacciatore, 1977), (Chlorophora excelsa)* era a árvore sagrada do terreiro estudado. No *Xangô* do Recife esta árvore gameleira branca, que pode ser das espécies (*Ficus doliaria M* e/ou *Ficus máxima M.*) é a planta que substitui a africana. O *Irôko* por ocasião das grandes “obrigações” é envolvidos com uma cinta de fazenda. São freqüentes o sacrifício de animais realizados para o *Irôko*. Muitas vezes, presenciei as múltiplas e superficiais raízes do *Irôko* do Terreiro *Yemanjá Sábá*, acomodarem entre suas fendas: quartinhas, comidas e flores resultantes de “obrigações”.

Pelo papel que algumas árvores ocupam no panteão, como o *orixá (Irôko)*, pela ingerência nos rituais e pela relevância assumida no uso nos processos de cura, a folha tem um significado simbólico e funcional no *egbé*²⁴. A importância do uso medicamentoso das plantas no *Xangô*, não significou, unicamente, uma estratégia de resistência cultural do negro escravizado (embora,

²⁴ São as comunidades que ocupam um espaço, nele habitam transitoriamente nos períodos de “obrigação”, geralmente, localizados na periferia da cidade onde cultuam as entidades, os *orixás* e os ancestrais.

também, o tenha sido). Durante o período escravista, os donos de escravos estimulavam o uso dos conhecimentos referentes à cura, através das plantas. Permitiam que fossem mantidos e aplicados. Essa concessão se deve em parte, para eximi-los dos cuidados com a saúde do contingente negro e, em parte, pelas próprias deficiências médicas que a comunidade, como um todo, vivenciava no período colonial. Eles próprios, os brancos, recorriam aos tratamentos com ervas preconizados pelos escravos (**Santos Filho, 1959**)²⁵.

Entretanto, concordo com **Braga**, quando ele coloca que:

(...) ainda que possa possuir algumas virtudes médicas já testadas pela farmacologia científica, como é o caso para um número considerável de plantas, o seu grau de poder curativo está diretamente ligado ao conteúdo mágico-religioso que se lhe empresta” (...) **Braga, (1980:71)**

Desse modo, liberar práticas curativas significou permitir rituais.

O africano para manter viva sua tradição fundadora, necessitou reinscrever no Brasil a compreensão da nova floresta. Aqueles vegetais africanos inexistentes, aqui, ou foram substituídos (por vegetais brasileiros), ou importados da África. Esta última estratégia tornou-se possível por conta da manutenção de contatos entre as duas regiões (**Verger, 1987**). Quanto à primeira atitude, valeu-se o africano das similitudes morfológicas entre as plantas nativas brasileiras, quando

²⁵ A medicina no Brasil vivia em condições de penúria. O número de médicos formados no Reino, residindo no Brasil no período compreendido entre os séculos XVII e XVIII, nunca ultrapassou um quantitativo de dez profissionais (Machado, 1978, p.171). Olinda, a despeito de sua importância, na época, era medicada por um único profissional médico/cirurgião e cinco “barbeiros” Montero (1985:15).

comparadas, através da memória, com as africanas. Para avaliar as indicações curativas, as tentativas (erros e acertos) nortearam a precisão.

Quanto aos contatos, **Luhning (1999)** informa que os escravos africanos no Brasil, ao cabo de algum tempo, depois de estruturarem suas novas vidas, começaram a se comunicar com a África, através de cartas e libertos que retornavam ao seu país, o que tornava possível um intercâmbio (nas duas direções) de sementes e mudas de plantas brasileiras/africanas reafirma estas informações e fala, ainda, que este intercâmbio, também ocorreu, através, de ex-escravos que se tornaram marinheiros. Admite-se que aconteceram muitas trocas nas duas direções: tanto da África para o Brasil, quanto do Brasil para África, o que é abonado por autores como (**Verger, 1987; Cunha, 1984**).

Mas foi imprescindível uma reclassificação das plantas, inscrevendo os novos vegetais, na mesma lógica determinante da lógica africana. O sistema classificatório criado por **Lineu**²⁶ em 1735, é científico na medida de sua sistematização, praticidade, universalismo, e por estas razões, acatado pela botânica oficial. Este sistema permitiu uma análise muito interessante de **Foucault**, quando afirma que a taxionomia viabilizou o aparecimento de um:

(...) “espaço aberto na representação por uma análise que antecipa à possibilidade de nomear, é a possibilidade de ver o que se poderá dizer, mas que não se poderia dizer depois, nem ver, à distância, se as coisas e as palavras, distintas umas das outras, não se comunicassem, desde o início, numa representação”.

Foucault (2000:172 – 225)

²⁶ Systema Naturae que categorizou os seres vivos, por áreas de complexidade decrescente.

A funcionalidade da compreensão de conhecimentos, como a fitoterapia passa pelos sistemas classificatórios êmicos. Como coloca **Lévi-Strauss(1976)**, não basta identificar as plantas evocadas nos ritos e/ou práticas, necessário se faz reconhecer os papéis que lhes foram atribuídos em um sistema de significações, para então perceber as relações significantes que elas estabelecem.

Na classificação de **Lineu**, para os seres vivos, foram levados em conta, como indicadores normativos: nome, gênero, espécie, atributos, uso e literatura (nesta ordem descritiva). Desse modo, todo um patrimônio cultural está contido na classificação (tradições, crenças, poética, etc.). Ora, o sistema classificatório das plantas africano é diferente da taxonomia de **Lineu**, pois, é baseado em características e qualificações como: tamanho do vegetal; características das folhas (tonalidade, textura áspera ou lisa, superfície pilosa); existência de movimentos (se fecham as folhas e em que circunstâncias o fazem); ocorrência de espinhos; qualidades odoríficas; sabores (amargo, doce, azedo, queimante); liberação de tinturas (**Verger, 1995**). O autor informa que este conhecimento prático, transmitido oralmente, utilizado com o concurso de versos, frases e cantos (para facilitar a memorização), veio para o Brasil com o escravo africano e permitiu que ele identificasse plantas brasileiras, reconstruindo aqui, um herbário re-classificado e adequado as suas necessidades litúrgicas e terapêuticas. Adequar e deter este conhecimento conferiu-lhe um mínimo de segurança, seja para a sobrevivência física (medicação), seja para sobrevivência simbólica (observância dos rituais).

No complexo cultural iorubano, o vegetal é classificado segundo uma lógica binária, que segundo **Lévi-Strauss (1975)** é uma maneira de compreender a totalidade, permitindo que a partir de sucessivas subdivisões seqüenciais, também binárias, abarcar toda a complexidade do sistema, bem como, as inter-relações entre os sub-sistemas que o compõem. Os sistemas classificatórios, que gerenciam a ordenação do mundo e das religiões afro-brasileira, obedecem a essa ordem binária que dá visibilidade aos contrários, as analogias, as rupturas e as correspondências.

As classificações nativas estão embasadas nos quatro elementos constitutivos que dividem o mundo em quadrantes: ar, água, terra, fogo. No caso dos vegetais, existem folhas do ar, **ewé afééré**; da água, **ewé omí**; da terra, **ewé igbó**, e do fogo, **ewé inon**. O panteão é compreendido pela mesma lógica e os **orixás** são colocados nestes compartimentos (divindades do ar, da terra, da água e do fogo) (**Barros, 1993**).

As folhas, de um modo geral, pertencem a **Ossâim**, mas cada **orixá** tem suas folhas afins ou “folhas que lhe pertencem”. As folhas de um dado **orixá** estão relacionadas à sua essencialidade e aos seus atributos. Desse modo, as folhas de **Exu** e de **Xangô** pertencem ao elemento fogo, pois eles estão correlacionados com esse domínio; as folhas de **Yemanjá**, **Oxum**, **Nanã** estão associadas com a água, pois estas são entidades associadas ao mar, ao rio e ao charco (elementos aquosos), as folhas de **Obá** são do ar, já que ela é a divindade dos ventos; as folhas de **Omulu (obaluaiê)**, **Ogun**, **Oxossi** pertencem ao compartimento terra, pois esses **orixás** são ligados à ela. Outras dicotomias,

levando em conta critérios como masculino/feminino, esquerda/direita; cores, etc. são usados para garantir a identificação e a possibilidade de uso terapêutico correto. Fica evidente, pelo seu papel litúrgico e curativo, a importância (simbólica e prática) do vegetal para a compreensão dos procedimentos curativos. Elaborei listagem das ervas curativas mais usadas no **Terreiro Yemanjá Sábá** que compõe o Apêndice A. As observações permitiram que percebesse que, algumas vezes, quando as queixas estavam relacionadas com um dos quadrantes (ar, fogo, água, terra) o **orixá** designado para ser o agente curador, pertencia a esse departamento, e suas folhas eram as escolhidas para atuar. Ou se a queixa estivesse relacionada com características míticas de algum **orixá**, ele (e suas folhas) seria o encarregado da cura. Entretanto, devo informar que, nas observações realizadas no Terreiro, e nas conversas com os sacerdotes e sacerdotisas, não percebi existir uma metodologia para escolher o **orixá** curador (e conseqüentemente o emprego de suas folhas). Até porque, o **orixá** dono do jogo (entidade dona da cabeça daquele que joga) é quem norteava o processo curativo (informava se ele próprio trataria, ou se encaminharia para uma outra entidade a responsabilidade curativa). Mas, foi possível constatar que doenças de pele, por exemplo, eram tratadas com folhas de **Omulu** (orixá que tinha a pele chagada). Edemas e hipertensão arterial (que está relacionada com desequilíbrios hídricos do sangue circulante) eram tratadas com folhas de **Oxum, Yemanjá e Orixalá**.

1.1.3 DO TRANSE

O estado de “possessão” faz parte do cenário de quase todas as religiões. É, sabidamente, uma das pilastras das religiões afro-brasileiras, juntamente com o sacrifício, a dança e as folhas.

As manifestações orgânicas, que deflagram e acompanham o estado de transe, representam uma constelação de sintomas e sinais²⁷ que envolvem as mais diversas atividades fisiológicas. No sistema respiratório, observa-se uma diminuição do teor de gás carbônico, acompanhada de aumento do oxigênio nos pulmões. Este aumento é decorrente da frequência e da amplitude dos movimentos respiratórios, que ficam rápidos e profundos. Este aumento de oxigênio favorece o aparecimento de mudanças químicas no sangue circulante. E principalmente, gera uma diminuição do aporte de sangue para o cérebro. Acontece, então, uma carência do oxigênio cerebral. A penúria de oxigênio no cérebro interfere muito pouco nas áreas cerebrais filogeneticamente mais antigas, justamente aquelas que respondem pelas ações emocionais e instintivas. Mas, as funções de caráter intelectual, como raciocínio, coerência e memória, cujas regiões cerebrais apareceram recentemente, no percurso da evolução biológica, sofrem o impacto da falta de oxigenação. No transe, o labirinto²⁸, órgão responsável pelo equilíbrio corporal e que justifica os gestos em relação ao próprio corpo e em relação ao espaço/tempo, fica bastante comprometido. A dança

²⁷ Os sintomas representam as sensações (aspectos subjetivos) que apenas “o sujeito” tem conhecimento e os sinais são evidências orgânicas captadas pelo observador especializado ou através de instrumentos específicos. (*Jaspers, 1971*).

²⁸ O labirinto está localizado no ouvido interno, constituído de pequenos canais por onde circula um líquido, que informa corretamente ao cérebro, a posição corporal. (*Stein, 1997*)

frenética, ao som de ritmos exuberantes, acompanhada de intensos movimentos da cabeça, pescoço e revolução dos globos oculares é responsável pela excessiva excitabilidade do labirinto.

Convêm salientar, a relevância no **Xangô**, que a música e a dança têm na manutenção do transe. **Roberto Motta (1982)** escreve em linguagem etnograficamente poética:

(...) “A música apóia o transe e esses nagôs dominam as escalas e os tons, o relato discreto e seguro da melodia, senhores das inesgotáveis promessas de cada movimento”. Motta, (1982:5).

A música poderia ser considerada uma das estimulações, capazes de iniciar o transe no **Xangô**, mas, nas minhas observações, testemunhei no Terreiro do Brejo, trances que aconteciam fora do contexto da festa, sem participação de música ou dança. Cheguei a presenciar **Mãe Betinha**, entrar em estado de transe, com **Nanã**, fenômeno iniciado, quando ela se encontrava dormindo. Outra pessoa que dormia no mesmo quarto, se apercebeu da “possessão”. Entretanto, a música parece ser favorecedora, nas festas, da manutenção do estado de transe.

A motricidade, durante o transe, deixa de ser administrada pelo sujeito. Ele perde a capacidade de administrar os movimentos em relação ao espaço e ao tempo. Conseqüentemente, acontecem contrações e relaxamentos musculares, acompanhados de perda de reflexos. Ora, sabe-se que uma demorada atividade motora exacerbada, leva à exaustão muscular, e que esta, determina modificações da bioquímica normal do sangue, que retro-alimentam o transe.

Entretanto, existem coreografias, como as executadas pelos **Orixás** idosos (**Orixalá, Nanã**, a própria **Yemanjá**), que são gestualmente comedidas.

Fora do contexto religioso, o somatório desses eventos fisiológicos, induz o surgimento de *processos dissociativos da consciência*²⁹. Do mesmo modo que o transe, a *dissociação* se caracteriza pela ausência de movimentos voluntários, aparecimento de automatismos motores, intensa atividade do pensamento, além, do surgimento de uma nova identidade. Entretanto, para afastar alguma possibilidade de relacionar o transe com psicopatologia, é bom lembrar que as manifestações *dissociativas individuais* do *médium* são disciplinadas pelas normas impostas pelo grupo social, ao qual, ele pertence. Fato que não acontece nas psicopatologias. Portanto, no transe, a *dissociação* não é *patológica*, pois está embasada na cultura. Quando pacientes dissociativos apresentam multiplicidade de personalidades, eles o fazem de maneira compulsiva, mas nos *médiuns* esta dissociação está relacionada com o contexto, no qual, ocorre e corresponde a visão de mundo do sujeito e do grupo. **(Hughes, 1970)**. Parece que a *mediunidade* não está vinculada a uma predisposição para doenças dissociativas, pois o grau de incidência desses transtornos não é maior nos *médiuns* **(Kaplan & Sadock, 1999)**.

O estado de transe não pode ser reduzido a uma interpretação que o conceitue, simplesmente, como doença. Do que ouvi de meus informantes, do ponto de vista intelectual, acontece amnésia depois do transe, seguida de *flashes* de lembranças de acontecimentos ocorridos durante a “possessão”.

²⁹ Os processos dissociativos são transtornos das funções integradas de consciência, memória, identidade, percepção da ambiência e motricidade. No transe, embora aconteça perda de identidade pessoal, a consciência do ambiente é preservada **(Kaplan & Sadock, 1998)**.

Do mesmo modo que o transe gera modificações psicofisiológicas, algumas modificações psicofisiológicas podem levar ao transe. Assim, algumas mudanças bioquímicas podem desencadear o transe. Dentre elas, devo citar: jejum prolongado (carências nutricionais básicas, seja protéica ou vitamínica); flagelação corporal (liberadora de toxinas); ou ainda, uso de drogas naturais (ópio³⁰, cannabis³¹, beladona³², mandrágora³³, coca³⁴, mescalina³⁵) e outras.

Do que observei no campo, o transe favorece a intensificação da atenção da realidade vivida, e o faz de forma focalizada. O *médium*, durante a possessão gesticula, dança, assume posturas que remetem ao universo mágico, que está sendo vivido no momento. Mas, observei, também, que o transe facilita a percepção de tudo que faz parte do seu entorno. O transe leva em conta o binômio situação/realidade. Convém lembrar as palavras de **Lapassade (1972)**, quando discute a “situação”, admitindo que se ela é definida como realidade, ela é real nas suas conseqüências. O autor acrescenta que as situações rituais, como as iniciações e ações curativas religiosas, remetem a redefinições de “situações” previamente incorporadas nas pessoas que as estão vivenciando. Argumento este que, me parece, favorece o entendimento da relação entre transe e cura. Afirma, ainda, o autor, que as “situações” não são localizadas ou singulares, mas, fundamentalmente, estão pré-estabelecidas pelas tradições e crenças.

³⁰ Substancia extraída da papoula (*Papaver soniferum*), analgésica, narcótica e hipnótica (*Morgan, 1982*).

³¹ Vegetal que contém substância de efeito entorpecente (*Cannabis sativa*) (*Morgan, 1982*)

³² Erva altamente tóxica (*Mandrágora officinarum*), rica em substâncias alcalóides, usada em rituais mágicos (*Morgan, 1982*).

³³ Erva venenosa (*Atropa belladonna*) (*Morgan, 1982*).

³⁴ Planta (*Erythroxylum coca*) que contém um princípio ativo estimulante (*Encarta, 2004*).

³⁵ Substância alucinógena existente no cacto mexicano peiote (*Lophophora wiliamsii*) (*Encarta 2004*).

A realidade biológica daqueles indivíduos submetidos ao fenômeno do transe, apresenta uma “situação” orgânica determinada pelas alterações bioquímicas e psico-emocionais, e elas, as alterações, são passíveis de interferir beneficemente nos males físicos. A realidade dos consulentes, que em estado de vigília dialogam com as entidades em busca de um auxílio para suas doenças, se caracteriza pela crença. E a eficácia simbólica é revelada, levando a melhoria muitas vezes imediata, como minha observação registrou, algumas vezes. Nas realidades consideradas, as pessoas crêem (ou virão a crer) no fenômeno religioso buscado para minimizar seus males. Esta religiosidade faz parte (ou poderá fazê-lo, se benefícios solicitados forem obtidos) do contexto psicossocial dessas pessoas. A religiosidade ocupa (ou ocupará) um grande espaço no total de suas visões de mundo.

Outro aspecto importante a ser levantado é a relação entre as ervas e o transe, e entre as ervas e a cura. A íntima relação entre plantas rituais e transe, nas religiões afro-brasileiras é destacada por **Bastide (1973)**, que ao descrever o rito de iniciação, salienta o *banho ritual* realizado com um *amassi*³⁶, que contém folhas maceradas (mais de vinte espécies diferentes), algumas delas, portadoras de princípios ativos de propriedades psicoativas.

Quando o **orixá** incorporado (me refiro, às incorporações observadas no Terreiro etnografado) em um filho ou filha-de-santo, e indica uma terapia a ser utilizada, geralmente, esta indicação era a fazer uma oferenda sacrificial ou usar

³⁶ *Amassi* é um líquido contendo macerado de folhas. É usado em diversas cerimônias rituais, e em “banhos” indicados para várias finalidades, inclusive, curativas.

ervas sob as mais diferentes formas: banhos, chás, sacudimentos ou benzeduras, emplastos, etc.

Um dado, que gostaria de acrescentar: o transe, por envolver modificações psicofisiológicas, e por causar variações bioquímicas e metabólicas, parece ser salutar para aqueles que o vivenciam. Acrescente-se, que, o transe permite a metamorfose transitória do homem na divindade. Esta visitação do **orixá** aos corpos dos fiéis, aumenta a auto-estima e a crença em suas próprias potencialidades. O transe joga com a personalidade do indivíduo e, aqui, me amparo em **La Porta**, quando ele diz:

(...) “Do ponto de vista psicológico e, também, do ponto de vista sócio-cultural-religioso, o transe, a comunhão mística é a posse do homem que recebe em seu interior o deus vivo, que impõe o seu poder absoluto ao crente que é dominado inteiramente no período do transe” (...) o transe está ligado ao poder e ao domínio, ou melhor, ao fato de que a cultura é, sobretudo, uma cultura de poder,(...) (...) um processo de técnica de controle da mente, através da instância interna do superego, mas contendo, entretanto, elementos opostos de protesto e de poder de revolta”. La Porta, (1979:118).

Todavia, creio que esta perda momentânea de poder fortalece, enaltece, e revigora. Foi a conclusão que tirei das observações. Mesmo, que o poder individual seja aniquilado, o fato de ter sido escolhido para acolher dentro de si um deus, recupera o que de mais benéfico existe na profundidade dos seres humanos. No Terreiro, observei que, depois da “visitação” da divindade, as pessoas aparentavam mudanças orgânicas e psico-afetivas visivelmente positivas e as explicitavam, verbalmente. Quando antes, queixavam-se de extremado

cansaço motivado pela labuta da preparação da “obrigação”, depois verbalizam que a fadiga desaparecera.

Constatei que ocorria, também, uma mudança para melhor, naquelas pessoas que dialogavam com a divindade, através do transe, durante o toque. A intimidade, mesmo que cerimoniosa, entre **orixá** e consulente, operava resultados no último, que pressentia não ser os mesmos, quando o diálogo acontecia através do jogo de búzios, na qual eu não percebia resultados tão intensos.

Parece que o transe expressava muito mais do que a espetacularização traduzida pelas *performances* específicas de cada **orixá** (gestuais e coreografias pontuados). Ele inscrevia nas entrelinhas da “situação”, a expectativa da possibilidade de minimizar as necessidades individuais, principalmente, aquelas referentes à saúde. E parecia que estas possibilidades eram válidas, tanto para aqueles que consultavam, quanto para os que “recebiam” a entidade.

1.1.4. DA FESTA

A festa é um evento que acontece para celebrar fatos extraordinários, pessoas ou realizar observâncias religiosas. Ela obriga os participantes a fazerem uma interrupção, total ou parcial, das atividades do trabalho rotineiro.

As relações existentes entre festa e religião são evidentes. Originariamente, elas estavam atreladas aos fenômenos naturais, como o aparecimento das estações, as fases lunares, as colheitas. Esta associação às religiões pode se perseguida na história da humanidade. Na antiga Grécia, dentre

varias festas atreladas à religiosidade estão as Eleusínias, de acontecimento bienalmente em Elêusis, na Ática, para louvar os deuses Deméter e Perséfone. Na Babilônia, a destacada festa, chamada o Akitu, onde a maioria dos ritos mais esotéricos acontecia no santuário de Marduk. Esta festividade tinha a duração de onze dias e nela ocorriam rituais de purificação, sacrifícios de animais, e procissões divertidas. Culminava com uma conotação erótica, onde acontecia a união ritual de Marduk com uma cortezã. As festas religiosas romanas, que poucas, com o tempo, tornaram-se inúmeras. Os dias festivos se tornaram mais numerosos que os de trabalho (***Encyclopedia e Dicionário Internacional Jackson, 1936***).

A compreensão do “estar no mundo concreto” é desde os primórdios da humanidade, seguida pela concepção da existência de “outro mundo”. A percepção destas duas instâncias fez nascer o sentimento religioso, pois estabeleceu a aceitação de dois mundos: um sagrado e outro profano. Nesse sentido, ***Durkheim*** busca explicar as relações do religioso com o festivo, nas soluções de continuidade existentes entre os rituais representativos e as festividades coletivas. Acrescenta, que a festividade, mesmo que essencialmente laica, torna as pessoas mais próximas umas das outras, as despertam para uma mobilização de massas e estimulam o aparecimento da efervescência desmesurada (características assemelhadas com o comportamento religioso) ***Durkheim (2000)***.

Do ponto de vista sócio-antropológico, a festa é considerada como a vivência transitória da desordem, do desmanche da ordem social, da desregulamentação momentânea do *status quo* estabelecido na vida cotidiana.

Sua principal funcionalidade seria corroborar, ou refutar, o padrão social controlado e controlador de uma dada sociedade ou grupo. No primeiro caso, a desorganização social possibilitaria dar visibilidade à importância das normas reguladoras da ordem, já que na vigência da festa, a ausência de regras tende a estabelecer o caos social com todas as suas conseqüências **Durkheim (2000)**. No segundo caso, o desregramento, a exacerbação dos limites, típicos da festa, refutaria os padrões do cotidiano, ou pelo menos, exaltaria uma nova forma de estar no mundo, inclusive mais prazerosa **Caillois (1950)**. Algumas considerações são levantadas por **Rita Amaral**, nas quais, admite que as festas não são totalmente desordenadas ou perdulárias, termos tomados aqui, no sentido de desestruturação da ordem. Quando as festas ocorrem em sociedades complexas e diversificadas culturalmente, não são capazes, de atuar no coletivo, no sentido de criar novos juízos de valores (que na verdade são pertinentes a todos os participantes) (**Amaral, 1998**).

A festa, nas religiões afro-brasileiras é o momento apoteótico da “obrigação”. Ela é uma espécie de *auto*, onde os papéis são vividos de maneira criteriosa pelos atores, e o *script* é seguido com o rigor necessário para que haja entendimento da *peça*. As marcas e os detalhes sutis detectados na coreografia executada, a vestimenta, os elementos emblemáticos usados, os **oriki**³⁷ cantados, a vivência e a observância dos transe refletem as narrativas míticas dos **orixás**.

No momento da festa, o grupo expõe sua identidade ao público, confraterniza-se, a despeito da existência de conflitos entre os membros da

³⁷ Cântico que relata feitos de um **orixá** (**Cacciatore, 1977**).

comunidade e seduz aos que assistem, pela exuberância das cores, alegria das toadas, paroxismo dos ritmos que ecoam no salão de toque.

Mas, um observador, perspicaz e contumaz, tornar-se capaz de traduzir os códigos explicitados no desenrolar de uma festa de **orixá**. Ele poderá detectar a variedade de papéis desempenhados e será capaz de compreender formas de respostas oferecidas pela comunidade do terreiro a eventos que marcaram o convívio, durante o período usado para elaboração do momento festivo. Poderá identificar as posições relativas das pessoas, segundo o patamar hierárquico que ocupam na comunidade. Poderá perceber algumas singularidades dos **orixás**. Entenderá o papel de re-significação que a estética usa para transformar o ambiente em cenário, onde o *auto* mítico é vivido e revivido a cada vez. Seguem minhas anotações de campo que traduzem o caráter significante da festa.

Escolhi a festa de **Oxum** ocorrida em 27.07.1997 para basear as interpretações, aqui expostas, por dois motivos: primeiro, a “obrigação” de **Oxum**, dentro do contexto do calendário litúrgico do Terreiro estudado, assumia todos os anos, uma grandiosidade relevante. Segundo, justo nesta “obrigação”, aqui etnografada, observei fatos no âmbito das relações conflituosas entre membros do Terreiro que se refletiram na festa e merecem uma análise particularizada.

Oxum, filha de **Yemanjá** e **Orumilá**, é **orixá** das águas doces, sejam rios, cachoeiras, lagos ou fontes. Tem sob seu domínio a beleza, as jóias, a faceirice, a vaidade, o amor, a eroticidade, a fecundidade, a gestação e a riqueza. Estas atribuições bastariam para torná-la altamente prestigiada pelo “povo-do-santo”. Este **orixá** é amado, tanto por seus filhos, que ela protege, porque é a

mãe, quanto pelos filhos de diferentes **orixás**, que careçam de soluções para problemas amorosos e financeiros (as penúrias afetivas e econômicas para todos são incomensuráveis e suas soluções são motivos de busca do **Xangô**). Na comunidade do **Terreiro Yemanjá Sábá Bassamí** havia um grande número de filhos/as-de-santo, cujo **ori** pertencia a **Oxum**.

Evoco, nas festas de **Oxum**, os cheiros emanados das ofertas, que eram de quantitativo tão grande, que preenchiam o espaço do quarto dos **orixás**. Estes cheiros eram do olor da profusão de flores colocadas nos diversos jarros, o que transformava o cômodo em um belo e exuberante jardim e das comidas postas aos pés dos “assentamentos”. Claro que, nas festas de **Oxum** a tônica desse jardim era de flores amarelas (rosas, crisântemos, gladiolos etc.), sem deixar de haver aquelas, de outras cores, doadas aos outros **orixás**. Não esqueço a beleza desse altar, nas noites da festa pública, todo tomado pelas oferendas e flores, com um chão estrelado pelos pontos luminosos das diversas e salteadas chamas das velas.

Em 1997, as portas do Terreiro se abriram para a obrigação de **Oxum** pela manhã de 25 de julho, ocasião na qual, aos poucos, os filhos e filhas-de-santo chegavam com suas bolsas e sacolas cheias dos objetos pessoais necessários para permanecerem (a maioria deles) até a noite do dia 28, quando aconteceria o **ebó**³⁸. No dia 26, um sábado, pela manhã cedo, chegaram os animais sacrificiais (trazidos pelo fornecedor): uma cabra e quase uma centena

³⁸ Entrega das oferendas (despacho) que pode ser feita na mata, no mar, no rio ou mesmo numa árvore sagrada (**irôko**) plantada no próprio Terreiro.

de bichos de pena (galinhas, pintos, galos). Aproximadamente às dez horas da manhã, começou o sacrifício dos animais.

Convêm aqui, fazer uma digressão, retomando dados, anteriormente coletados: um dos ***babalorixás*** do Terreiro era ***oxogum*** (imolador das vítimas sacrificiais) da casa, indicado para tal, desde muito tempo, pela própria ***Yemanjá Sábá Bassamí***, através de transe. Assim sendo, dividia com ***Mãe Betinha*** a responsabilidade de imolar os animais. Entretanto, esta eleição determinou uma inquietação, ciúme, diria até, avidez pelo cargo, em outro ***babalorixá*** pertencente à comunidade religiosa. ***Mãe Betinha***, líder do Terreiro, que reconheço habilidosa e diplomática, mas, antes de tudo, fundamentalmente zelosa da preservação de seu poder religioso e da integridade numérica do universo que comandava, tentou administrar o conflito gerado, pela escolha de ***Yemanjá***. Encarregou o outro sacerdote para ser o imolador das aves ofertadas a ***Exu***. A partir de agora denominarei o ***oxogum*** do Terreiro de ***babalorixá*** A, e o outro, inconformado por não ter sido escolhido para esta função, ***babalorixá*** B. A comunidade do Terreiro era formada por pessoas dos mais diversos estratos sociais, já que o mesmo estava inserido no seio de uma sociedade urbana, logo, complexa. O sacerdote A era professor universitário, ávido leitor de literatura sobre religião afro-brasileira, e assumia no ambiente do Terreiro, um discurso pedagógico, nem sempre discreto. Sua fala didática não era dirigida, exclusivamente, para os seus próprios filhos e filhas-de-santo. Enquanto o sacerdote B era semi-analfabeto, camelô, falava errado (até mesmo àquelas palavras do jargão religioso relacionadas com a liturgia). Creio que esta diferença básica da vivência social mais ampla dos dois, constituía-se em um agravante na animosidade instaurada. Percebia que, certamente, essas

diversidades modelavam diferentes visões de mundo que se refletiam nas posturas relacionais entre os dois. Enquanto o ***babalorixá*** A, eficientemente obreiro, não parava de trabalhar, pensar ou falar sobre a religião (mitos, ritos e práticas), o ***babalorixá*** B, formava e liderava pequenos grupos, e neles, destilava suas carências e hostilidades. Não perdia oportunidade para criticar o sacerdote A. Obviamente, a mãe-de-santo, líder do Terreiro, ficava ambígua, no limbo (não sei se sabiamente, ou por cômoda omissão). Uma das raras vezes, que assisti um posicionamento assumido por ela, foi justamente, nesta obrigação de ***Oxum***, no dia 26. E mesmo desta vez, não passou de uma repreensão cautelosa. Era perceptível a sua intenção de não ferir suscetibilidades. Após a curiação dos animais e preparação ritual das carnes na cozinha sagrada, no momento de ofertá-las aos ***orixás***, um dos “assentamentos” de ***Oxum***, que já havia sido “arriado³⁹” foi recolocado transitoriamente no altar, pelo sacerdote A (para facilitar a deambulação dos outros sacerdotes/sacerdotisas que estavam entregando as oferendas). Embora, este “assentamento”, ainda não estivesse “coberto” pela comida ofertada (fato que permitiria seu manejo), o sacerdote B (que o havia “arriado” anteriormente), interpretou a atitude como uma desconsideração pessoal. O incidente gerou uma intensa discussão entre os dois. Chega o grande dia, o dia 27. Ele é todo dedicado à decoração do salão de toques, local onde ocorrerá a dança, os cânticos dos ***orikís*** (toadas), os transe, os gestos que explicitarão toda a mitologia dos ***orixás***. A transmissão oral dos saberes religiosos afro-brasileiros ocorre principalmente na festa. Ludicamente, as narrativas míticas são contadas e recontadas em cada festa, através dos gestos e da dramatização do transe. Há um

³⁹ Colocado diretamente no chão para receber as oferendas sacrificiais.

texto coreográfico definido e definitivo. Este texto pontua as características dos **orixás**. A vaidade e a faceirice de **Oxum** são traduzidas pela presença do espelho e do leque durante os transes. A dança que lembra o ondular do mar, bem como, a maneira como firma no solo, um dos pés mais do que o outro, remetem para o defeito físico de **Yemanjá**. O movimento de caçar com arco e flecha durante a dança, identificam **Odé**. Os corpos alquebrados e curvados traduzem os idosos **orixás (Oxalá e Nanã)**. **Omulu** exige cabeça coberta até os olhos, daqueles que dançam, e de todos os que apenas observam, para impedir a visão chagada do seu corpo. E assim, um por um, os **orixás** mostram suas identidades na dramaturgia do **Xiré**⁴⁰. Do mesmo modo, as vestimentas fazem transparecer as características dos deuses, pelas cores das mesmas, pela exuberância dos adornos, pelo uso de armas que indicam condições de guerreiros. As roupas, de acordo com a suntuosidade, brilhos e estilo, também, remetem para a contingência econômica do fiel. No toque do dia 27, observei que quando o **orixá, Xangô Aganju** “desceu” no sacerdote A (seu **orixá** de **ori**)⁴¹, fazendo-o entrar em transe, o sacerdote B, discretamente saiu do salão (em sinal de franco desrespeito), considerando que ele próprio era filho de **Xangô (Xangô Dadá)**. Este é um detalhe que escapa ao *script* pré-estabelecido. Pois, sabe-se que um filho-de-santo não pode sair do salão, quando estão sendo cantadas as toadas do seu **orixá**. E muito menos, quando a entidade estiver “no corpo de alguém”. No toque do dia 27, ainda anotei no meu Diário de Campo, que durante o transe, com **Yemanjá Sábá** no corpo, **Mãe Betinha** “disse” aos seus dois filhos-de-santo que

⁴⁰ Ordenação das toadas que são dançadas durante as cerimônias (*Cacciatore, 1977*)

⁴¹ Cabeça, mente, centro do corpo. Santo de “cabeça” ou “frente”.

havia se desentendido na véspera, o que talvez, a coragem pessoal tivesse lhe faltado, durante a vigília. É como se a responsabilidade de uma reprimenda eficaz houvesse sido delegada para **Yemanjá**. Não questiono aqui a veracidade do transe. **Motta (1995)** levanta que em relação ao transe, o mais importante a ser considerado (muito mais que sua autenticidade) é a manutenção do compromisso com um dado papel a ser exercido, papel esse, que o submetido e os co-atores devem acatar, e no caso aqui referido, “a voz de **Yemanjá**” é depositária de uma autoridade e de uma fidedignidade que extrapolam ao mero desempenho da mãe-de-santo em vigília. Este é outro detalhe que foge ao *script* pré-determinado. São detalhes que ocorrem excepcionalmente, e que apenas o observador participante percebe. Por outro lado, durante toda a festa pública os filhos e filhas-de-santo do sacerdote A, bem como, seus amigos mais próximos, se agrupam, se solidarizam entre si, e demonstram publicamente apoio ao seu pai-de-santo e/ou amigo. Do mesmo modo, percebe-se que algumas outras pessoas estabelecem o mesmo movimento na direção do sacerdote B. São estas exceções que fogem ao roteiro da festa e que determinam as diferenças na unidade linear dos rituais. E são elas, exceções nascidas a partir de eventos relacionais ocorridos no dia-a-dia do terreiro. Segundo **Turner, (1967)** os rituais são comportamentos prescritos para serem usados nos momentos das práticas que expressam a comunhão com as crenças em seres divinos, mas não se esgotam aí, pois refletem a forma de pensar e sentir dos indivíduos, fruto das relações sociais estabelecidas no ambiente, nos quais, eles agem. A descrição da festa de **Oxum** e seus eventos, quando cotejada com o cotidiano da preparação da “obrigação”, espelha com nitidez as harmonias e desarmonias entre os membros da comunidade, denuncia as afinidades pessoais

entre os elementos do grupo, delimita até, fronteiras que definem posições sociais e transcrevem os códigos que legitimam os movimentos solidários entre os participantes dos sub-grupos que compõem o sistema social do Terreiro.

A festa ou **Batucajé** na religião afro-brasileira vista globalmente, para aqueles que se dedicaram quase à exaustão, na preparação da “obrigação”, desde a matança até o toque (esforço que, embora, seja organizado segundo uma divisão de trabalho perceptível), parece significar - pelo menos, foi o que percebi nas minhas observações - uma purificação. Ela é restauradora de forças, segundo verbalizações dos filhos e filhas-de-santo. Mas, também, garante que o lúdico seja intensamente experimentado.

Durkheim ressalta a importância da festa religiosa, quando afirma:

(...)“A religião não seria o que é se não concedesse um lugar às livres combinações do pensamento e da atividade, ao jogo, à arte, a tudo o que diverte o espírito fatigado com o que há de sujeição excessiva no trabalho cotidiano: as próprias causas que a fizeram existir fazem disso uma necessidade”(...). Durkheim, (2000:416)

Estes aspectos, referidos por **Durkheim**, estão presentes nas festas existentes nas religiões afro-brasileiras. Diria, até, que eles traduzem aquilo de mais notório para o público laico que tem oportunidade de presenciá-los. A importância da festa, no **Xangô**, é fundamental, pois nela, os **orixás**, têm a oportunidade de visitar o **Aiê**. Eles “descem” e ocupam o espaço dos corpos de seus filhos, tomam conta de suas consciências, administram seus movimentos, dançam no **xirê** até saciar a vontade. Vêm também, demonstrar a alegria com que receberam os sacrifícios ofertados.

A democratização é visível nas festas – mesmo considerando que é possível identificar as pessoas, segundo diferenças de *status* – revela que a participação independente de idade, opção sexual, etnia, ou classe social. A maior parte da comunidade do Terreiro está unida, coesa, participante, e entusiasmada, rodando no salão, sorriso pregado no rosto, feliz (a não ser que acontecimentos outros, quebrem a linearidade do evento, como os acima referidos).

Brandão (1990) realça o componente lúdico da festa no **Xangô** quando diz, sobre o toque:

(...)“ A coreografia, a música, o vestuário colorido e elaborado, as palmas, o transe formam um conjunto vibrante, onde até o ar possui um cheiro específico – uma mistura de incenso, flores, folhas de canela e suor. É a alegria desta comunidade religiosa que participa irrequieta e ativamente, cantando e dançando e as vezes, explodindo em uníssono nas saudações a cada entidade que “desce” através da possessão: EPARRÊ, OGUNHÊ.” Brandão,(1990:1)

Entretanto, as festas do **Xangô** subtendem outras finalidades. Elas, obviamente, traduzem uma meta religiosa, simplesmente pelo fato de que através delas, as entidades são louvadas e “recebidas” em transe. Mas, viabilizam uma aprendizagem calcada numa pedagogia prazerosa, quando os cânticos, a coreografia, os alimentos pertencentes aos **orixás** são servidos aos presentes, pela própria entidade, remetendo ao conhecimento dos mitos e permitindo uma intimidade com suas narrativas e qualidades. E com certeza, pela beleza que expressada, não deixam de cativar aqueles que assistem, possibilitando a cooptação de novos adeptos.

No que se refere à aprendizagem, **Amaral** coloca:

(...) “É através dos gestos, sutis ou vigorosos, dos ritmos efervescentes ou cadenciados, das cantigas que “falam” das ações e dos atributos dos orixás, que o mito é revivido, que o orixá é vivido, como a soma das cores, brilhos, ritmos, cheiros, movimentos, gostos. A vida dos orixás é o principal tema (e a vinda dos orixás é o principal motivo da festa.” Amaral, (2002:48.

Fazendo uma referência específica a dança, sabe-se que ela é uma linguagem corporal cujos vocábulos são os gestos, e que revela uma maneira do corpo representar-se no espaço. Na festa do **Xangô**, o lugar onde a dança acontece é ambiente tecido pela própria dança.

O espaço onde ocorrem as festas do **Xangô**, o salão de toques, sacralizado a partir do seu centro, onde está plantado o **Axé** da casa, torna-se durante a festa um palco onde é possível fazer uma leitura da cultura religiosa iorubana, através da linguagem corporal dos dançantes. Ele próprio, o espaço, é enriquecido pela força energética que este sistema religioso preconiza, parecendo-me, que a ótica euclidiana de espaço contínuo - geometricamente limitado e sujeitado às leis de perspectivas - torna-se subsumido pelas concepções de plasticidade e descontinuidade, na medida em que testemunhará relatos míticos, através de movimentos e posturas, que ao mesmo tempo, implicam em um mergulho nas experiências pessoais e subjetivas daqueles que dançam. Esse espaço, produto da própria dança, é inventado, secretado pelo

corpo que dança produzindo resultados diversos e sempre renovados, mesmo que o mito se repita, a cada festa.

Quanto ao caráter proselitista das festas afro-brasileiras, **Fonseca** diz que, nestas ocasiões:

(...) “O terreiro pode ser visto publicamente, possibilitando que a comunidade se mostre num balé harmônico de ritmos e cores, sendo então, uma espécie de cartão de visita”. (Fonseca, 1995:29).

Enquanto cartão de visita colorido, alegre, farto em comidas, e permitindo uma aproximação com os deuses, o Terreiro, nas festas públicas é um apelo, um chamamento concreto para a religião afro-brasileira.

Destaco, o papel terapêutico da festa nas religiões afro-brasileiras estudado por **Loyola**, que compreende serem os “**cantos, danças transes, bebidas, comidas, vestimentas**” e “**possessão**” centrados no corpo e capazes de permitir “**inversões simbólicas de papéis**” que oportunizam “**catarses**”, as quais, por certo, beneficiam a forma de estar no mundo, seja emocional ou fisicamente **Loyola, (1984: 180).**

Duvignaud ressalta a capacidade que a festa tem de quebrar regras, fragmentar normas, pulverizar padrões sociais, - que entendo como sendo a atomização daqueles códigos exigidos para a manutenção da ordem na vida cotidiana – quando afirma:

(...) “Quando dizemos que a festa é uma forma de “transgressão” das normas estabelecidas, referimo-nos ao mecanismo que, com efeito, abala estas normas e, muitas vezes, desagrega-as” (...)

Duvignaud, (1983:223)

Essa ruptura com a situação cotidiana, parece ser salutar, se olhada pelo ângulo da tonalidade fenomenológica, quando o “*embodiment*” deve ser levado em conta, como sugere **Csordas (1997)**, ao reconhecer que o corpo é múltiplo (físico, social, simbólico, político), capaz de construir uma via de acesso com o cosmos⁴² passível de inscrever modificações que anulem os processos vigentes, no estado de doença, por exemplo.

Refletindo sobre a acessibilidade ao cosmos, que a festa viabiliza, atendo-me as palavras de **Roberto Motta (1991)** sobre as festas dos terreiros de **Xangô**, quando diz que elas fecham o ciclo iniciado com o sacrifício. Ora, todos os passos executados durante uma “obrigação” transitam entre o sagrado e o profano, ou permitem este trânsito. O autor corrobora seu entendimento da festa, enquanto caminho pelas veredas da transcendência, quando nela, vê além do que aquilo que é visível, inclusive, compreendendo-a como o *fato social* que ela representa, quando diz:

(...) Pela musica, pelo canto, e sobretudo pela dança, somos arrastados na corrente cósmica do ser e da vida e gozamos de uma espécie de imortalidade. O tempo para. Velhice, decadência e morte se anulam. Entramos no fluxo da juventude e da alegria, do triunfo contra o nada e a insignificância. Daí, eu penso, nesse contato direto com o sobrenatural, a grande vantagem do Xangô e de outras religiões dançadas dentro do que veio a se configurar como o mercado nacional brasileiro de bens e serviços religiosos.” Motta, (1994:4)

⁴² As palavras de **Czordas (1996: 5)** explicitam que o corpo tende a antropomorfear o cosmos.

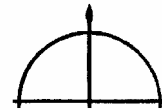
Na festa pública, os membros da comunidade participam - exceto aqueles que estão interditados por algum tabu. Participam, também, aqueles assistentes e/ou simpatizantes que quiserem. E todos, mesmo aqueles que só assistem, se contaminam com a alegria, a vibração, e o entusiasmo do evento.

No complexo religioso afro-brasileiro, e no **Xangô** do Recife, tanto o sacrifício, a folha, o transe, quanto a festa – são como elos que formam uma corrente - participando enquanto elementos constitutivos do todo, inclusive, dos processos da cura religiosa.

Prandi escreve:

(...) “Mesmo que o adepto do candomblé não chegue a alcançar, pela via da religião a plenitude do gozo das fontes de felicidade, elementos do bem (...) o fato de fazer parte de um universo religioso tão rico em símbolos e práticas rituais, que também são estéticas e lúdicas, e tão denso em sacralidade centrada no indivíduo, traz uma satisfação excepcional para quem vive numa sociedade em que a esmagadora maioria da população não tem como encontrar meios de fruição das emoções para além dos limites da vida privada” (...). Prandi, (1991:166)

Portanto, estas religiões afro-brasileiras transmitem aos seus adeptos, através, das instâncias essenciais - sacrifício, folha, transe e dança - momentâneas alegrias e esperanças permanentes.



CAPÍTULO 2 – DA CURA

A doença é o lado sombrio da vida, uma espécie de cidadania mais onerosa. Todas as pessoas vivas têm dupla cidadania, uma no reino da saúde e outra no reino da doença. Embora todos prefiramos usar somente o bom passaporte, mais cedo ou mais tarde cada um de nós será obrigado, pelo menos por um curto período, a identificar-se como cidadão do outro país. (Sontag, 2002:7)

As questões de saúde, doença e cura têm sido objeto de estudo da Antropologia, na área da Antropologia da Saúde (Antropologia Médica). É relevante, o grau de importância desse tema no contexto geral da Antropologia. Três critérios mensuram esta importância: a densidade quantitativa e qualitativa da bibliografia existente (que traduz a produtividade intelectual); a natureza dos objetos eleitos para estudo, e o desenho da sua ocupação nos espaços acadêmicos/institucionais. Os processos e práticas de cura têm sido temas privilegiados da área. E na constelação, desses últimos, o fenômeno da cura religiosa ocupa uma posição relevante.

Antes de abordar, a cura religiosa é necessário tecer considerações mais gerais sobre o binômio doença/cura.

Etimologicamente, a palavra curar traduz este sentido. Vem do latim *cura, ae*, que significa cuidado, administração, tratamento. O significado da doença está imbricado nestas atitudes. Em qualquer tipo de procedimento curativo é definitivamente importante compreender, conceitualmente, a categoria doença administrar os cuidados geradores da saúde.

Dentre as várias formas de compreender a doença, na medicina oficial, pelo menos duas delas vêm se mantendo inabaladas, ao longo dos tempos. A primeira, remete ao entendimento da doença como um fato dinâmico. Esta compreensão da doença data da medicina grega, admitida e legitimava nas práticas hipocráticas. A segunda confere explicações da doença com um caráter ontológico - como as, explicitadas, nas teorias causais bacterianas de Pasteur (**Hegenberg, 1889**).

A visão grega da doença – como sendo um fenômeno dinâmico - a definia como uma exteriorização particularizada de uma condição totalizante. A doença, nesta visão, ocupava o organismo como um todo. Era entendida como o resultado do desequilíbrio entre o *doente* e seus *componentes corporais*, ou entre *ele* e o *que está fora dele*. Esta compreensão já via a doença como resultado do comprometimento do corpo de um modo total, e não, residindo, apenas, em um local específico do organismo. Mais que isso, esta visão salientava a importância do meio exterior (ambiente natural e social) na gênese da doença (**Hegenberg, 1889**).

Para os gregos, o que deveria estar em equilíbrio dentro do organismo (e, cuja desarmonia determinaria o aparecimento da doença) seria a fluidez dos quatro humores: sangue, bílis amarela, bílis preta e fleuma. Uma fluidez sujeita as

modificações que podia ter oscilações. As variações estariam pareadas, segundo as oposições: quente, frio, úmido, seco. Para eles, na verdade, a doença não seria apenas um desequilíbrio entre estes humores, mas, principalmente, a demanda de esforço energético realizado pelo organismo para geração de um novo equilíbrio. Na concepção hipocrática, os “cuidados” para sanar a doença deveriam levar em conta os processos restabelecedores do equilíbrio perdido, e também, permitiam e até mesmo incrementavam as reações curativas espontâneas elaboradas pelas próprias forças naturais do organismo (**Canguilhem, 1978**).

Entender a doença ontologicamente⁴³ é representá-la a partir de um “ser causador do mal”. A identificação desse “ser causador” estabeleceria o roteiro dos cuidados (ou tratamento preconizado). Não importa qual seria este “ser”: um micróbio, uma toxina, um miasma, uma influência, um ente sobrenatural, um interdito infringido, ou um feitiço. O conhecimento do caráter da causa, viabilizava a possibilidade de escolher o combate eficaz e a conseqüente destruição da doença⁴⁴.

As duas teorias, a dinâmica e a ontológica, têm um denominador comum - perceber a condição do “estar doente” como uma experiência controvertida. Em ambas, não importa se a experiência é um combate do organismo contra um ser estranho (um agente patógeno, uma carência, uma entidade sobrenatural ou uma ação maléfica emitida por outrem), ou uma guerra mobilizada pelas forças internas do organismo para re-equilibrar o que está desarmonizado). Importa a meta. Importa a cura. As duas concepções garantem o

⁴³ **Como fizeram Pasteur, Claude Bernard, e os primeiros fisiopatologistas.**

⁴⁴ **Aqui, não estou levando em conta as modalidades contrapostas e geradoras de conflitos entre processos curativos diferenciados: oficial ou popular.**

otimismo da cura. Os agentes terapêuticos pertencentes à medicina oficial ou não, consciente ou inconscientemente, oscilam entre essas duas representações da doença (**Canguilhem, 1978**).

Sejam quais forem às representações da doença que os agentes terapêuticos ou os enfermos elaborem, o conhecimento e a concepção da causa da patogenia permitem estabelecer os passos da ação curativa.

2. 1. Cura Médica

Segundo os conceitos contidos nos dicionários, “medicina” é a ciência e a arte de diagnosticar, tratar, curar, e prevenir doenças. Mas, o conceito da medicina não se esgota na “arte de curar”. Ele extrapola a esfera das ciências da saúde, quando se propõe a entender e atender as necessidades essenciais do ser humano, e ingerir nas inter-relações pessoais do enfermo influenciando, inclusive, na sociedade. Estes objetivos não são atributos exclusivos da medicina. Outras ciências, também, os possuem.

O curar médico, como arte, está relacionado com o atendimento e o zelo despendidos ao doente no leito. O vocábulo, latino “*clinicus*”, bem como, “*klinikos*” do grego significam “o que se refere ao leito”. Dele, nasce o emprego da palavra e da conduta *clínica* (**Nascentes, 1966**). Mas, debelar os males da saúde (o curar médico) também é investigativo: científico. E as investigações são realizadas longe do doente (acamado ou não). Elas ocorrem nos laboratórios de pesquisa ou, mesmo, na leitura e interpretação dos resultados laboratoriais. Neste âmbito, o

modelo científico de fazer medicina, caminha ao lado da arte de curar (*Hegenberg, 1998*).

2.2 Considerações em torno da Doença.

Etimologicamente, o termo “doença” vem do vocábulo latino “*dolentia*”, ae “, que por sua vez está relacionado com “*dolere*”, cujo significado é “doer” (*Nascentes, 1966*). Para a medicina, o conceito de doença (e em contraposição, o de saúde) está atrelado à prática médica, na medida que ela é exercida naquele que está “passando mal”.

Vários parâmetros entram na conceituação da doença: indesejabilidade⁴⁵, tratabilidade⁴⁶, sensação dolorosa e incapacitação⁴⁷, adaptabilidade⁴⁸ e homeostase⁴⁹. Mas, nenhum deles cerca completamente o conceito de doença (*Hegenberg, 1998*).

⁴⁵ Não significa que, somente, as patologias levam ao mal-estar indesejável. Condições outras, da esfera orgânica, remetem a esta sensação, sem contudo, caracterizar um estado de doença. Assim, a indesejabilidade não é um indicador que especifique o estado de doença.

⁴⁶ Existem doenças que a medicina não trata (por não possuir, ainda, terapias para elas). E por outro lado, existem doenças intratáveis, porque, a terapia, mesmo eficaz é incompatível (pelos danos globais que causam). Portanto, a tratabilidade, também, não abarca o conceito de doença.

⁴⁷ O limiar para dor em uma dada pessoa pode ser maior que em outra, logo, a primeira pode estar doente do mesmo mal da segunda e não sentir dor. Além do que, algumas doenças, são em si mesmas, indolores. O mesmo raciocínio pode ser aplicado para a incapacitação: a gravidez normal, embora limitante para a gestante, não aparece nas listagens nosológicas. Não é doença.

⁴⁸ Os ambientes inóspitos não determinam, obrigatoriamente, aparecimento de doença em todos os indivíduos. O mesmo argumento de que existem limiares diferenciados nas pessoas, para suportar a dor, existe, também, para a capacidade de reagir aos ambientes. Eles justificam as reações diferentes. E, ainda, é bom lembrar que algumas adaptações geram competências e habilidades que, inclusive, elevam a condição de saúde (*Hegenberg, 1998*).

⁴⁹ Até o conceito de auto-regulação, criado por Walter Bradford Cannon (1871-1945), sozinho, não atende a noção conceitual de doença. Embora, este conceito recubra a maioria dos fenômenos fisiológicos, outros existem que não são submetidos a ela. Alguns destes últimos, até são responsáveis pelas necessárias fraturas de estados de equilíbrio. Mesmo admitindo que a maioria das doenças apareça quando os processos homeostáticos (equilibradores) tornam-se incapazes de funcionar, eles não esgotam a relação entre saúde/doença.

Entretanto, a noção de doença é o fulcro, sem o qual, a ação médica imobiliza-se. Para legitimar a prática médica é imprescindível existir um conceito de doença, porque ele delimitará a representação da condição oposta: saúde. Sem estes dois pólos torna-se impossível estabelecer uma meta atingível.

Os dicionários médicos, geralmente, emolduram o conceito de doença pela noção de normalidade. Se a doença é uma modificação do estado normal, o retorno completo ou parcial às condições de normalidade, é determinado pela cura. Entretanto, é bom lembrar, que a noção de normalidade está limitada pela frequência das distribuições numa curva de Gauss⁵⁰, situando-a no intervalo que contem o ápice do sino, isto é, a maior frequência. Ora, na vigência das epidemias, o “normal”, no gráfico, se situa na condição do que é mais freqüente. Nesse caso, a doença seria normal. Daí, a necessidade de flexibilizar os conceitos e as definições que seqüestram e reduzam a amplitude real que a doença recobre.

Se a doença é uma modificação do organismo e determina aflição, o retorno completo ou parcial às condições de bem-estar reaparece através da cura. A volta da saúde plena, ou o alívio do incômodo, é fruto de cuidadosas medidas etiológicas e terapêuticas administradas pelo agente curador.

Mas, o que significa a doença para o ser humano? São muitas as concepções, porque elas dependem das formas de pensar – dos estilos de pensamento. Por sua vez, os estilos de pensar dependem, entre outras coisas, do momento histórico e da fotografia cultural das sociedades. Do contexto social.

O conhecimento científico atual é devedor daqueles antigos. O avanço do pensamento científico deve as modificações dos saberes mais antigos.

⁵⁰ Esta curva em forma de sino, usada estatisticamente, representa uma distribuição normal como àquela de probabilidade mais freqüente.

Popper (2000). Logo, a medicina científica atual, e as medicinas alternativas, têm uma origem comum. Ambas percorreram, ao longo da história da humanidade, caminhos diferentes com acelerações distintas, porém, os conhecimentos da medicina atual, não podem negar a importância dos saberes e práticas das medicinas antigas.

Revisitando historicamente a medicina e seus atos, encontramos no Código de Hamurabi (1948-1905 a.C.) considerações regulamentadoras sobre seu exercício, inclusive, com sanções bem definidas para os profissionais⁵¹. As associações médicas (Conselhos Federal e Regionais), existentes hoje, embora não tenham punições tão drásticas quanto aquelas, estabelecem normas éticas e regras relacionadas com a qualidade profissional exercitada.

O Egito antigo, no reinado de Zoser (2980 a. C), tem em Imhotep um grande representante. Arquiteto da grande pirâmide e médico, possivelmente, devido à capacidade e habilidade, passou a ser, posteriormente, adorado como “deus da medicina”. Aparecia em sonhos aos pacientes que dormiam no templo, e ensinava, adequadamente, tratamento para suas doenças (**Porter, 2002**). E hoje, os sonhos são caminhos terapêuticos, quando analisados nos procedimentos psicoterápicos. As plantas, os minerais e produtos animais já eram usados como elementos curadores. Na Índia do período Brâmane (800 a.C. – 1000 a.C.), existem escritos que apresentam repertórios de plantas curativas e descrições de instrumentos cirúrgicos. Nestes textos são citados, vários atos curativos, detalhando como realiza-los: aspiração, emprego de sanguessugas, excisão de tumores, suturas. Houve na época, um grande avanço das cirurgias plásticas de

⁵¹ Uma das punições era a amputação da mão realizada como castigo para os cirurgiões incompetentes.

nariz, motivado, possivelmente, para contemplar os adúlteros punidos com amputações dos mesmos (**Porter, 2002**). Caraka, Vagbata e Su'sruta são os grandes expoentes da medicina antiga da Índia. Os três escreveram, individualmente, livros médicos que abarcavam procedimentos terapêuticos, cirurgia, e obstétricos (**Porter, 2002**). A medicina árabe influenciou e sofreu influências da medicina ocidental. O livro de Razis (864 a.C. - 925 d.C.), conhecido como Compêndio, usado para formar os estudantes de medicina, trás regras que ensinam a prescrever (**Encyclopedía Jackson, 1936**). O hoje valorizado uso dos remédios químicos começou com Paracelso (1493-1541) que se tornou íntimo da química, e aprendeu a valorizá-la (**Porter, 2002**). Com o surgimento das escolas de medicina européias, de quem as universidades modernas são herdeiras e sucessoras,⁵² substituiu-se, progressivamente, o ensino individualizado de medicina. Estas escolas, principalmente, as de Bolonha e Paris, desenvolveram uniformidade na forma de ensinar medicina. Atitude que permitiu criar uma padronização universal dos conhecimentos e da forma como transmiti-los.

Durante o Renascimento, importantes obras médicas foram escritas, e, outras tantas, traduzidas de textos gregos e islâmicos. Dentre as obras escritas, vale citar a *História das Plantas* de Leonard Fuchs (1501-1566), e *A Estrutura do Corpo Humano* de André Vesálio (1514- 1564). Muitos avanços técnico-científicos, sem, os quais, a medicina atual não seria o que é, aconteceram neste período: a descoberta da circulação sanguínea com a comprovação dos sistemas arterial (onde corre o sangue bom, rico em oxigênio) e venoso (venoso por onde transita o

⁵² Bolonha, 1080, Salerno, séc. XI ; Pádua, criada em 1222 (fruto de dissidência da anterior); Paris, 1170 originada da escola da Catedral Notre Dame; Oxford, 1096; Cambridge - **estas** duas criaram em 1492, leitorados de medicina - com o concurso de Thomas Linacre (1460-1524), depois de ter realizou estudos nas escolas italianas (**Porter, 2002**).

sangue rico em gás carbônico) por William Harvey (1578-1657), e aprimorada por Marcello Malpighi (1628-1694); a invenção do microscópio por Robert Hooke (1635-1703) e aperfeiçoado por Antoni von Leeuwenhoek (1632-1712; as bases iniciais de uma teoria dos germens criada por Girolano Fracastoro (1478-1553), que já admita o caráter venéreo da sífilis (**Porter, 2000**). Um passo importante para a cientificidade da medicina foi o entendimento de que a doença seria uma ocorrência situada nos órgãos anatômicos. Este paradigma foi elaborado por Giovanni Battista Morgagni (1682-1771). Correlacionando os sinais e sintomas dos enfermos vivos com estudos realizados nos cadáveres dos mesmos, permitiu que a teoria tomasse consistência. René-Theophile-Hyacinthe Laennec (1781-1826) percebeu que esta relação poderia ser detectada, também, no paciente vivo, porque os órgãos doentes poderiam ser estudados através da auscultação, via estetoscópio. A escuta, então, foi acrescida da percussão, método criado por Leopold Auenbrugger (1722-1809)⁵³. Até hoje, estes dois métodos são fundamentais para examinar os doentes (**McBryde, 1957**).

Três nomes merecem ser considerados na medicina científica: Louis Pasteur (1822-1895), embora químico; Edward Jenner (1749-1823), e Robert Koch (1843-1910). O primeiro, contribuiu para o reconhecimento do papel dos microorganismos no aparecimento de doenças epidêmicas⁵⁴ e o caráter infeccioso das mesmas, bem como, as maneiras de evitá-las. Seu trabalho culminou na elaboração da vacina⁵⁵. Edward Jenner desenvolveu uma teoria da imunidade,

⁵³ Filho de dono de uma pousada para viajantes que aprendeu a verificar o nível dos conteúdos dos tonéis pelo som que emitiam quando percutidos (**Porter, 2002**).

⁵⁴ A doença do bicho-da-seda que prejudicava a indústria francesa e o antraz uma infecção da pele.

⁵⁵ Inoculação do líquido de vesículas infectadas do ubre das vacas com conseqüente imunização à varíola. Hoje, as vacinas são produzidas, através de microorganismos mortos ou atenuados de suas

observando que as pessoas que trabalhavam com vacas, quando infectavam-se com a varíola dos seus animais, apresentavam a doença de forma atenuada. Robert Koch confirmou a teoria da etiologia de várias doenças. Identificou microorganismos específicos como causa, e mais, isolou estes micróbios. Identificou os agentes etiológicos do antraz, da cólera, da tuberculose, da febre tifóide, da lepra, da malária, e destruiu, definitivamente, as teorias que identificavam os miasmas, os eflúvios venenosos etc. como causadores das doenças (**Porter, 2000**).

O progresso tecnológico tem sido enorme nas últimas décadas: (Wilhelm Röntgen (1845-1923) descobre o RX; Pierre (1859-1906) e Marie Curie (1876-1934) descobrem o rádio (elemento químico) e a importância diagnóstica de seus raios; Willem Einthoven (1860-1927) desenvolveu o eletrocardiógrafo). A bioengenharia tem enriquecido as técnicas diagnósticas, curativas e preventivas.

Entretanto, o avanço nas técnicas e métodos diagnósticos e terapêuticos não são suficientes para impedir que os doentes (mesmo aqueles que vivem em metrópoles e têm acesso aos mais sofisticados cuidados), busquem, em primeiro lugar, ou abandonem tratamentos iniciados na medicina científica, por curas alternativas. Dentre, as mais diversas, a cura religiosa ocupa um lugar destacado.

A noção de doença para qualquer agente curador, está amparada na sua natureza (essencialidade). E embasado na essencialidade da doença, quem cura, organiza as manifestações das mesmas (sinais e sintomas), as causas

virulências, que quando introduzidas nos seres humanos ou outros animais, provocam o aparecimento de imunidade, específica a eles (**Veronesi, 1976**).

(lesões, distúrbios de função, agentes tóxicos, microorganismos, vírus, maus espíritos, castigos divinos etc.) e determina as opções terapêuticas (cirurgia, remédios medicamentosos, exorcismos, oferendas) (**Hegenberg, 1998**). Esta conduta do agente curador, tanto acontece nas ações regidas pelos paradigmas científicos (medicina científica), quanto nos tratamentos realizados sob a tutela do pensamento mágico. No **Terreiro Yemanjá Sábá Bassamí**, percebi que o primeiríssimo passo na trajetória em busca da cura era estabelecer o diagnóstico. Definir com precisão se a doença tinha caráter orgânico ou imaterial. A partir desse conhecimento, um afinamento etiológico filtrava o tipo de doença imaterial (espiritual), pois ela seria tratável na casa. A partir daí, surgiam as prescrições.

2.3. A Cura como objeto de estudo da Antropologia

Vários temas ocupam a Antropologia da Saúde. Cito os mais recorrentes nas últimas décadas: alimentação, representações sociais da saúde e da doença, sexualidade e reprodução, ressurgimento de doenças controladas e admitidas como debeladas, aparecimento de novas doenças, entre outro. O estudo de processos e práticas de cura tem sido privilegiado. Esses estudos refletem uma preocupação em lançar sobre o binômio doença/saúde, um olhar que permita verificar ângulos invisíveis que as abordagens de caráter, exclusivamente, biologisantes não são capazes de demonstrar.

As inquietações acima, podem ser abordadas, através de diferentes vetores paradigmáticos. O repertório dos modelos teóricos usados é grande, mas dentre vários, o construcionismo usado por **Herzlich (1984)** é importante, na

medida, que, preocupa-se em “desnaturalizar” o fenômeno doença, através da valorização da linguagem. A visão construcionista deu respaldo às mobilizações representativas de alguns segmentos sociais, contra o poder médico. Poder que aparece em um discurso distanciado do enfermo e uma tendência exacerbada de buscar razões mórbidas. Entretanto, cabe colocar aqui, o risco marcadamente relativista, que este paradigma apresenta, pelo menos quando critica o discurso médico. A objetividade do discurso médico, não pode ser relegada a um segundo plano. Ela é fundamental para a eficácia da prática. É importante considerar que este referencial teórico-metodológico tem favorecido a recuperação de saberes terapêuticos populares (**Minayo, 1994**).

Outra vertente teórica usada para balizar as pesquisas sobre doença e saúde é a visão teórica de caráter marxista. Nela, percebe-se a busca de correlações entre objetividade e subjetividade, indivíduo e sociedade, idéias e concretude, realidade e concepções. Os principais indicadores para esta análise são: o fator econômico (pela importância na categorização de classe em si, e pela indicação do grau de conscientização dos atores a ela pertencentes); a organização política (pelo fato de remeter a superestrutura que engloba valores, dogmas, crenças, e doutrinas que tecem o *background* jurídico/político/ideológico da estrutura social); as maneiras de viver, os interesses e os traços culturais também são usados como parâmetros indicadores. O materialismo dialético aplicado à Antropologia da Saúde, considera que tanto a doença, quanto a saúde são categorias fundadas nos aspectos materiais da sociedade e que podem ser desenhados nos âmbitos individuais e coletivos (**Minayo, 1994a**).

No leque dos estudos sobre processos e práticas curativas, a cura religiosa e os atos em a cerca, ocupam uma posição de destaque na Antropologia da Saúde. Na verdade, privilegiadamente, a cura religiosa é objeto de estudo, tanto da Antropologia da Saúde, como da Antropologia da Religião.

A Antropologia da Religião tomou corpo, desde que a Antropologia criou alicerces como disciplina acadêmica. Na estante das etnografias clássicas, várias são aquelas que se dedicam à temática religiosa. Nestas etnografias existem abordagens que, direta ou indiretamente, se debruçam sobre os serviços terapêuticos oferecidos pela religião. Não há gratuidade nesta evidência. Ela é fruto do real benefício da cura religiosa, percebido pelos antropólogos, em contraponto com outros tipos de processos curativos. Esta eficácia se torna amplificada, por que na cura religiosa são levados em conta, não somente o doente, mas também, o cenário sociocultural e as inter-relações mantidas por ele com o “outro”, e com o mundo transcendental.

Sobre esta tônica, diz **Rabelo**:

(...) ”a passagem da doença à saúde pode vir a corresponder a uma reorientação mais completa do comportamento do doente, na medida em que transforma a perspectiva pela qual este percebe seu mundo e relaciona-se com os outros”. Rabelo, (1988:47).

Ao contrário do reducionismo encontrado nas explicações oferecidas pela *práxis* da medicina acadêmica, a cura religiosa transmite uma compreensão da doença para o doente, capaz de reorganizá-lo como ator social, possibilitando sua inserção em uma nova rede de relacionamentos, com inclusive, interferência em sua visão de mundo (logo, atua no seu “ser” e “estar”).

Outro fator determinante do interesse da Antropologia da Saúde e da Religião no fenômeno da cura religiosa deve-se ao fato da religião encarnar crenças, valores e práticas que espelham o sociocultural. Compreender o exercício da religião, suas práticas e papéis é caminho para o entendimento da cultura de uma dada sociedade.

Numa tentativa de circunscrever conceitualmente a cura religiosa, encontramos em **Maynard Araújo** a definição, que se segue:

“As doenças provindas da quebra de um tabu ou desobediência de uma determinação divina ou ainda a sanção punitiva de um ser superior terão sua cura através de uma terapêutica ritual, é, portanto medicina religiosa” Araújo, 1997 (37:38).

O autor faz uma diferenciação entre a cura religiosa e a cura mágica, quando define esta última, como sendo sanar a doença sobrenatural e os atos curativos vão das benzeduras até as simpatias.

Percebo esta conceitual como algo equivocada, pois, pode-se reconhecer várias doenças e várias práticas de cura pertencentes as duas categorias referidas pelo autor. Entretanto, o importante é reconhecer a importância da cura religiosa, posto que ela sempre repercutirá de forma holística no curado ou nas pessoas que a testemunharam.

Quando **Minayo (1998)** estuda a cura no catolicismo popular expressa que a mesma determina o retorno da saúde física, mental, emocional, e que, além disso, a recuperação não se inscreve apenas no fato de erradicar o mal, mas assume proporções amplificadas. Quando se refere aos curados, ela diz que eles:

“...recuperam a saúde física e mental, (...) e acrescenta que a cura ...também serve para denominar a recuperação da segurança, do bem estar, da honra, do prestígio, de tudo aquilo que seja

reordenado do caótico, do imprevisível, do negativo em termos religioso-ideológicos ou pessoais, em relação a si mesmo, aos outros e ao mundo.” Minayo, (1998:66).

A religiosidade e “todas” suas práticas podem ser pensadas como instrumental para reorganização do que está desordenado. As práticas religiosas são capazes metamorfosear os destinos individuais ou permitir o acatamento de fatos inaceitáveis, como o sofrimento moral e físico. Daí a busca demandada dos fazeres religiosos nas situações extremadas.

Vale salientar que a cura religiosa, enquanto saneadora do caos e reordenadora das ordens social e sobrenatural que recobrem os curados, também favorece os cuidados com a atenção básica de modo menos oneroso. Os pacientes pertencentes às camadas pobres da sociedade têm mais acesso a ela, do que a medicina oficial.

As estratégias teórico-metodológicas empregadas para os estudos realizados sobre cura religiosa, em maior ou menor grau, estão relacionadas com os temas específicos de estudo. Quando as representações individuais e coletivas da doença e cura religiosa ocupam o eixo principal da pesquisa, ou quando o foco é o ritual, a perseguição dos aspectos simbólicos se faz necessária (**Canesqui, 1998**). A preocupação com representações da doença e da cura atende ao objetivo de re-valorizar o sujeito. Um estudo verticalizado, por exemplo, do ritual, tende buscar pelo menos um aspecto: compreender seu papel catalisador de mudanças. O ritual leva, através, da manipulação simbólica realizada em um tempo e espaço particulares, a exacerbação da emoção, favorecendo a transformação do fiel nos seguintes níveis: percepção de si

mesmo, noção da ocorrência motivadora de sua experiência atual, formato das suas relações sociais e das suas relações com o cosmos (**Rabelo, 1988**). Qualquer modalidade de cura está perpassada por crenças, valores, padrões de significações que pertencem aos grupos considerados em um dado estudo (até na cura médica, só que nela, o alvo da crença é outro, diferente daquele da cura religiosa) (**Minayo, 1994**). Sendo assim, aquelas curas que se realizam num contexto religioso, através de práticas religiosas, recorrendo a rituais sagrados buscam inculcar (novas crenças) ou fazer renascer antigas crenças dos doentes. O rito é o sofisticado instrumental, do qual se vale a cura religiosa. Nos rituais, as condições de transitoriedade vivenciadas pelos sujeitos são importantes para a ação curativa do rito. (**Turner, 1994**), admite a importância da condição liminar dos estados de transição e considera que esta condição é um fator capaz de estimular re-significações. E, as re-significações fazem parte do processo curativo religioso, na medida em que permitem que o enfermo acate a possibilidade de que intervenções divinas sejam capazes de interferir, modificando o estado de doença para o estado de cura. Por outro lado, (**Douglas, 1966**), afirma que certas idéias não podem ser expressas sem o acompanhamento da forma. Os conceitos são gerados pelos objetos, ações, qualificações, e pela possibilidade do estabelecimento de relações entre estes elementos. O ritual, que se faz operacionalizar através de coisas, atos, qualidades e principalmente, inter-relações, obedece ao seu destino transformativo das pessoas, através, da reformulação dos seus padrões conceituais. A ótica simbólica é centrada no ator e percebe o cultural como uma emergência da ação. O centro de gravidade desse paradigma é o agente social,

justamente porque, enquanto participante dos ritos torna-se o núcleo de todo processo simbólico processado. Ao dar à cultura, o caráter de emergência, a partir das ações, a antropologia simbólica, não se limita a estudar sistemas fixos e abstratos de símbolos, nem ritos ou mitos descontextualizados do seu universo. A visão simbólica tem lançado alternativas para a compreensão da eficácia do rito de cura. Por outro lado, as questões da saúde não estão desvinculadas das inquietações religiosas **Mary Douglas (1966)**. Para ela, a tradição judaico-cristã conjuga com as religiões primitivas, a noção de que as impurezas, a poluição, a ambigüidade das transições existentes nas condições de margem, metabolizadas por nossa visão de mundo são determinantes para o aparecimento de doenças. Os processos rituais que purificam, destruam a poluição e acabem com a marginalidade são capazes de curar. Na base dessas preocupações investigativas estão as buscas pela contextualização sociocultural dos atores pesquisados. O catolicismo popular admite que a falta, a carência, a dor são condições associadas à vida na terra e que a plenitude, o bem-estar, a paz cabem na vida celestial, depois da morte (**Araújo, 2002**). Estes valores, que admitem o sofrimento, a dor, a privação como degraus para atingir-se o paraíso, diferem daqueles dos adeptos do **Xangô**. Das minhas observações, percebi que um fiel do **Xangô**, admite que “sua cabeça não é sua”. Ela pertence ao seu **Orixá**. Seu corpo está todo disponibilizado para seu **Orixá** (embora a entidade só o ocupe periodicamente). Admite, também, que o **Orixá** é saúde, é equilíbrio, é perfeição. Então, seu corpo não pode estar submetido ao adoecimento. Para corroborar minha inferência, reporto-me a dois achados etnográficos: as oferendas realizadas para os **Orixás**, diziam-me os informantes, tem que ser

saudáveis e Íntegras (animais, frutas, flores etc), pois eles são sadios, harmoniosos e ficam insatisfeitos com o que não é o melhor; não é aconselhável usar roupas muito envelhecidas ou rasgadas: o **Orixá**, dono da cabeça e do corpo da pessoa merece “que este corpo esteja zelado, cuidado, bem vestido”. Assim, nesta vida e não no **orún**, o corpo, a saúde, a aparência do devoto devem ser zeladas.

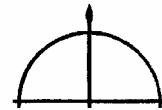
Claude Lévi-Strauss (1975,1976) concebeu uma filosofia da ciência e aplicou-a a Antropologia, que sumário aqui: a verdade não habita os objetos, ou os pensamentos de modo separado. A verdade está nos cenários, nos quais, coincidem as coisas, os seres e as propriedades dos pensamentos. O autor percebe que os mitos e os ritos são os sítios, onde, esta integração acontece. Os mitos e os ritos, bem como a ciência, comunicam aspectos diferenciados da realidade com linguagens diferentes. Os sons da linguagem mítica são os signos e os símbolos. É uma linguagem de morfologia plástica e apresenta-se carregada de elementos culturais. É uma fala concreta, intimamente aproximada da natureza. Na obra *O Pensamento Selvagem*, o autor deixa claro que a reflexão mítica se correlaciona com percepções e conceitos, e esta correlação é tão forte, que seria impossível desvinculá-los. Assumindo características de referencial amplificado, se inter-referem e podem ser referência para outros elementos. A abordagem estruturalista se apresta para a obtenção da compreensão da cura religiosa, principalmente, porque ela valoriza o símbolo como um elemento ordenador da experiência e capaz de modular o jogo entre os eventos vivenciados no presente, com aqueles do passado, e mais, ele re-encaminha a experiência individual para um compartilhamento com os demais atores sociais. Isto dado, pela própria

compreensão que **Lévi-Strauss** tem sobre os aspectos basilares do sistema simbólico, colocados com amplitude na citação:

“O sistema mítico e as representações que proporciona servem, portanto, para estabelecer relações de homologia entre as condições naturais e as condições sociais, ou, mais exatamente, para definir uma lei de equivalência entre contrastes significativos, que se situam em vários planos: geográfico, meteorológico, zoológico, botânico, técnico, econômico, social, ritual, religioso e filosófico”. Lévy-Strauss, (1976:117).

A abordagem estruturalista contribui, indiscutivelmente, para a compreensão das curas religiosas promovidas pelas diferentes religiões, pois em todas elas percebemos que o processo curativo acontece em condições rituais. Entretanto, há que se ter o cuidado para não ficar prisioneiro do próprio método, que como **Lévi-Strauss** reconhece é fundamentalmente semiótico, e a meta essencial da Antropologia é estudar o comportamento social dos indivíduos e sua repercussão no conjunto da sociedade.

Entretanto, teoricamente, o estudo da temática doença/cura, vistos pelo do ângulo religioso, é enriquecido quando uma matriz formada por teorias múltiplas (desde que não opostas entre si) norteia as investigações. Foi o que perseguimos na presente pesquisa.



CAPÍTULO 3 - O Terreiro *Yemanjá Sabá Bassamí*

Há tão pouca gente que ame as paisagens que não mais existem!...

(Pessoa, 1966:111)

3.1 Considerações Gerais.

Este não pretende ser um discurso irrevogavelmente ordenado. A não linearidade do texto se deve, principalmente, ao papel da subjetividade na elaboração, pois, ao tentar cercar as representações do “outro” aqui estudado, do fato religioso, das relações sociais no seio do terreno observado, percebo-me de certa forma relacionada ao sujeito estudado. Entretanto, uma tranquilidade me visita, quando **Malinowski (1984)**, deixa claro, não só, a importância, da observação participante de longa duração (sem ela seria impraticável entender o funcionamento de uma gama de eventos, todos inter-relacionados e importantes para a compreensão do todo sociocultural), mais também, a necessidade da aproximação entre observador e observado. Pretende-se, que ocorra um distanciamento entre o observador e o objeto observado, entretanto, a participação implica em uma intimidade entre os dois - o que certamente estabelece laços identitários. No caso da atual pesquisa, a identificação já existia *a priori*, considerando o comprometimento da pesquisadora com as crenças e a estética da religião afro-brasileira. Portanto, o cuidado foi redobrado no sentido de abarcar o conhecimento com isenção capaz de conferir cientificidade aos

resultados. Não nego a dificuldade e o esforço exigidos para este exercício. A atitude defensiva traduziu-se por tentativas reiteradas de desnuclear o observador do objeto observado, permitindo a construção de uma descrição, se não despida de emoção, pelo menos, perseguidora de objetividade - com a finalidade de apreender a verdade. Mas, enquanto observadora, sou também portadora de parte das visões de mundo dos observados. Assim, ponho-me hesitantemente, no estudo, tentando emoldurar minha própria experiência, meu próprio modo de “ser”, “ver” e “representar” o universo estudado.

Por outro lado, existiam vários níveis de correlações dentro da realidade observada, o que implicou numa observação multidimensional. Os diversos níveis de correlações, eles próprios (sujeitos às ingerências modificadoras motivadas pelos acontecimentos), se não inesperados, pelo menos inusuais, como por exemplo, o desaparecimento concreto do Terreiro.

Ter coletado e registrado dados em cadernos de anotações, usado as técnicas de entrevistas formais e informais, (gravadas ou não), ter fixado imagens em fotografias e filmes, permitiram dispor de amplo material informativo, que me pareceu, muitas vezes, inútil e desfocado, mas, também, possibilitou a realização de reflexões a partir de recortes e cruzamentos que, espero, sirvam para validar as interpretações.

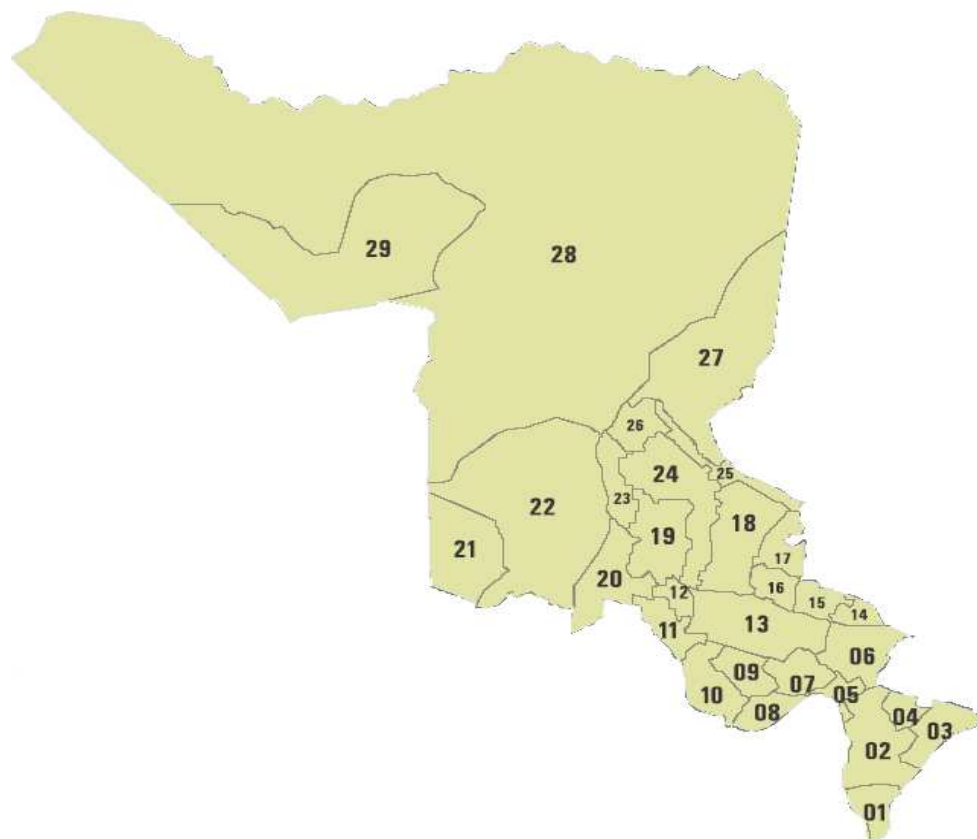
A tentativa de recuperar o passado (considerando que o Terreiro não existe mais), e o comprometimento com aquilo e aqueles sobre os quais escrevo, despertou a preocupação de impedir que a fantasia e a emoção não se mesclassem com a verdade. Preocupação revitalizada pelo cuidado em zelar pela fidelidade da memória, sabendo, entretanto, que é difícil reescrever o passado,

ainda mais, quando o passado dissolveu-se materialmente, como aconteceu com o *Terreiro de Yemanjá Sábà Bassami*.

3.2 Contextualização

O *Terreiro Yemanjá Sábà Bassami* era situado na periferia do Recife, no Brejo de Beberibe, que é um dos vinte e nove bairros da RPA 3⁵⁶.

Mapa da RPA 3 – Prefeitura do Recife. Secretaria de desenvolvimento Econômico / Secretaria de Planejamento, Urbanismo e Meio Ambiente.



| | | | |
|-----------------|------------------|--------------------------|-------------------------|
| 01 - Derby | 09 - Casa Forte | 17 - Alto José Bonifácio | 25 - Brejo do Beberibe |
| 02 - Graças | 10 - Poço | 18 - Vasco da Gama | 26 - Brejo da Guabiraba |
| 03 - Espinheiro | 11 - Monteiro | 19 - Macaxeira | 27 - Passarinho |
| 04 - Aflitos | 12 - A. do Mandú | 20 - Apipucos | 28 - Guabiraba |
| | | | 29 - Pau Ferro |

⁵⁶ Região Político-Administrativa do Município de Recife.

A RPA 3 está localizada na região noroeste do Recife. Relacionada topograficamente com as Bacias dos Rios Morno e Beberibe, bem como, dos inúmeros córregos e canais que cortam toda sua extensão.

O Brejo de Beberibe mantém relações com outros bairros da RPA 3: Guabiraba, Brejo da Guabiraba, Passarinho, Nova descoberta, Vasco da Gama e Alto José Bonifácio. É habitado por uma população de baixa renda, e seu aspecto urbanístico é compatível com esta modalidade de população. É possível detectar algumas raras casas construídas no padrão de classe média, principalmente, quando estão localizadas nas partes planas do bairro. Entretanto, os casebres são as casas residenciais mais encontradas.

É sabido que nos anos 40, as regiões da periferia do Recife se expandiram. Passaram a abrigar um grande número de habitantes. Esta expansão foi o resultado da mobilização de grande contingente populacional, que desabrigados depois da erradicação dos mocambos do centro do Recife. A marcante migração das regiões rurais para a capital, ocorrida durante os anos 40 e 70, foi igualmente responsável pela ocupação das regiões periféricas do Recife. Ribeiro (1978), afirma que o crescimento da cidade foi determinante para que a população pobre do Recife partisse em busca da periferia urbana, e se estabelecesse em sítios longínquos. Uma grande fatia desta população praticava a religiosidade afro-brasileira em casas de culto localizadas no centro do Recife. A continuidade dessas práticas religiosas passou a ocorrer, agora, em locais relacionados com as novas moradias. **Motta e Brandão** (2000) acordam com **Ribeiro** (1978) quanto à mudança de endereço das casas de culto afro-brasileiras. Admitem, e na verdade a existência de uma migração do Xangô. Migração cuja

direção ocorreu no sentido do centro da cidade do Recife para as regiões periféricas.

(...) “a grande migração do xangô, que, partindo do de suas antigas bases em São José ou na Boa Vista e atraído pela disponibilidade dos terrenos, vem fixar-se no vale do Rio Beberibe, que ainda no princípio do século XXI constitui seu território privilegiado, do ponto de vista étnico e cultural” (Motta e Brandão, 2000:52).

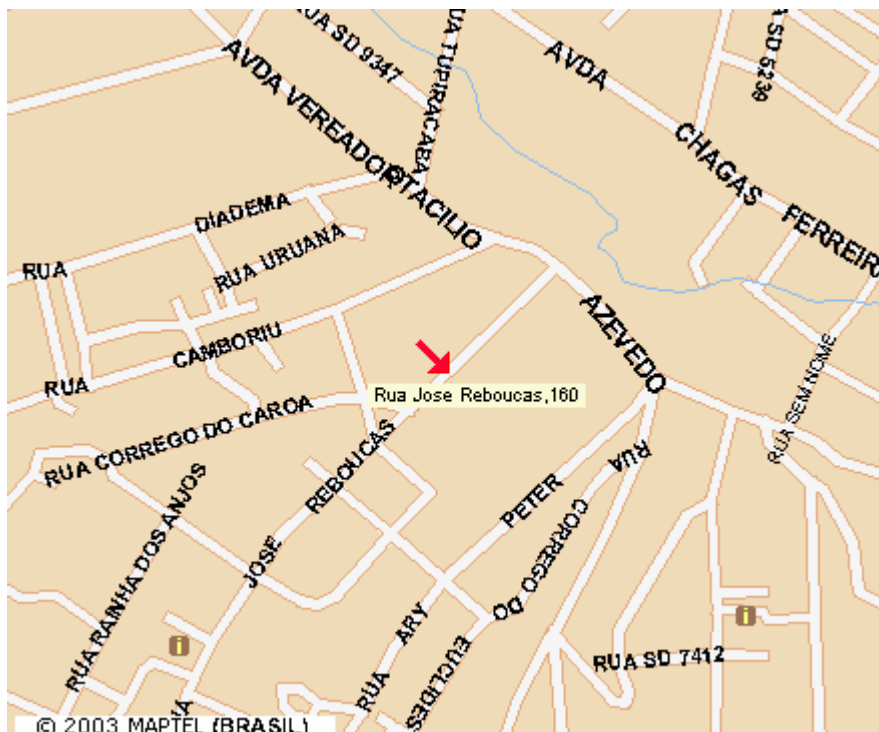
A periferia do Município do Recife apresenta frequentemente uma configuração geográfica, na qual, se mesclam planícies e morros. O Brejo de Beberibe, não foge desse padrão. Como tantos outros bairros periféricos, ele tem uma parte plana, situada nos sopés dos morros e elevações significativas. A população ocupa tanto as planícies, quanto as elevações. Nas partes altas do bairro, as moradias equilibram-se em ladeiras perigosamente acentuadas. Muitas das precárias casas encontram-se penduradas nas encostas abruptas das barreiras, e isto, consubstancia as trágicas estatísticas dos inúmeros desabamentos tão freqüentes nas invernadas do Recife.

Segundo informação da Secretaria de Planejamento Urbano Ambiental da Prefeitura do Recife através do Censo Urbano de 1993, o Brejo de Beberibe, no que diz respeito ao item Logradouro, possuía, naquela ocasião, apenas 24% de suas residências com rede de água plena e 5.1% com redes parciais. Esta infraestrutura faltava em 56% das casas. Segundo o Censo de 2000, realizado pelo IBGE, não existiam benefícios básicos, como esgoto sanitário. Este mesmo Censo informa, que as simples Guias de Sarjetas, só apareciam em condições consideradas plenas, em um percentual de 3.8% das ruas. Situação agravada pelo fato de 92,4% das ruas não possuírem pavimento. Apenas 27.8% delas, eram iluminadas. E 24.1% das residências não possuíam rede elétrica. Estes

indicadores expressam a condição de precariedade do bairro e da insatisfatória qualidade de vida de seus habitantes. Por outro lado, trata-se de um bairro bastante populoso. O Censo de 2000 realizado pelo IBGE informa que a RPA 3, na qual encontra-se o Brejo de Beberibe, tem 283.552 habitantes. E o bairro contribui com 5.813 habitantes para o total da população da região. Segundo o mesmo Censo, o Brejo de Beberibe tinha 1524 domicílios, apresentando densidades de habitantes por hectare de 97.06%, e de habitantes por domicílio de 3.87%. Outra característica que permite vislumbrar a precariedade de vida do Brejo de Beberibe é o índice de analfabetismo em pessoas com 15 anos, ou mais, que atingia o patamar de 12.3%, segundo o Censo do IBGE de 2000. O perfil sócio-econômico do referido censo, detectou os valores dos rendimentos nominais médios e medianos das pessoas responsáveis por domicílios particulares permanentes: R\$ 342.31 (trezentos e quarenta e dois reais e trinta e um centavos) e R\$ 240.00 (duzentos e quarenta reais), respectivamente, o que legitima a condição de baixa renda da população. Este retrato qualifica a população do entorno do Terreiro. Entretanto, a localização do Terreiro em um bairro da periferia da cidade, com estas características, não foge a regra da maioria dos Terreiros de **Xangô** do Recife.

3.3 Descrição do Terreiro

O Terreiro **Yemanjá Sábà Bassamí** ficava no início de uma rua estreita, tortuosa, e enladeirada. Rua José Rebouças nº. 160. Apresento abaixo o mapa que localiza a referida rua.



Mapa fornecido pelo site <http://mapas.terra.com>

A Rua José Rebouças está situada nas cercanias da conhecida Estrada do Brejo, que se caracteriza pela existência de pequenos terrenos, frequentemente denominadas chácaras, que se ocupam do comércio de plantas frutíferas e ornamentais, muito freqüentado por compradores pertencentes às classes média e alta.

A pobreza da população do bairro, tornava-se mais visível todos os anos, nas “obrigações” de *Ibêji*⁵⁷ (*orixá* que protege as crianças, sobretudo os gêmeos). Embora, a instituição “terreiro do brejo”, não assumisse qualquer posicionamento assistencial no bairro como um todo, ou na vizinhança próxima, pelo menos nos toques ou festas públicas, quando o portão e a fartura alimentar eram postos à disposição de todas as pessoas que chegassem, bem como,

⁵⁷ Estes *orixás* remetem ao conceito da dualidade, que na África tinha sua expressão no culto aos gêmeos *Cacciatore*, (1977)

durante a doação de prendas de **Ibêji**, ele atuava dativamente. Nesses dois momentos havia no **Terreiro Yemanjá Sabá Bassamí**, um “enxergar” da vizinhança e suas precariedades. Entretanto, as portas estavam sempre abertas para o atendimento de quem, do bairro, buscasse uma colaboração espiritual, através do jogo de búzios e de algumas práticas rituais.

Dos eventos religiosos que presenciei, os públicos (toques) e rituais de assistência permitida, como o **Obori (Bori)**⁵⁸, contavam com a presença de pessoas da vizinhança. Nos toques, a freqüência de pessoas do bairro era grande e nos **Obori** era menor. Possivelmente, pelo fato do ritual revestir-se de discrição (sem o concurso de instrumentos musicais ou dança), as pessoas da redondeza, pouco atentas, não tomavam conhecimento desses eventos. Todavia, neles, uma lauta refeição, realizada após o término do ritual, bem como, uma distribuição dos alimentos que não tivessem sido consumidos, era feita com todos os presentes. Este me parece motivo suficiente para justificar a presença de pessoas da redondeza. Alguém que percebera a chegada no início da noite de muitos filhos e filhas-de-santo, vestidos de branco, em dia não associado com o calendário litúrgico do Terreiro deixava a vizinhança atenta.

3.4 Da Aquisição

Segundo informações de **Mãe Betinha**, líder do terreiro em tela, no início de sua prática religiosa, oficiava o culto à **Yemanjá Sábá Bassamí, orixá** dona de sua cabeça (e aos outros **orixás**), em pequenos cômodos (quartos ou

⁵⁸ Ritual preparatório para iniciação de um noviço ou para fortalecer a mente, curar o corpo, reequilibrar a mediunidade, *Fonseca Junior (1955)*.

garagens) das casas residenciais, onde morou. Os **axés** sacralizadores eram plantados na parte central dos assoalhos destes cômodos. As casas situavam-se em ruas de classe média, no bairro de Cordeiro inicialmente, e posteriormente em Casa Amarela. Os cômodos eram pequenos, e neles, não cabiam muitos “assentamentos”. A privacidade era, até certo ponto, comprometida, já que o **peji** se constituía em um apêndice da residência. A cultuação se fazia de modo contido. Uma das manifestações mais importantes do culto aos **orixás** é a festa pública, realizada com música frenética, produzida por instrumentos de percussão, acompanhada de cânticos, saudações exuberantes proferidas para as entidades, em tom de voz elevado. Estas festas têm duração prolongada, e muitas vezes, adentram pelas horas madrugais. Estas características são inviáveis de acontecer em uma rua de classe média. Outro dado importante está associado às atitudes preconceituosas. O tempo histórico, no qual, estas práticas aconteciam remetem a este complicante. **Mãe Betinha**, foi consagrada à **Yemanjá**, entre os anos 1937 e 1938. A partir daí, iniciou suas atividades como mãe-de-santo. Consequentemente, vivenciou os momentos cruciais da acirrada perseguição aos cultos afro-brasileiros no Recife. Sobre estes episódios, **Dantas (2001)** faz um resgate definitivo. Nele, a pesquisadora analisa tematicamente, longa entrevista realizada com a **lalorixá**. A perseguição sofrida deixou, na mesma, fortes marcas que ocupavam espaços significativos da memória. Note-se que a entrevistada na ocasião tinha 92 anos de idade. Em sua fala, **Mãe Betinha**, pontua os momentos mais pontuais das perseguições sofridas. Situa as figuras de Agamenon Magalhães, Interventor de Pernambuco, na época que a repressão aos cultos afro-brasileiros atingiu o ápice, e de Fábio Correia, autoridade policial (responsável direto pelas suas prisões). Durante os anos que freqüentei o Terreiro, se

estimulada, **Mãe Betinha** falava sobre essas experiências. Foi nesse período de intolerância religiosa, sem espaço apropriado, que zelou os **orixás** em ruas de bairros de classe média, ambientes que considero perigosos pelo possível preconceito existente na comunidade vizinha. Somente quase vinte anos depois de consagrada, pode construir o Terreiro situado na periferia da cidade. Terreiro que possuía exuberância nas dimensões, ambientes representativos dos espaços simbólicos, e localização que permitia a possibilidade de funcionar com plenitude. Foi assim que o conheci.

O terreno foi adquirido pelo segundo companheiro de **Mãe Betinha**, Antônio Castilho de Mattos, homem crédulo dos **orixás**. A intenção era de oferecer à **Yemanjá Sábà Bassamí**, um espaço digno para reverenciá-la (a cultuação, até então, ocorria na garagem da casa residencial do casal, situada na Rua Senador Soares Meireles, nº. 71, em Casa Amarela⁵⁹).

Em entrevista com Marta Mattos, filha de **Mãe Betinha**, recebo informações sobre a aquisição do Terreiro:

(...) “aquele terreno do Brejo foi comprado por meu pai em 1959... Vamos ver na escritura... (levanta-se e trás o documento) (...) É... Em 17 de novembro. Depois que fizeram algumas reformas, quer dizer, as reformas essenciais.. construção... essas coisas, o terreiro começou a funcionar. ...Funcionou mesmo, a primeira vez... quando?... num toque em dezembro desse mesmo ano... Só não sei o dia exato. E claro que, esta primeira obrigação que houve lá... foi de Yemanjá Sabá...”

*Entrevista com Marta filha de Mãe Betinha
Maio, 2004.*

⁵⁹ Durante as diversas conversas que mantive com Mãe Betinha, repetidamente, ela tecia elogios ao seu último, Castilho. Não só ressaltando sua atitude fervorosa em relação ao Candomblé, mas, também, seus gestos de generosidade para com a religiosidade dela, seja como provedor dos elementos materiais dos cultos, seja pela sua inquestionável credulidade.

O Terreiro funcionou até o falecimento de **Mãe Betinha**, conhecida também como **Mãe Beta**, acontecido em 29 de junho de 2002. Seu **axexê**⁶⁰ ocorreu em 07 Julho do mesmo ano, cerimônia que, pela última vez reuniu a comunidade religiosa. Entendo que a inexistência de um sucessor natural é uma das explicações para o fechamento do Terreiro. Nenhum membro da família biológica, de **Mãe Betinha**, era ligado à religião afro-brasileira (exceto sua irmã Elzinha, filha de **Yemanjá**, já muito idosa e doente, e, desprovida de liderança). Considero, ainda, que a dissolvência do terreiro do Brejo aconteceu por não existir uma unidade na comunidade. Este fato se refletia na convivência entre seus membros, que nem sempre era pacífica, ficando os conflitos, apenas, subsumidos pela idolatria e servidão às entidades, bem como, ao respeito e fidelidade para com a líder. O labor priorizado obrigava a presença no Terreiro, mas não impedia que os sentimentos e as relações humanas se conflitassem. Assim, duas coisas sustentavam a convivência: a figura carismática de **Mãe Betinha** que aglutinava todos, e até certo ponto, administrava as dissidências, e a fé (motivadora das execuções das tarefas direcionadas aos **orixás**). Com a ausência da liderança, o conflito de poder existente entre as pessoas mais hierarquizadas tornou impossível a continuidade. A fragmentação da comunidade aconteceu, sem haver sequer uma discussão sobre a possibilidade da continuação do Terreiro. A própria **Mãe Betinha**, creio, ao tornar público, reiteradas vezes, que o bem imóvel servia a **Iemanjá Sábá** enquanto vivesse, mas, pertencia legalmente aos herdeiros universais depois de sua morte, percebia a impossibilidade da continuação da instituição, quando não mais estivesse administrando..

⁶⁰ Cerimônia ritual fúnebre da religião afro-brasileira (*Cacciatore, 1977*)

O terreno, que sitiava o Terreiro, tinha cerca de quarenta metros de largura e duzentos metros de comprimento. Postava-se acima do nível da rua, sendo necessário subir uma pequena escada para ter acesso. Era um terreno irregular. Iniciava-se com um discreto aclave que atingia um platô, no qual se encontravam as principais construções. Continuava por uma grande extensão em declive íngreme, pleno de árvores, arbustos, e plantas rasteiras.

Arquiteticamente, o Terreiro possuía um arranjo similar às casas de “santo” tradicionais de candomblé, descritas na literatura **Santos (1993)**. O acesso, ao interior do terreiro, dava-se através de uma pequena e rústica escada de cimento, anteparada por um velho portão de ferro

3.5 Descrição dos espaços

As delimitações espaciais do **Terreiro Yemanjá Sábá Bassami** enquadravam-se, parcialmente, nas estabelecidas por **Santos (1993)**. A autora delimita os terreiros em dois espaços definidos: o espaço urbano onde inclui “**as construções de uso público e privado**” e um espaço primitivo (primitivo no sentido de não sofrer nenhuma ingerência dos humanos) que compreende “**as árvores e uma fonte**”. (**Santos, 1993:33**).

Na descrição que faço do **Terreiro Yemanjá Sábá**, subtraí a casa dos **Exus**, o **peji** dos **orixás**, a cozinha sagrada, a fonte de **oxum** e a árvore sagrada **Irôko** do espaço urbano e os coloquei, no que estou denominando espaço “sagrado”. Assim o fiz, porque estes espaços são inflacionados de simbolismo. Simbolismo, que viabiliza o exercício do pensamento mágico.

Considero na minha etnografia o espaço “mata” como sendo o vasto terreno que contem os vegetais. E denomino o espaço “urbano”, aquele representado pelos ambientes, onde predominam as atividades humanas laicas.

Portanto, para minha própria compreensão, subdivido o Terreiro *Yemanjá Sábá Bassamí* em três departamentos espaciais: a) espaço sagrado composto do *Pejí dos Exus*, *Pejí dos Orixás*, Salão de toques, Cozinha sagrada, Quarto de Recolhimento das *laô*, fonte e árvore Sagrada; b) espaço urbano que soma todas as construções necessárias para a sobrevivência dos membros da comunidade (que nos períodos de “obrigação” lá permaneciam por vários dias, e c) espaço mata que em comparação com as área construídas é bem maior, e contém as árvores de grande/médio porte, arbustos e as ervas rasteiras.

3.5.1 Espaço Sagrado

A funcionalidade correlacionada com os fazeres religiosos categoriza os espaços do Terreiro. Outro critério que uso é a densidade simbólica dos mesmos. A árvore sagrada, por exemplo, possui um capital simbólico maior do as outras árvores do espaço mata.

3.5.1.1 *Pejí dos Exus*

Ao adentrar no terreno, do lado esquerdo, via-se a casa dos **Exus**. Um pequeno quarto de alvenaria. Internamente, rodeando as paredes, se dispunham os assentamentos (alguidares de barro e gamelas de madeira dos mais variados tamanhos) contendo os fetiches representativos das entidades. Estes materiais

eram colocados em um baixo degrau de cimento, que rodeava contiguamente as paredes. Em frente a estes elementos simbólicos estavam as respectivas quartinhas de cada um dos **Exus**, colocadas diretamente no chão, e mantidas cheias de água.

3.5.1.2 Salão de Toques

Considero que o Salão de Toques é um espaço sagrado. Primeiro, pela existência do **axé** de força da casa (cujo conteúdo era sigiloso), plantado no centro do assoalho. Segundo, por ser o palco dos transes apoteóticos dos **orixás** e **exus** durante as festas públicas, nos quais, os relatos míticos se exteriorizam. Uma pedra de cerâmica demarcava o local do **axé**. Acrescento, ainda, que nele, os animais de quatro pés eram colocados para a realização da cerimônia (posteriormente descrita) que precedia a imolação.

Sempre que entrava no terreiro, ao subir o último degrau da escada de acesso, sentia que o coração do ambiente era o salão de Toques, acoplado ao **Peji** pois ele fora construído no centro do platô que se segue a um pequeno aclive inicial do terreno. Era razoavelmente grande. Sempre vi suas paredes pintadas de branco e azul, cores de **Yemanjá**. Circundado por meias paredes, amparadas por pilastras. Uma alta calçada de cimento, construída ao seu redor, permitia que as pessoas que estivessem fora do mesmo, subissem, e confortavelmente se debruçassem no patamar das meias paredes para apreciar o espetáculo da festa e dos transes. O número desses assistentes (denominados “povo do sereno”) era suficiente para que o salão não comportasse a todos. Não raro, algum deles dava sinal de “manifestação”, isto é, aproximação de alguma entidade. Quando isto

acontecia, a pessoa era encaminhada ao seu interior. Dentro dele, tiravam-lhe os sapatos, as jóias, o relógio. Se mulher soltavam-lhe os cabelos. Primeiramente, a pessoa em transe, homenageava os *ilus*, depois reverenciava a mãe-de-santo caindo aos seus pés. Em seguida cumprimentava⁶¹ alguns membros da comunidade que dançavam na roda, e só então, o *orixá* dançava até saciar a vontade.

Como a entidade que comandava o Terreiro, era *Yemanjá* (tanto no frontispício do salão quanto no cimo da sua parede de fundo), em alto relevo e com formas ingênuas estavam os seus símbolos: lua crescente acompanhada de estrelas pintadas em azul celestial.

Encostados nas paredes laterais e frontais existiam bancos onde os assistentes e os dançantes (quando queriam repousar da efervescência) se sentavam. Na parede posterior e centralmente, havia uma porta que na ocasião das festas era vestida sempre por uma cortina da cor do *orixá*, correspondente a “obrigação” realizada. Ladeando esta porta, do lado esquerdo, destacava-se uma cadeira de espaldar alto (que trazia em si a nobreza tupiniquim de uma imitação pouco verdadeira da *art décor*), na qual, **Mãe Betinha** sentava-se durante os toques. Ao lado dessa cadeira, havia outra comum e um ou dois tamboretos, onde se sentavam o *Ogã*⁶² do Terreiro ou pessoas da comunidade diferencialmente prestigiadas pela mãe-de-santo, ou visitantes especiais. Do lado direito dessa porta ficavam os três *ilus*.

⁶¹ Habitualmente, no Terreiro, irmãos-de-santo com igual nível de iniciação, cumprimentavam-se através do “*xuxu*”. As mãos entrelaçadas pela parte interna, com os antebraços retorcidos tocavam por três vezes o cumprimentado, que fazia concomitantemente, o mesmo gesto. Verbalizações afetuosas acompanhavam o movimento. Em *Cacciatore* (1977), encontro as palavras “*buxuxu*” e “*boxoxó*” significando cumprimento de um sacerdote para outro e de um *orixá* incorporado quando se despede de todos antes de sair do corpo do filho ou filha-de-santo.

⁶² Título que categoriza uma pessoa, geralmente homem, portador de posses financeiras que possibilita ajuda material e protege o terreiro. Pode ser um político influente. Sua escolha é feita pela liderança maior do terreiro ou por indicação do *orixá* da casa.

3.5.1.3 *Peji dos Orixás*

A porta localizada na parede posterior do Salão de Toques permitia o acesso ao *Peji* dos **orixás**. É o local depositário do mais alto nível de sacralidade do Terreiro, pois nele, estão os “assentamentos” dos **orixás** de cabeça ou de **ori** dos adeptos iniciados.

O *Peji* dos **orixás** apresentava em torno de todas as suas paredes uma espécie de batente de, aproximadamente, vinte centímetros de altura (que simulava uma espécie de degrau) mas, que representava o altar propriamente dito. Muitas vezes ouvi as pessoas da casa denominar esta estrutura de “altar”. Ele era construído de cimento e caiado em branco, e suportava os “assentamentos”, emblemas, e símbolos materiais dos **orixás**. Existiam alguidares de barro ou **oberó**, terrinas de porcelana, gamelas de madeira, todos contendo no seu interior, os elementos emblemáticos (pedras, moedas, conchas etc). Existiam, também, colocados sobre este altar as ferramentas identitárias: pequenos instrumentos agrícolas sustentados em arcos feitos de metal, espelhos, espadas, adagas, pequenos arcos metálicos, vários **abebés**⁶³, **osés**⁶⁴, **ofás**⁶⁵ **xaxarás**⁶⁶).

Os numerosos “assentos” ficavam localizados, uns próximos aos outros. Frequentemente, um dado **orixá** é o dono da cabeça de vários filhos e filhas-de-santo. Quando vinculados à religião, as pessoas terminam sendo compelidas a assentar o “dono” de suas cabeças. Assim existem vários “assentamentos” de um mesmo **orixá**. Observava que alguns **orixás** tinham mais

⁶³ Emblema de latão circular com uma estrela central (quando de *Oxum*) ou de metal prateado (quando de *Yemanjá*).

⁶⁴ Machado de lâmina dupla de cobre do “assentamento” de *Xangô*.

⁶⁵ Arco e flecha acoplados entre si, de ferro ou metal branco, emblemático de *Ode*.

⁶⁶ Pequena vassoura, símbolo de *Omulu*.

“assentamentos” que outros no **Peji** do Terreiro do Brejo. E tanto mais inflacionada a popularidade de um dado **orixá** no imaginário dos aficionados do **Xangô**, quanto mais filhos/as ele tem. Assim, existiam muitos assentamentos de **Ogun**, **Yemanjá**, **Oxum**, **Orixalá**, **Xangô**, e **Iansã**, se comparados com o número aqueles “assentamentos” de **Nanã**, **Ode (Oxossi)** **Obá** e **Ossâim**. Por exemplo, havia apenas um assentamento de **Ossâim (orixá das folhas, no Peji do Terreiro)**. Quando comecei a freqüentar o terreiro, este “assentamento” ainda não existia, tendo sido “plantado” no curso de minha vivência durante os nove anos que freqüentei a casa.

Os “assentos” eram dispostos, durante todo tempo, sobre o altar, exceto quando os **orixás** estavam “recebendo” oferendas. Nessas circunstâncias eles eram colocados diretamente no chão, ação que as pessoas da casa denominam “arriar” o **orixá**. Os “assentamentos” ficavam, então, diretamente no chão e nos seus interiores eram colocadas oferendas de “sangue” (animais sacrificados) ou comidas secas. Frequentemente as oferendas “secas”, isto é, as comidas que não continham sangue cru, mas tão somente, alimentos cozidos (arroz cozido, doce, acarajé, etc. ou mesmo crus (, legumes crus etc.)). As frutas sempre eram colocados diretamente no chão ou em alguidares ou travessas de louça de cor branca ou da cor do **orixá** agraciado.

Quase todos os **orixás** recebiam oferendas (de sangue ou secas) nas “obrigações” calendarizadas do terreiro. Entretanto, em situações de emergência, quando se fazia necessário que um dos filhos/as-de-santo realizassem oferendas propiciatórias ou expiatórias para o seu **orixá** de cabeça ou mesmo outro indicado pelo jogo, para que algum problema viesse a ser resolvido, os “assentamentos” das entidades que estivessem comendo, obrigatoriamente, eram “arreados”.

Tocar a terra é muito importante na religião: acontece com assiduidade (na prostração aos pés dos sacerdotes/sacerdotisas; na prostração aos pés dos “assentamentos” dos **orixás**; ao tocar-se o chão com a mão e em seguida a cabeça).

Observei sobre a colocação das oferendas nos “assentamentos”, que **Mãe Betinha** e os **babalorixá** tinham o cuidado de deixar uma pequena porção a pedra representativa dos **orixás** ou dos **exus** exposta. E em registro no Diário de Campo encontro uma afirmação do sacerdote José Amaro:

(...) Minha Mãe Betinha, dizia, e eu sigo. A gente não deve sufocar o orixá... a oferenda deve ser posta em cima dele, mas, deixando que ele não seja totalmente coberto (...)

Diário de Campo, 12/1999

No Terreiro **Yemanjá Sabá Bassami** os “assentos” eram dispostos organizada e enfileiramente: os **Oguns** encontravam-se no **Pejí** do lado esquerdo, junto a porta; em seguida a eles, vinham os **Odés**, e **Ossâim**, e por fim, as **Oxuns**. Estes aqui citados, de tantos, eram suficientes para preencher o altar correspondente à meia parede frontal e toda parede lateral esquerda. O altar da parede posterior que ficava, em frente à porta de entrada, oferecia a primeira visão, quando se entrava no **Pejí**. Ele continha os “assentamentos” e fetiches dos **Orixalás** e das **Yemanjás**. Creio que sendo **Yemanjá**, a dona da “casa” deveria mesmo, ficar localizada na frente, e nada mais justo que **Orixalá**, considerado o “grande orixá”, estar também, em posição de destaque, olhando para a porta de entrada do **Pejí** (os dois assumindo uma posição de cartão de visitas do

ambiente). Desse modo, quando descalços entrávamos no **Peji** éramos recepcionados pelos assentamentos das **Yemanjá** e dos **Babá**.

A parede lateral direita dava suporte para os “assentamentos” das **lansãs**, dos **Xangôs**, das **Obás**, de **Ewé**, de **Ajé**⁶⁷, dos **Ibêji**. E na meia parede lateral direita, que terminava justo na porta e tendo encontravam-se os “assentamentos” das **Naná**, e dos **Omulu (Obaluaiê)**.

Em frente aos “assentamentos” postas no chão de cimento ficavam as quartinhas de barro, geralmente pintadas com as cores do **orixá** correspondente, plenas de água purificadora ou **agozen**. Havia uma preocupação que as quartinhas estivessem sempre cheias.

O ângulo formado pelo encontro das duas paredes terminais do lado esquerdo, na altura de aproximadamente um metro e meio, havia um aplique triangular que representava um pequeno altar, muito mais alto que aquele ao que apoiava as outras entidades. Era o altar de **Orumilá** (criador e senhor do destino do mundo e representativo do poder supremo). Este altar de forma triangular e pequeno era sempre forrado com um pano branco bordado. O “assentamento” era constituído de uma cabaça dividida a altura do seu diâmetro maior, o que permitia a formação de duas espécies de cuias. Um dos hemisférios continha o jogo de 16 búzios (“assento” propriamente dito), e ao lado dele a outra porção do fruto era colocada. Varias vezes, mesmo em ocasiões que não correspondiam as “obrigações” observei oferendas realizadas para esta entidade (inhame, macaxeira ou arroz cozido) sempre acompanhados de mel. Nestas ocasiões, o assento não

⁶⁷ No Terreiro, este orixá era representado por uma concha marinha de mediano tamanho e tinha uma importância especial, pois representava a fortuna. Importância que justificava o mesmo ter presença na cerimônia do **Obori**,

descia do altar. Porém era colocado no chão quando recebia ofertas de sangue (pinto e pombo brancos).

Havia uma porta na parede terminal do **Peji**, mantida sempre fechada e que oferecia continuidade com um quarto, que embora fosse usado para hospedar filhos e filhas-de-santo durante as obrigações, também era o quarto de recolhimento e preparação das **iaô**⁶⁸.

3.5.1.4 – A cozinha Sagrada

A Cozinha dos **orixás** era uma grande dependência de alvenaria que internamente possuía um lado totalmente tomado por um grande fogão de barro. Ele funcionava a carvão, e nele, as comidas dos **orixás** eram processadas. Havia uma grande mesa que servia como gôndola, dando apóio para as **iabás**⁶⁹, pois os objetos de barro (panelões, alguidares, colheres de pau, abanos de palha, facas ritualmente lavadas) ficavam sobre ela, e também era nela que os cortes rituais e as separações dos **axés** dos animais eram executados. É bom registrar que os recipientes usados para cozinhar eram de barro e o fogo alimentado com carvão.

A cozinha sagrada em tempos de “obrigação” constituía-se em um local encantador e fascinante para o etnógrafo. No que pese ser um local de intenso labor, a presença daquelas velhas senhoras, sabedoras das coisas do “santo”, falantes desses saberes, e também, de suas estórias de vida. O trabalho era

⁶⁸ Pessoa, independente do gênero, que inicia o processo ritualístico para consagração ao seu **orixá** dominante.

⁶⁹ Assim eram chamadas as mulheres que trabalhavam no preparo dos alimentos sagrados e que durante todo tempo, vestidas com seus **axós**, depenavam as aves, separavam as partes anatômicas segundo a prescrição ritual, temperavam e cozinhavam. O faziam com um cuidado excessivo para não misturar as carnes destinadas aos respectivos **orixás** agraciados. Estes cuidados eram igualmente tomados com animais de quatro pés, peixes e oferenda de vísceras. Saber que **orixá** estava recebendo e de quem recebia era imprescindível. Havia, portanto, o cuidado de escrever na vasilha do cozimento com giz ou carvão os nomes do **orixá**, identificando doador e receptor.

organizado por uma rígida divisão de tarefas onde os noviços encarregam-se da árdua tarefa de retirar as penas das inúmeras aves sacrificadas, alimentar com carvão à vivacidade do fogo, cuidar das panelas cheias de águas ferventes, entregar as comidas já preparadas no **Pejí**, a fim de serem arrumadas nos “assentamentos” - cabendo a responsável pela cozinha - determinar que pessoas de posição hierárquica superior, e, portanto, mais experientes, estariam encarregadas de outras funções mais sérias, ritualisticamente falando. Até falecer, ou ir **en ló**, como costumava falar o povo do Terreiro, Marilda Silva, filha da **Oxum**, era responsável pela cozinha dos **orixás**. A ela cabia realizar os cortes segundo o ritual e de prepará-los com os temperos compatíveis. Atuar na cozinha carece grande responsabilidade. Uma oferenda pode ser rejeitada pela entidade se a preparação não obedecer rigorosamente as regras e os passos de sua preparação. No que pese ser a parte do Terreiro onde a atenção, o esforço, o trabalho são grandes, era extremamente prazeroso conviver com aquelas velhas senhoras, sabedoras das coisas do “santo”, falante desses saberes e, mesclando suas estórias de vida. Embora, as atividades consumissem uma significativa fatia do dia (e em algumas “obrigações” boa parte da noite) as horas não eram longas. Os cansaços suportados com alegria. Dá cozinha agrada via-se o espaço mata em toda sua beleza e vislumbrava-se o **Irôko** no fim do terreno.

3.5.1.5 A Árvore Sagrada

Dando continuidade a descrição das áreas sagradas convém dizer que o **irôko** (*Ficus máxima M*) do Terreiro do Brejo, ficava no fim do terreno, do lado esquerdo, quase delimitando terminalmente o terreno. Era uma gameleira, árvore considerada **orixá**, que recebia sacrifícios de animais, oferendas de comidas

secas e doação de flores. A gameleira tem uma vida biológica que pode alcançar mais de dois séculos, e este fato, associado às proporções gigantescas que atinge, a qualifique como árvore sagrada. O **Irôko** do Brejo⁷⁰ era relativamente jovem, porém com idade suficiente para ter porte, imponência e uma profusão de raízes aéreas suficientes. Qualidade suficientes para legitimar sua sacralidade. Em conversa com **Mãe Betinha** sobre a sacralidade do **Irôko**, ouvi dela que: para uns, a árvore é em si própria um **orixá**, para outros, ela é somente o seu “assento” e para muitas pessoas ela é a morada sagrada de muitos **orixás**, “encantados” e ancestrais. Mas, ela acrescentava que isso pouco importava. (...) **“o importante é a gente saber que a religião do orixá é a religião da natureza. (...) para nós a natureza é tudo... deve ser tudo (...) (...) e os orixás as vezes moram nas árvores, pois eles são a “natureza” e o Irôko é a bela árvore (...).**

Muito tempo depois, lendo **Cabrera**, encontro afirmações de que em Cuba a planta Ceiba (*Ceiba pentandra*) é a árvore correspondente ao **orixá Iroko**. A autora faz no livro El Monte, as considerações que cito abaixo:

(...) és la árbol sagrado por excelencia. ...culto a la ceiba, en el que comulgan por igual, con fervor idêntico, negros y blancos – si no supiésemos ya que todos los muertos, los antepasados, los “santos” africanos de todas las naciones traídas a Cuba y los santos católicos, van a ella y la habitan permanentemente. E acrescenta (...) **El rayo respeta a la ceiba y a más nadie (...) La ceiba ni se corta ni se queima (...)** Sobre a essencialidade divina da árvore ela diz (...) **A veces las explicaciones a este respecto, de mis viejos informantes se hacen confusas. La ceiba es asiento de Iroko, quien está allí presente; y de la Purísima Concepcion “que viene a la ceiba”, y tiene em ésta su morada. Otros aseguran que “Iroko es la misma ceiba, “Tambien Babá está en la ceiba”. “La ceiba es de Oggún y de Orichaoko”. “O de Obbá y Changó” (...)** (**Cabrera, 1992:149-159**)

⁷⁰ E espero que ainda esteja lá e sendo cultuado.

Portanto, vejo o **Irôko** como um sistema complexo de sacralidade, onde **orixá**, ancestrais e a própria valorização da natureza justificam o seu culto.

No final do terreno e, relativamente, próxima ao **Irôko**, situava-se a fonte de **Oxum**. Era uma cacimba, mantida sempre protegida por uma cobertura de madeira e que oferecia uma água cristalina e leve, que muitas vezes era bombeada eletricamente para as casas do Terreiro.

3.5.2 Espaço Urbano

No espaço urbano as atividades profanas eram administradas. Atividades que viabilizassem a permanência das varias pessoas que durante o período das “obrigações”, ou em ocasiões nas quais as cerimônias exigissem que algumas delas passassem muitos dias no Terreiro (entre sete e vinte e um), tais como: consagrações, confirmações ou **Deká, Obori**. Mesmo naqueles rituais que não obrigavam esta permanência (mudança das águas das quartinhas no primeiro dia do ano, limpeza da Carne⁷¹, **Ossés**⁷² etc) as pessoas careciam de alimentos, ambientes higienizados etc. Por outro, no intercurso das atividades, o Terreiro necessitava ter um caseiro. Desse modo, uma residência para o caseiro era necessária. Além dela uma outra casa com cozinha, banheiros. Era a casa da líder. Pequenos cômodos que hospedavam os adeptos. Estas dependências

⁷¹ Ritual oferecido a **lansã** em um dia da semana pré-carnavalesca, onde se oferecia pedaços de carne bovina ao seu Orixá mensageiro, e era solicitada proteção durante as festividades que se avizinhavam.

⁷² Oferecimento periódico (semanal ou quinzenal) de oferendas sem sangue ao Orixá. Nesses dias a manutenção dos **pejis** de **exu** e dos **orixás** era realizada, bem como, recolocação da água de todas as quartinhas.

somadas constituíam o ambiente urbano. Ambiente de circulação plena e que não exigia condutas especialmente compatíveis com o sagrado.

Logo após a casa dos **Exus** e afastada dela cerca de uns três metros, situadas um pouco à frente, e paralelamente ao salão de Toques, existiam duas casas de alvenaria. Todas as edificações até agora descritas eram rodeadas por altas calçadas de cimento. As construções intercomunicavam-se por passarelas de cimento que serviam para facilitar o trânsito, pois o terreno era acidentado.

Mãe Betinha em conversas informais, dizia que inicialmente, as construções não eram de alvenaria. Estavam dispostas quase paralelamente uma a outra. A casa situada no lado esquerdo servia como habitação do caseiro. Sua frente olhava para a casa dos **Exus**. Dava continuidade à outra casa, inclusive com intercomunicação entre as duas. Esta segunda casa acoplada a do caseiro estava, exatamente, paralela ao salão de toque. Tratava-se de uma construção pequena de alvenaria, tendo apenas dois quartos e um banheiro que nasciam a partir de um pequeno corredor. Era a casa de **Mãe Betinha**, lugar onde ela dormia. Ali estavam guardados suas roupas e apetrechos de santo (**axós, guias**, além das toalhas e cortinas do terreiro, inúmeras travessas de porcelana que eram usadas para colocar as comidas votivas dos **orixás**). Assim, a casa de **Mãe Betinha**, embora pequena, possuía camas, cômodas, baús e guarda roupa. Nela, também, a mãe-de-santo atendia os consulentes, jogando búzios, uma vez por semana, independentemente de haver ou não, “obrigação”. Para tal, se deslocava de sua residência em Casa Amarela, levada por algum seus familiares ou filhos e filhas-de-santo (eu própria algumas vezes tive este prazer, nos quais, sempre aproveitei para fazê-la falar sobre **Xangô**).

O caseiro (pelo menos, a maioria daqueles que conheci) morava com seus familiares e o fazia sem ônus de aluguel, mas em contrapartida, além de vigiar o espaço como um todo, pretendia-se que zelasse pela limpeza das áreas construídas, cuidasse das plantas, varrendo e realizando outros serviços. tais como trocar lâmpadas queimadas, manter o funcionamento hidráulico, etc. Compromissos estes, nem sempre cumpridos, o que durante o período que freqüentei o terreiro, me oportunizaram testemunhar a substituição de vários deles. Era uma casa razoável com varanda, sala, quartos, cozinha e banheiro. Alguns desses caseiros tinham relação com a religião afro-brasileira, outros não. Porém, mesmo entre os últimos, os vi solicitando algumas vezes, apoio e proteção das entidades do **Xangô**.

A outra casa, situada do lado direito, era constituída de um grande salão, cômodo que sozinho assumia as funcionalidades de sala de jantar e estar. Se fazia dormitório coletivo, quando nos grandes toques, momentos no quais, vários colchões e esteiras eram estendidos no assoalho, para viabilizar a acomodação de todos os que pernoitavam. Este salão, local de atividades laicas, recebia uma arrumação especial quando da ocorrência de um **Borí**. Era, por outro lado, o ambiente aonde aconteciam as periódicas reuniões de Jurema, que se davam nos momentos intermediários às cerimônias do calendário litúrgico do culto aos **orixás**.

Existiam no referido salão, dois refrigeradores e dois fogões, uma grande mesa ladeada por dois bancos de madeira, um sofá, algumas poltronas e várias cadeiras, bem como, dois armários. Estes móveis, embora funcionantes carregavam evidentes marcas do tempo e do uso, o que inicialmente interpretei como sendo eles, fruto de doações de alguém que já os usara (posteriormente

confirmei esta interpretação, quando assisti uma simpatizante e freqüentadora da casa, pessoa de classe média alta, doar um móvel quando da re-decoração de sua própria casa).

Nas festas referentes às obrigações do calendário sagrado do terreiro, as comidas eram dispostas de modo ornamental sobre a grande mesa belamente atalhada. Os visitantes, quando ilustres, eram convidados a servirem-se neste ambiente. E no cotidiano dos dias de “obrigação”, a comunidade realizava as refeições rotineiras no ambiente. O salão, também era o espaço para palco de conversas sobre o sagrado e o profano. As fofocas e as reclamações relativas aos conflitos existentes entre membros da comunidade eram ali levantadas. Isso acontecia nos momentos intervalados das intensas atividades necessárias para a preparação das “obrigações” que culminavam com os toques. Estas conversas, a maioria delas com a participação de **Mãe Betinha**, sempre venerada pelos participantes, a maioria deles seus filhos e filhas-de-santo, constituíam excelentes oportunidades para etnografar os dramas e as comédias da vivência comunitária no terreiro. Nesse salão, por várias vezes vi os conflitos de poder entre os membros da comunidade se explicitar. Nele, acontecia com freqüência a ocorrência de transes. Muitas vezes presenciei nesses encontros realizados em um espaço e tempo não sagrado do Terreiro, importantes transes de Mãe Betinha. Transes, nos quais, desciam **orixás** e/ou **eguns** (parecia-me que ali os **eguns** podiam se manifestar, já que o espaço situava-se relativamente longe daqueles dedicados às entidades do culto aos **orixás**). Essas possessões viabilizavam que mensagens aconselhadoras fossem dadas. Os “recados”⁷³ específicos para alguém presente ou não, aconteciam. E muitas vezes, presenciei interferências

⁷³ Informação dada pela entidade.

admoestadoras para pessoas que apresentaram conduta inaceitável (geralmente estas reprimendas estavam relacionadas com as guerras e conflitos intestinos existentes no seio da comunidade-de-santo). Por diversas vezes, estas “possessões” eram usadas para consultar as entidades sobre doenças. Os **orixás** atendiam a estas inquietações e medidas terapêuticas eram ensinadas. Os orixás que mais frequentemente vi, através de transes neste ambiente, foram **Yemanjá** **Sàbá** e **Nanã**).

Encontro em meu Diário de Campo o seguinte relato:

(...) “Três horas da tarde, aproximadamente. Na sala de refeições estão cerca de cinco pessoas, juntamente com Mãe Betinha: Júlia Annes, José Amaro, Seu Antônio, Zefa e Dona Eurídice. Todos conversam, riem e estão relaxados. Descansam para voltar às atividades da “obrigação”. De repente Mãe Betinha entra em transe. É Nanã. A primeira coisa que faz é cantar sua toada e dançar um pouco. Todos cantam a toada, acompanhando-a com palmas. Depois, fala que é preciso dar um defumador antes de meia noite, em todo o terreiro, para limpar o ambiente da negatividade que algumas pessoas⁷⁴ estão lançando para que a “obrigação” seja atribulada. O defumador deverá ser pertencente a ela. Será de juta⁷⁵. Antes de “subir” Zefa (que zelava pela manutenção da limpeza na cozinha profana) aproxima-se de Nanã e pede o seu auxílio para a saúde de um de seus netos (uma criança) que tem estado com grandes problemas respiratórios – imagino eu, uma broncopneumonia – e o orixá após algumas perguntas sobre a doença, aconselha o uso de alho macerado, associado a água fervente e mel de abelha (...)”

Diário de Campo

⁷⁴ Estas pessoas seriam alguns filhos-de-santo que encontravam-se afastados do terreiro, por motivo de disputa de poder com José Amaro, sendo os mesmos: Rosendo Soares, Marquinho, Djalma e Baú.

⁷⁵ Juta-azul, originária da Índia e aclimatada ao Brasil (*Corchorus olitorius*).

Estes encontros e conversas ocorriam nas horas que a faina sagrada e a profana haviam diminuído e os obreiros cansados relaxavam por algum tempo. Vale salientar, que após a última refeição da noite, as pessoas permaneciam nesta sala, às vezes até alta madrugada conversando, e nestas ocasiões, também testemunhei vários tranSES de **Mãe Betinha** e de algumas outras poucas pessoas da comunidade Vi, nestas ocasiões, serem indicados banhos, sacudimentos e/ou chás de ervas, além de prescrições de oferendas que deveriam ser feitas a um determinado **orixá** com o intuito de aliviar algum mal físico. Estes tranSES que aconteciam no salão profano estavam fora de qualquer contexto ritual. Mas, ressalte-se que o ambiente e as pessoas, durante todo tempo, talvez, pela proximidade com as operacionalizações ritualísticas (matança, preparação das carnes na cozinha sagrada, coleta de folhas preparação de **amassi** etc)., estivessem imantados e propícios para experimentar os processos transcendentais. Por outro lado, percebia desde aquela época que embora não existisse uma preparação para que os tranSES acontecessem (concentração ou outro qualquer instrumento estimulante), havia com certeza, uma expectativa dos presentes para que eles viessem a efetuar-se. Do mesmo modo que havia, também, uma tendência ou predisposição de **Mãe Betinha** para contemplar estas expectativas. Uma espécie de retro-alimentação mística que, no mínimo, permitiria a manutenção e crescimento do seu poder simbólico junto da comunidade que liderava.

A ocorrência dos tranSES, das operacionalizações de *Obori* e dos cultos à Jurema neste salão implicam a inexistência de fronteiras rígidas entre os dois espaços: sagrado e urbano. Parece-me que o sagrado, mais poderoso, podia invadir o espaço urbano, embora o profano fosse impedido de visitar espaço e

tempo sagrados. Por exemplo, os sapatos estavam proibidos de pisar o solo da casa de *exu* ou do *Peji* dos *orixás*. Os sapatos não eram usados para dançar no **Xiré**. As jóias, relógios e óculos eram retirados das pessoas e as mulheres que estivessem com cabelos presos, os tinham soltos e livres, quando o transe ocorria nas festas públicas. É como se aquele momento de completa sacralidade não pudesse ser maculado pelas coisas não sagradas. Mas, os trances que aconteciam na sala de refeições não eram exigentes de todos estes detalhes. Por outro lado, na cozinha sagrada, durante a preparação da comida dos *orixás*, as pessoas mantinham leves conversas, falavam algumas piadas, faziam ecoar risadas cristalinas. Negavam a obrigatoriedade de contrição e sisudez que se espera durante o desempenho de atos ritualísticos. Então, das minhas observações, embora tenha feito descrições separadas dos dois espaços, sagrado e profano, percebi que os limites funcionais entre eles não são intransponíveis entre os espaços aqui considerados.

Na extremidade lateral direita e situada em posição paralela ao salão de toque, via-se uma fileira de pequenas dependências de alvenaria. Eram diminutos quartos (quatro), cada um deles detentor de um banheiro com sanitário. Segundo informações colhidas através de conversas, eles foram construídos por filhos/as-de-santo (alguns deles já falecidos quando fiz meu campo). Durante as “obrigações” eram habitados pelos fiéis da casa. Cada um dos quartos tinha seu donatário, ao ponto de serem nominados “o quarto de Marilda”, “o quarto de José Amaro”, etc. Durante as grandes obrigações, principalmente, na noite dos toques, esses quartos acomodavam várias pessoas, E as *afinidades eletivas* administravam a coabitação. Eu e todos os outros filhos e filhas-de-santo do ***babalorixá*** José Amaro, por exemplo, guardávamos nossos pertences na sua

dependência. Nestes quartos, também eram guardados os utensílios usados para reverenciar os **orixás** dos seus moradores: Xangô, Iansã e dos filhos e filhas-de-santo dele (pratos de porcelana, gamelas, vasilhas de barro, roupas).

O espaço urbano, onde as ações laicas eram realizadas e as mínimas comodidades para longos períodos de permanência eram adequáveis, também permitia ocorrências religiosas e elas não estavam desvinculadas das práticas curativas. Descreverei agora o espaço onde o vegetal, tão definitivo para a religiosidade do **Xangô**, especialmente para a cura nesta religião, se configurava no **Terreiro Yemanjá Sabá**.

3.5.3 Espaço “Mata”

A partir de um banheiro contíguo a cozinha sagrada, descortina-se um longo e acidentado terreno com aproximadamente cento e cinquenta metros de comprimento. É caracterizado por um declive íngreme e acidentado, contendo muitas plantas, algumas delas, frutíferas árvores frondosas. Existiam muitos arbustos e ervas rasteiras. Das árvores de grande porte, cito dentre outras, mangueira, (*Mangifera indica*), cajazeiras (*Spondias mombin*), pitombeira (*Talisia esculenta*), fruta-pão (*artocarpus incisa*), cajueiro (*Anacardium occidentale*), oiti-da-praia (*Liconia tomentos*), jaqueira (*Arthocarpus heterophylla*); caneleira (*Cinnamomum zeylanicum*), aroeira (*Schinus terebinthifolius*). As plantas de médio porte mais comuns eram o lacre (*Vismia brasiliensis*), pitangueira (*Eugenia uniflora*), carrapateira (*Ricinus communis* L.). Havia inúmeras plantas de pequeno porte e rasteiras como: aripepeu (*Malampodium divaricatum*), borboleta branca (*Hedychium coronarium* Koen), língua-de-sapo (*Peperomia pellucida*),

corona branca (*Kalanchoe brasiliensis*), Jurubeba (*Solanum paniculatum* L.), cana-de-macaco (*Costus spicatus* Sw.), mangirioba (*Cássia ocidentalis* L.), vassourinha-de-Benzer (*Scoparia dulcis* L.), pega-pinto (*Boerhavia diffusa* L.), vassourinha-de-botão (*Borreria verticillata* L.), capim santo (*Andropogon schoenanthus*)

O papel da folha nas religiões afro-brasileiras é inquestionável e bastante referendado na literatura. O tema já foi tratado em capítulo anterior. No Terreiro do Brejo percebi a relevância do vegetal durante o curso de minhas observações e vivências, não só sua importância para os ritos, como também, como elementos essenciais para os processos de cura. Encontro vários trechos de meu Diário de Campo que descrevem o conteúdo vegetal, a disposição espacial desse conteúdo e as relações dele com as práticas de culto. No que diz respeito ao conteúdo do espaço “mata” do terreiro registro no Diário de Campo⁷⁶:

(...) o terreiro não é limitado por muro de alvenaria ou cerca de arame. Todo ele é cercado, em toda extensão, por uma cerca viva. Demarcando a frente, após subir os degraus da pequena escada que dá acesso ao terreiro, existem várias plantas arbustáceas e umas poucas árvores frondosas. Estas plantas além de servir de arrimo contra a erosão do terreno que é bastante mais alto que o nível da rua calçada para qual ele olha, se constituem em uma espécie anteparo, que como uma tênue cortina impede uma visibilidade plena e devassada do ambiente. Os arbustos são de várias espécies. Há uma profusão de peregum (*Draceana fragans*), malvarisco (*Malvaviscus arboreus*), jovens oitizeiros-da-praia ou oiti amarelo (*Liconia tomentosa*). Eles tomam toda a frente, excetuando o espaço ocupado pelo portão de entrada. Ao lado da casa de Exu há uma frondosa aroeira (*Schinus terebinthifolius*) e uma pitombeira (*Eugenia lutescens*). As duas laterais, esquerda e direita do terreno apresentavam uma profusão desorganizada de pitangueiras (*Eugênia uniflora*), malvariscos (*Malvaviscus arboreus*)

⁷⁶ Os nomes científicos das plantas foram acrescentados posteriormente, no processo de escritura da tese.

percorrendo os aproximadamente 200 metros de extensão do terreno, separando-o dos quintais vizinhos. Dos dois lados do portão de entrada existiam, além dos arbustos acima citados, árvores adultas e robustas e dentre elas salientam-se, vários pés de carolina (Adenantha pavanina), e alguns exemplares de maria-mole (Neea schwackeana). A vegetação profusa e semelhança daquela do lado esquerdo percorre toda a extensão do terreno, mas, só que aqui, separando-o de uma rua. Os limites finais do terreno também são ladeados por plantas capazes de delimitar sob forma de cerca o espaço. Do lado esquerdo do final do terreno há um “iroco” ainda jovem porém suficientemente frondoso.

Diário de Campo 27.04.1988.

Entretanto, não havia um cultivo sistematizado ou mesmo aleatório de plantas. Quando necessário elas eram colhidas, no grande quintal do Terreiro ou nas suas imediações, e obrigatoriamente quando acontecia, um pagamento simbólico acompanhava a coleta (geralmente uma moeda depositada aos pés da planta se fazia suficiente). Não existia uma pessoa especialmente designada para realizar a coleta de plantas. Se a planta necessária não existisse no terreno do Terreiro, ela era buscada nos terrenos próximos.

Algumas vezes, presenciei **Mãe Betinha** e **José Amaro** coletarem folhas do próprio terreiro ou das áreas vizinhas (que era profícua em verde). Outras vezes, os vi solicitando que alguém fosse procurar fora do Terreiro por alguma folha (Érico Annes, freqüentemente assumia este encargo, nos dias de “obrigação”, talvez por ser um adolescente na época, e por esse motivo ter maior disponibilidade de tempo, já que sua laboratividade no contexto do evento era limitada). Observei que **Mãe Betinha** e/ou **José Amaro** quando iam pegar as folhas pediam primeiro, permissão à entidade **Dádà**, entregavam o dinheiro e então, retiravam os ramos dos vegetais. Aconselhavam, ou até mesmo exigiam,

quando havia uma prescrição de banhos, chás ou “sacudimentos” de residências, que as ervas usadas para tais finalidades, não fossem adquiridas em erveiros. Ao indagar sobre os motivos dessa exigência, o **babalorixá** José Amaro me informou:

(...) “ninguém sabe quem colheu as ervas, como colheu, se estava de corpo limpo” (...)

Claro que “corpo limpo”, aqui está significando, no mínimo, não ter tido relações sexuais ou ingerido bebidas alcoólicas nas últimas 24 horas.

No curso da atual pesquisa, entrevistei a erveira Conceição Freitas (Conceição das Ervas) que possui um *box* especializado neste tipo de comércio, no Mercado de São José, e ela, se assumindo protestante e descrente das religiões afro-brasileiras, disse-me que suas plantas eram compradas de um fornecedor do interior do Estado e que quando as recebia não tinha outros cuidados para com as mesmas, senão aqueles relacionados com a sobrevida das mesmas. Por outro lado, temendo que sua condição de protestante hostil para com o **Xangô** fosse um dado metodologicamente falseado, entrevistei, também, o Sr. Jorge Silva (Dr. Raiz), que tem uma barraca de plantas no mesmo Mercado, e ele me informou viver do ramo há mais de vinte anos, tendo aprendido a colher as plantas com seu pai. Saliu que **“existe a hora certa para colher”, “que quem coleta plantas não pode “estar com maus pensamentos na hora”, “não pode estar bêbado”**. Ao falar de sua religiosidade ele disse que não tinha uma religião formal mas, admitiu que seus pais eram do “santo”

Afora o uso nas ações curativas, as plantas estavam muito próximas e participavam efetivamente nas práticas religiosas do Terreiro do Brejo, favorecendo re-significações. Retirei do Diário de Campo três exemplos

significativos: a) colocação de folhas de canela (*Cinnamomum zeylanicum*) no piso do salão nos momentos do toque. Esta planta que além de emitir uma agradável fragrância, por ser desse de **lansã. orixá** protege a festa da interferência dos **Eguns**, já que a referida divindade é o bravo **orixá** capaz de enfrentar os mortos. Acrescente-se também que **lansã** é a dona das “festas”. Ela inventou o **batucajé**. Estas foram as explicações que recolhi das conversas com os membros do Terreiro do Brejo; b) quando do sacrifício de bichos de quatro pés (carneiros, cabras, bodes, etc.), depois de lavadas as patas, eles eram encaminhados para o local do sacrifício andando, e assim faziam por que tentavam comer os ramos de cajazeira (*Spondias mombin*), que o sacrificador aproximava de sua boca, proximidade que não era suficiente para que eles mordessem, como uma linha do horizonte ou arco-íris, que nunca alcançamos por mais que quisermos. Vi por ocasião da consagração de Dona Alice, filha de **Yemanjá**, a elaboração de uma cortina de fibras retiradas da folha do dendezeiro (*Elaeis guineensis*) e sua colocação ao redor do salão de toque e frente do **Pejú**. Esta cortina (**mariuo**) permaneceu durante todo tempo de recolhimento da **iaô**⁷⁷.

Desse modo, o Terreiro do Brejo por ter um espaço “mata” extenso e arborizado e estar situado em um bairro rico em áreas verdes era eficaz, no que diz respeito ao uso do vegetal curativa e religiosamente.

No item abaixo pontuo as divindades da casa, o calendário das “obrigações” e a linhagem sagrada do Terreiro

⁷⁷ Pessoa, independente do gênero, que inicia o processo ritualístico para consagração ao seu **orixá** dominante.

3.6 Panteão, Calendário Litúrgico, Genealogia Sagrada

Aqui, os **orixás** cultuados no Terreiro do Brejo estão relacionados pelo sequenciamento de louvação nos **Xiré: Exu, Ogun, Odé, Xangô, Iansã, Obá, Ewá, Omulu, Nanã, Yemanjá, Ibêj, Oxum, Orixalá**. Entretanto, no panteão do Terreiro existia um **orixá** muito respeitado e que desempenhava um importante papel nos **Oborí** chamado **Ejê**

Nos toques, o cantor dos **Orikí**, (**alabês**), em quase todas as festas era Giovanni Gomes da Silva(filho de **Xangô**). Muitas dessas festas, Giovanni compartilhava a cantoria das toadas com Ivaldo, filho biológico de Dona Lita (que têm casa de culto no Pacheco) e também com Ivaldo (filho-de-santo de **Ogun**), conhecido como Gá. Cantava-se uma média três ou quatro toadas para cada **orixá**, isso se ele não viesse através de transe possuir algum dos filhos/as-de-santo que dançavam no **Xiré**. Quando um dos **orixás** “descia” em alguém, e se a pessoa possuísse **axé** de fala, a entidade, às vezes solicitava que fossem cantadas algumas outras toadas, até saciar o seu desejo de dançar, e os toadeiros não paravam de cantar os **Orikí** específicos do **orixá**, até que ele “subisse”⁷⁸. Estes acontecimentos podiam modificar os horários estabelecidos para acabar a festa. Escrevo no meu Diário de Campo em Abril de 2000, por ocasião do toque de **Ogun**, que um filho-de-santo da casa, Antônio, filho de **Yemanjá** num dado momento de um toque “recebe” **Nanã** que dançou várias toadas, sem entretanto, demonstrar qualquer indício de querer sair do **orí** de Tonho. Quando já havia decorrido um tempo excessivo, **Mãe Betinha** solicita que

⁷⁸ Saída do **orixá** do **ori** do filho ou filha-de-santo com conseqüente fim do transe.

alguém vá até o **Pejí** e traga uma quartinha de **Naná** e sem dizer uma palavra ou executar qualquer gesto, coloca a quartinha em cima do **axé** do salão. Poucos, muito poucos minutos depois, o filho-de-santo vai se aproximando do lentamente chão, deita-se e **Naná** sai do seu corpo delicadamente, com suaves tremores. A roupa do filho-de-santo estava encharcada de suor⁷⁹.

Reginaldo Prandi, diz que os negros africanos têm uma compreensão da música mais enriquecida do que a dos ocidentais. Para ele, (pelo menos no candomblé), o som, a música, o ritmo, extrapolam o senso estético e o poder de despertar sentimentos e emoções. Ela, a música, embebeda-o de mobilidade, viabiliza a comunicação e permite que o **axé** circule a partir dos **orixás** incorporados (**Prandi, 2005:175-177**). Daí que, os **ilú** são ritualizados e admitidos como objetos sagrados dos terreiros.

O calendário Litúrgico começava no dia primeiro de Janeiro, quando as águas de todas as quartinhas eram trocadas e os “assentamentos”, lavados com uma mistura de água e fubá. Frutas e/ou pratos de arroz cozido faziam parte da primeira oferta do ano aos **orixás**. Flores eram colocadas em jarros. **Mãe Betinha**, na tarde desse dia fazia um jogo demorado para verificar o **orixá** regente do ano e obter as proibições ou **odús** anuais de cada um dos **orixás** e determinar as interdições exigidas para seus filhos e filhas-de-santo. Não havia toque, nesse dia, apenas cantavam-se algumas toadas para cada uma das entidades acompanhadas ritmicamente com palmas.

O calendário litúrgico completava-se com as Festas de **Xangô** e **lansã**, na qual recebiam ofertas sacrificiais os **orixás** dos filhos de santo do sacerdote

⁷⁹ Depois do toque tive a curiosidade de perguntar-lhe se as costas ficaram incomodadas, pelo fato de ter ficado tanto tempo dançando naquela posição curvada, e ele me respondeu peremptoriamente, que não. “Não foi eu que dancei, foi o **orixá!**”.

José Amaro (**Omulu** e **Odé**) realizadas nos meses de Janeiro; em Abril festejava-se **Ogun**; em Junho, eventualmente, havia a “obrigação do pilão” realizada para **Xangô** com direito a fogueira e muitos fogos; **Oxum** era festejada em julho; **Exu**, era agraciado com uma bela festa publica em Agosto; com uma grande festa em agosto; um dos pontos altos das festividades anuais do Terreiro era a festa de **Ibêji** (que mobilizava o bairro como um todo); em outubro acontecia, uma singela cerimônia, sem toque, todos de branco. Obrigação do inhame, oferecida para **Orixalá**. Ritual propiciatório das colheitas. Nestas cerimônias inúmeros inhames eram imolados com o rigor com que animais sacrificiais eram mortos. Os inhames depois de sacrificados eram descascados e cozinhados, preservando-se cuidadosamente as identidades dos **orixás** que os receberam, para não haver enganos. Esferas e retângulos finos eram feitos com os inhames cozidos. Em dezembro, **Yemanjá** fechava o ciclo das obrigações com uma festa pública grandiosa.

Afora estes eventos, devo lembrar algumas outras cerimônias que acompanhei na prática religiosa do Terreiro do Brejo. Na segunda-feira pré-carnavalesca, a comunidade buscava o terreiro para submeter-se a “limpeza da carne”. Todos levavam um bife com cerca de cem a cento e cinquenta gramas de carne de boi. Esses bifes ficavam em um alguidar, em frente ao assentamento de **Iansã**, durante cerca de três ou quatro horas, para serem energizados por ela. Outra vasilha de barro, próxima ao assentamento de **Exú Padé** receberão estas porções de carne após as pessoas terem, elas próprias realizado uma limpeza, solicitando o afastamento de todas as negatividades, e pedindo proteção integral durante o período carnavalesco. Um pagamento simbólico deveria ser colocado

aos pés do **Exu** e a soma de todas essas contribuições servia para recompensar a pessoa que iria fazer o “despacho” ou **ebó**, no dia seguinte, desses bifes.

Outra cerimônia contumaz no terreiro, acontecia no primeiro domingo depois do carnaval. Ocasão que marcava o encerramento das atividades religiosas do terreiro que assim permanecia até o sábado de Aleluia. Tempo no qual, os **orixás** subiam ao **Orún**. Certa vez, perguntei a **Mãe Betinha** por que eles subiam e ela me respondeu “(...) **todos têm que prestar conta de tudo que faz aqui, até os orixás (...)**”. O fechamento do terreiro, percebia, deixava as pessoas tristes e com a sensação de estarem desprotegidas. Muitas vezes, quando a porta do **Peji** se cerrava definitivamente, vi pessoas depois de terem se prostrado no chão a sua frente, em **odobalé**, chorar com a sensação de orfandade. Mãos postas sobre a porta fechada e olhar desencantado. Bem antes da porta ser irrevogavelmente fechada, **Mãe Betinha** consultava os búzios, para saber qual entidade permaneceria no **Ilê** dando proteção ao Terreiro, e seu “povo”. No jogo, ela, ainda procurava saber, quais **axés** que deveriam ser colocados em minúsculos sacos de fazenda (sacos individuais para cada filho e filha-de-santo. Todos continham os mesmos **axés** e os diminutos sacos eram colocados próximos aos “assentamentos” dos **orixás**. Nenhum sacrifício acontecia nesta cerimônia, entretanto, acarajés para **lansã**, pipocas para **Omulu** ou amalá para **Xangô** eram algumas das ofertas “secas”, que presenciei serem realizadas. Os orixás eram saudados com cânticos ritmados por palmas. As pessoas do terreiro chamavam a cerimônia de **lorogún**. Frequentemente, a abertura do terreiro dava-se sábado de Aleluia com uma festa muito alegre e as pessoas muito felizes.

Muitas vezes por exigência de algum **orixá**, uma vez ou duas vezes por mês geralmente aos sábados, faziam-se ofertas de vários pratos de arroz ou fubá

cozido. Era a oferta de **Ossé**. Por uma ou duas vezes, em ocasiões de tensão mundial (guerras, ameaças de pandemia, ou ocorrência de grandes tragédias) vi serem realizadas disciplinadamente durante vários sábados ou outros dias da semana ofertas aos **Orixás** cuja finalidade era pedir clemência para a humanidade.

Reconheço que a figura carismática de **Mãe Betinha** conferia ao Terreiro **Yemanjá Sábá Bassamí**, um caráter específico, que transcende a idéia de “purismo” e “tradicionalismo”⁸⁰, este reconhecimento, somado – as críticas de que os fundamentos do terreiro não seriam **Nagô** puro, mas sim, **Chambá** – me fizeram pesquisar a genealogia sagrada da instituição religiosa.

Através de rede de relações conheci o Sr. Wallamys Rosendo da Silva, neto da **lalorixá** que consagrou **Mãe Betinha**, nos idos de 1937, **Mãe Rosa Belarmina**. Ele, que embora tenha muita coisa “feita no santo”, atualmente é evangélico, e talvez por isso, me aconselhou a conversar com uma sua tia, Joana, filha da referida **lalorixá**. A meu pedido agendou uma entrevista com a mesma. Trata-se de Tia Joana (Joana Belarmina dos Santos) que na ocasião que entrevistei (Outubro de 2005) tinha 84 anos, revestidos de lucidez e boa memória retrógrada. Tia Joana é do “santo”, filha de **lansã**. Informou-me que sua mãe Rosa Belarmina dos Santos era filha de Rodopiana Santos, que juntamente com sua irmã Martela, vieram de Angola para o Brasil (Alagoas) e foram escravas. Inclusive, acrescenta que sua tia-avó Martela, quase não falava português - mas sim, a língua africana⁸¹.

Palavras dela:

⁸⁰ Que me parece, parece criar certo engessamento das práticas religiosas.

⁸¹ Estes são dados, parecem-me, que indicam uma vívida e recente memória de padrões comportamentais, e quiçá, permanência das raízes culturais dos atores.

(...) a gente não entendia quase nada que ela dizia. (...).

Sobre sua mãe biológica, Dona Rosa Belarmina, informa ainda:

(...) Quando minha avó Rodopiana foi libertada, resolveu ir para o Quilombo dos Palmares e lá engravidou de minha mãe. Não gostou muito de lá... e aí veio para o Recife quando minha mãe ela tinha 8 meses... Aqui minha mãe cresceu e se casou (...). Tia Joana, 22.10.2004

Quando perguntei a Tia Joana sobre o **orixá** de **Mãe Rosa Belarmina**, e também, quem a consagrou, respondeu que o pai-de-santo da mesma, foi **Antônio Gentil**, e seu **orixá**: **Xangô Abassá Famileô**.

Informou que o terreiro de **Mãe Rosa** ficava no Pacheco, Tegipió. Quando perguntei qual a nação do terreiro de Mãe Rosa Belarmina, ela informou ser **Nagô**. E justificou dizendo que os rituais, a matança, as cantigas e a forma de dançar pertencia ao “*fundamento*” nagô.

Informou que **Mãe Rosa Belarmina** morreu com sessenta anos, em 1946 (o que indica que ela nasceu em 1886, antes da libertação dos escravos, e antes também, da promulgação da lei 2040 de 28.09.1887 (Ventre Livre). No mínimo, este relato consubstancia em **Mãe Rosa Belarmina**, uma aproximação com as raízes africanas puras. No mínimo, também, naquilo que diz respeito a uma memória recente dos seus descendentes diretos, que ainda falavam a língua materna, e com certeza mantinham vivos seus deuses.

Sobre o **baborixá** Antônio Gentil, Tia Joana me disse, que ele havia sido “feito” pela Baiana do Pina. E que, portanto, esta era sua avô-de-santo. Ora, a **Baiana do Pina** (Fortunata Maria da Conceição), segundo relatório datado de 01.09.1932 elaborado pelo Dr. Pedro Cavalcanti (membro da equipe do Prof. Ulisses Pernambucano – Serviço de Higiene Mental da Assistência a Psicopatas,

fruto de entrevista realizada com a mesma, nos dá várias informações. Ela era natural da Costa D'África. Estabeleceu-se no Recife, depois de residir no Rio de Janeiro, Bahia e Alagoas. É de nação nagô. Consagrou Antonio Gentil que teve terreiro no Totó (Tegipió). (**Arquivos do Serviço de Higiene Mental da Assistência a Psicopatas**).

Gilberto Freyre, em artigo publicado no Diário de Pernambuco⁸², homenageando Lula Cardoso Ayres faz referência ao interesse do pintor pelas coisas do **Xangô**, relatando que em 1930 ele freqüentava o **Xangô** da Baiana do Pina, desenhando o que via, fato que ao meu ver, poderá indicar a importância do terreiro.

Portanto, perseguindo a linhagem sagrada do Terreiro do Brejo podemos creditar suas raízes nagô:

1º) a Baiana do Pina (Furtunata Maria da Conceição) –

Obalonein - tataravó-de-santo;

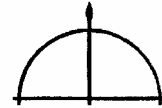
2º) Antônio Gentil, triavô-de-santo

3º) Mãe Rosa Belarmina (**Familiô**) bisavó e

4º) Mãe Betinha (**Sábà Bassamí**) – mãe-de-santo.

Estes são os dados que recolhi sobre a origem sagrada do Terreiro. Na segunda etapa da pesquisa, quando revisei os informantes (membros da comunidade religiosa, bem como parentes biológicos de **Mãe Betinha**), eles reconfirmaram as informações registradas em meus cadernos de campo e os dados encontrados nas pesquisas documentais.

⁸²(Diário de Pernambuco:19.07.1987)



CAPÍTULO 4. A Comunidade do *Terreiro Yemanjá Sábá Bassamí* e Três Retratos

*Quem serão esses a quem vejo e toco?
Que há com eles?
Que há com esses semelhantes meus
Que tão de perto me atraem
Por suaves direções?
Whitman (1983:100)*

Entre os filhos e filhas-de-santo, do Terreiro, muitos deles eram profissionais liberais (médicos, advogados, engenheiros, professores universitários, estudantes do terceiro grau, bancários e comerciários). O quantitativo dessas pessoas, pertencentes a classe média (somado a alguns poucos, que poder-se-ia considerar ricos), era muito menor do que o daqueles socialmente menos favorecidos. A faixa etária variava. Havia muitos jovens, mas o número de pessoas de meia idade e idosos ultrapassava o dos mais moços⁸³.

⁸³ As crianças, adolescentes e jovens, em sua maioria, eram netos e filhos dos fiéis, e os acompanhavam às obrigações do Terreiro. Em alguns casos, suas presenças se deviam a necessidade de acompanhar os parentes idosos. Em outros casos, era a pouca idade que obrigava suas mães a levá-los. Com esta frequência, alguns deles passavam a dançar no *Xiré* lavavam “conta” (colar), e até assentavam o *orixá*. Érico, filho de José Amaro e Julia, juntamente com como o filho de Giovani, ele tocador de ilú (filho de *Xangô*) e Zinha, (filha de *Oxum*), que os conheci crianças, lavaram as mãos com *amassí*, e tornaram-se *ogãs* da casa, muito jovens. Nos últimos anos do Terreiro, animavam alguns dos “toques” com o ritmo dos *ilus*. Entretanto, testemunhei alguns desses adolescentes e jovens adultos, que se vinculavam à religião muito cedo, abandoná-la com o passar dos anos. Alguns por não suportarem a carga dos interditos (no vigor da idade), outros seduzidos pelo proselitismo das religiões populares.

Muitas das idosas, filhas-de-santo da casa, haviam freqüentado juntamente com **Mãe Betinha**, o terreiro de Mãe Rosa Belarmina.

Dentre elas, conheci, convivi e ressalto Dona Nita, filha de **Ogun**. Uma velha senhora simpática, gentil e muito educada. Professora aposentada do antigo curso primário. Portadora de uma postura algo desligada, quando os conflitos entre alguns membros da comunidade, minavam as relações inter-pessoais. Fugia das “fofocas” que aconteciam em torno das freqüentes brigas intestinas. Mas, na verdade, percebia que ela assumia uma atitude ausente com a finalidade de manter-se isenta. Mas, estava atenta a tudo que acontecia no Terreiro, durante o curso de uma “obrigação”. E se fosse forçada a assumir um posicionamento, ele, sempre era essencialmente diplomática.

Outra, filha-de-santo bastante idosa era Elzinha, filha de **Yemanjá** e irmã biológica de **Mãe Betinha**. Sua assiduidade era disciplinada, como o era a sua responsabilidade para com os rituais e sua entidade. Lembro-me que, sistematicamente, o pão para o **aladá** de todos os **Oborí** era ofertado por ela.

Outro exemplo: Dona Alice. Filha de **Yemanjá**, consagrada já muito idosa. Testemunhei sua consagração, e nela, observei a concretude do espírito de solidariedade do “povo-de-santo”. A penúria vivida por Alice, não permitiria que arcasse com os gastos financeiros que uma consagração exige. A comunidade, organizou-se e, assumiu grande parte dessas despesas, exceto aquelas que obrigatoriamente cabem ao consagrado. É bem verdade que, Dona Alice, ainda viva quando escrevo, era uma obreira incansável. Durante as “obrigações” era muito ativa. Sobre essa solidariedade, tão conspícua nos terreiros de **Xangô**, **Roberto Motta** diz:

“Não se encontram, no Recife, grupos corporativos, acima da família nuclear, que sirvam de base preexistente para as redes de ajuda mútua, salvo exceções de caráter primordialmente religioso. (...) [o Xangô] Trata-se de um grupo corporativo, com estrutura bem delimitada de direitos e deveres distribuídos entre seus membros”. Motta, (1988a:60-88)

Embora, solícita ao extremo, Dona Alice era mulher de pouca conversa e riso. Quantas vezes, acompanhei com meu cigarro, o seu fumar de cachimbo, sentadas, as duas, sob os galhos da caneleira conversando no cair da tarde.

Um das palavras sobre a **akikeré** da casa, Dona Amara, filha de **Yemanjá**. Uma velha gorda, interesseira, ociosa, frequentemente hostil. Voz forte e rasgada, quando nos toques entoava os **orikí**, o fazia com beleza rara pela rusticidade do som emitido. Voz como um cacto, que mesmo com espinhos é belo. Seu repertório de “toadas” era grande. Quando se aproximava, um observador atento percebia nos seus olhos, o brilho do pedido antecipado e a esperança de vê-lo atendido.

Embora predominância entre os idosos fosse feminina, um grande número de jovens filhas-de-santo, vaidosas, vestidos charmosos, enchiam de beleza e juventude a roda do **xiré**, nas grandes festas públicas. Quanto aos homens, alguns deles aparentavam idade entre 25/35 anos. Mas, a maioria pareciam ter entre 40/65 anos.

Do Terreiro **Yemanjá Sábá Bassamí** pincei três figuras e sobre elas faço considerações mais aprofundadas. É uma espécie de galeria composta por três retratos. Obviamente, **Mãe Betinha**, líder do templo, merece um estudo mais detalhado não só pelo seu papel como agenciadora de bens religiosos, mas,

principalmente, por sua trajetória de vida religiosa sempre atrelada a cura mágica. A escolha do **babalorixá** José Amaro justifica-se pela importância do cargo exercido no terreiro – **Oxogum** (termo que encontrei em **Cacciatore (1977)** como sendo **axogum**) de **Yemanjá**. Outro aspecto relevante para colocá-lo nesta galeria é o seu conhecimento sobre folhas/papel curativo das mesmas. Além das diversas oportunidades que tive de observá-lo como agente curador, realizando limpeza corporal com aves e fazendo sacudimentos com ramos de vegetais. A terceira figura, a escolhi pelo fato de vinculado ao terreiro, ser médico. Nesta condição, medicava as pessoas da comunidade e ao mesmo tempo fazia uso das terapias preconizadas pelos **orixás**. Deitar um olhar sobre ele, parece-me importante, para vislumbrar diferenças e semelhanças, acordos e oposições entre as lógicas simbólica (que recobre a cura mágica) e a cura racional (que baliza a medicina oficial).

4.1 Primeiro Retrato: Mãe Betinha, filha de Yemanjá Sabá Bassamí: uma lalorixá singular.

Quando conheci Dona Elizabeth de França Ferreira, **Mãe Betinha**, conhecida, também, como **Mãe Beta**, em 1991. Já era uma pessoa de 82 anos. Baixa, magra, lépida. Morena clara, com sutis traços negróides. Elegante no vestir, seja com suas roupas da religião, seja com as sociais. Fluente de conversa. Olhos vivos e curiosos. Atenta a tudo que se passava ao redor. Ouvidos afinados para ouvir os outros. Interessada nos fatos políticos brasileiros e do mundo. Lia jornais, revistas noticiosas e assistia telejornais. Emitia opinião sobre os acontecimentos.

Fazia questão de votar. Escolhia com independência da família biológica, ou de seus filhos e filhas-de-santo, os candidatos para quem dava o seu voto e de modo apaixonado, justificava veementemente suas escolhas. Festeira, nunca recusava ir a um restaurante, aniversário ou carnaval de rua. Frugal no alimentar-se. Muito ligada à família nuclear, lhe brilhavam os olhos, quando falava das vitórias acadêmicas dos netos, respectivamente, estudantes de medicina e direito.

Tinha um discurso apaixonado sobre o **Xangô**. Muito disciplinada, quando se tratava de seguir normas rituais, e mais exigente ainda, em relação aos seus filhos e filhas-de-santo, quanto ao cumprimento por parte deles, desses ritos.

Dirigia o **Terreiro Yemanjá Sabá Bassamí**, no que diz respeito às práticas religiosas, com mãos firmes, decisivamente, e sua palavra era sempre a última quando se tratava desses assuntos. Às vezes era explosiva, porém aparentava não guardar rancores.

Considero seu percurso religioso, no mínimo, ímpar. Percorreu uma trajetória diferente da maioria dos sacerdotes/sacerdotisas, e mesmo, de muitos dos fieis do **Xangô**. Em primeiro lugar, suas origens sociais parecem ser diferentes da maioria dos sacerdotes e sacerdotisas do **Xangô**. Em segundo lugar, migrou do espiritismo kardecista, passando um período praticando **Xangô** umbandizado, para fixar-se, finalmente, de modo exclusivo, e com intensidade ao **Xangô**. Fazia concessões a Jurema. E em terceiro lugar, recebeu uma educação secundarista formal, em um bom colégio do Recife (Americano Batista), que deve ter lhe dado alguns resquícios de formação protestante ou, pelo menos, intimidade com o texto bíblico.

Filha de família da classe média, seu pai Luiz de França Ferreira era jornalista. Além, de jornalista participava como ator no Teatro de Amadores de Pernambuco. Boêmio e carnavalesco. Bem relacionado com o poder político, o que lhe permitia ocupar cargos de relativo destaque no Recife – foi responsável durante anos pela Delegacia do Espinheiro.

A mãe, D. Dorinha (Auxiliadora de França Ferreira) era mulher católica, de prendas doméstica e muito submissa ao marido.

Quando conheci **Mãe Betinha**, ela lia muito. Leitura de conteúdo religioso ou romances ingênuos. Possuía uma biblioteca em seu quarto de duas ou três estantes envidraçadas. Das várias vezes que a visitei, em sua residência na Rua Conselheiro Portela em Casa Amarela, em algumas delas tive oportunidade de entrar em seu quarto. Ao observar as estantes, nelas existiam muitos romances lidos na juventude e, frequentemente, relidos (uma leitura típica de mocinhas românticas da classe média de sua geração); os outros, versavam sobre o espiritismo. Muitos livros de Alan Kardec, Trigueirinho, Chico Xavier e a Bíblia.

Em entrevista, lhe perguntei sobre sua história religiosa. Me respondeu:

“(...) primeiro eu fui espírita kardecista. (...) fiz o desenvolvimento de minha mediunidade no espiritismo (...) Trabalhei com a espiritualmente durante muito tempo na Federação Espírita de Pernambuco. (...) em outros centros, aqui no Recife e em Olinda. (...) Junto com Castilho (seu segundo companheiro e pai de sua única filha) fundamos o Centro Espírita Caminho do Bem, em Casa Amarela... (...) Castilho comprou a casa”⁸⁴.
Entrevista com Mãe Betinha, 08.1989

⁸⁴ Este Centro existe atualmente e sua filha abdicou dos direitos de herança, fazendo doação do imóvel a instituição.

A aproximação e envolvimento com o espiritismo kardecista foi motivado pelo motivo clássico de aproximações às religiões: sanar problemas de saúde. A tônica da adolescência e primeira juventude foi a fragilidade e o sofrimento, que ela denomina **“agonias”**. Estes achaques segundo ela, se caracterizavam por: **“o coração disparava”, “empalidecia”, “suava frio” e “ficava apavorada”**. Gaiata, me diz que estes mal-estares aconteciam com tanta frequência, que a chamavam de **“Betinha agonia”**. A família preocupada, a leva para vários médicos, que não diagnosticavam nenhuma doença. Os remédios não lhe aliviavam o sofrimento.

Por aconselhamentos de algumas pessoas, sua mãe, sem o conhecimento do pai, a levou a um centro espírita e este foi o primeiro contato com o espiritismo kardecista. No início reagiu negativamente, tendo inclusive medo dos transe assistidos. Entretanto, estes contatos causaram uma melhora da saúde. Porém, não fica totalmente curada. O processo de desenvolvimento da mediunidade acontece neste período. Segundo ela, a mediunidade controlada, possibilitou uma melhor administrar suas emoções. Seus achaques se tornaram menos intensos e com frequência diminuída. Permaneceu no espiritismo kardecista por vários anos. Cuidou de dominar as práticas espíritas: controlar a própria mediunidade, aplicar passes, fluidificar água e doutrinar obsedados. Para isso, leu o necessário e praticou disciplinadamente. Foi assídua frequentadora da Federação Espírita de Pernambuco, falando de Helena Moura⁸⁵ com intimidade, o que parece comprovar esta convivência. Relatou que alguns anos depois

⁸⁵ Presidente durante anos da Federação Pernambucana de Espiritismo.

começou a ter sonhos de conteúdos incompreensíveis. Neles, apareciam búzios, mar, animais mortos. Ficou inquietada. Novamente, por aconselhamento de pessoas amigas, ela procurou o **Xangô**. A pessoa indicada foi Mãe Rosa Belarmina, cujo terreiro localizava-se no Pacheco, Tegipió. Todas as vezes que tinha oportunidade, re-afirmava a sorte que tivera “**em cair nas mãos de Mãe Rosa**”. Na primeira visita, Mãe Rosa, ao jogar os búzios, afirmou que ela deveria entrar na religião africana. E me contou que ouviu de Mãe Rosa: “**Dona Betinha, a Senhora é filha de Yemanjá**”, acrescentando “**há muito tempo que Yemanjá chama a Senhora para a seita**”, e mais ainda: “**só terá saúde e paz quando ficar na seita**”. Imediatamente rejeitou a idéia. Mas, continuou indo a Mãe Rosa em dias comuns. A primeira vez que assistiu um toque, entrou abruptamente em transe. Suas palavras foram: entrei na roda “**com Yemanjá no couro**”. Quando saiu do transe, disse ter ficado envergonhada. Contudo, alguma coisa a levava a continuar indo ao terreiro, e sem pressa começou sua iniciação: lavou contas, fez **Oborí**, assentou **Yemanjá**. Ao mesmo tempo, continuou a freqüentar os centros espíritas kardecistas. Até então, em seu julgamento, não havia incompatibilidade em seguir as duas religiões.

Um dia, **Mãe Rosa** lhe informa que **Yemanjá** quer que se consagre. Contra-argumentou que não sabia nada daquela religião. Que não havia livros para estudar. Não podia entrar numa religião “**às cegas**”. A mãe-de-santo diz que “**lhe ensinará tudo sobre a religião**”, “**vendo e fazendo, a Sra. terminará aprendendo**.” Embora, acrescentasse que aprendera, muito mais sobre os saberes do **Xangô**, com **Nanã** (que, segundo ela, lhe ensinava os rituais, as

comidas, as cantigas através de sonhos), do que com sua mãe-de-santo. Dizia toda vez que tinha oportunidade:

“(...) Quando eu contava a Mãe Rosa os sonhos que tinha com Nanã ...sonhos onde ela me ensinava as coisas, Mãe Rosa dizia: Dona Betinha, vá lá ao Pejí, faça adobalé para Nanã, batendo a cabeça no chão até rachar a testa, por que a Senhora tem orixá mesmo. Tudo que o orixá lhe disse é verdade (...)”

Mãe Betinha – Diário de Campo

Entrevistando Tia Joana, filha de Mãe Rosa, sobre a consagração de Mãe Beta, ela me diz:

(...) Sim... eu me lembro quando Beta saiu de laô... Eu era menina ainda, mas me lembro... (...) foi uma grande obrigação... uma matança grande... muito bicho de pena e um carneiro”

Entrevista com Tia Joana.

Mesmo depois de consagrada, **Mãe Betinha** continuou no espiritismo. Em conversa informal gravada, ao lhe perguntar por que deixou o espiritismo e optou exclusivamente pelo **Xangô⁸⁶**, me respondeu:

“ (...) O espiritismo é muito preconceituoso, muito orgulhoso (...) As pessoas do Centro me chateavam com uma conversa, de que não entendiam como eu freqüentava uma seita que matava bicho, cortava o próprio corpo e dançava fazendo careta. (...) E lá, no terreiro, ninguém ficava dizendo nada do espiritismo... Ninguém reparava por eu continuar no espiritismo. Então, eu pensei e disse, o Xangô é melhor do que o espiritismo... Vou ficar só nele (...). E fui me afastando, me afastando até deixar completamente de praticar”.
(Mãe Betinha. Diário de Campo: conversa tida na Obrigação do Inhame de 1999)

Considero a origem social dela, um obstáculo para que viesse a ter um envolvimento aprofundado nas religiões afro-brasileiras, principalmente, por

⁸⁶ Na verdade ela praticava a jurema de forma relativamente disciplinar. Muitas pessoas que faziam parte das reuniões de Jurema (que aconteciam no Terreiro do Brejo, em datas intermediárias das obrigações de *orixá*) haviam sido “juremadas” por ela.

que na época do seu engajamento, os cultos afro-brasileiros sofriam intensa repressão do Estado (**Dantas, 2000**). Somando-se que ela, fruto de uma família católica, cujo pai apresentava traços intelectuais, artísticos e convivia com a elite detentora do poder do Recife, não seria de esperar de sua parte (a não ser como rebeldia expressa), uma conversão e aceitação plena ao **Xangô**. Por outro lado, com uma formação cristã, em função de influências vindas da mãe católica (que só recorreu ao espiritismo para buscar alívio das aflições da filha), e da educação em um colégio protestante, admito que no mínimo houvesse uma resistência interna. E temos que admitir que os conhecimentos fornecidos pelo antigo curso secundário, que na época mais do que agora, priorizavam os valores ocidentais, devem ter transmitido idéias que dificultassem um pertencimento efetivo às religiões de origem africana. Sem falar do empecilho determinado pelos anos de prática religiosa kardecista, religião tipicamente evolucionista e possuidora de uma lógica européia e cristã.

Não sentia **Mãe Betinha** semelhante aos outros **lalorixás/babalorixás**, que conheço, pois percebia que sua construção religiosa apresentava uma trajetória diferente. Desse modo, o caminho religioso que percorreu, me parece ter sido no sentido contrário daquele que frequentemente fazem muitos adeptos do **Xangô**, quando, iniciam nele, e depois o abjuram. Entretanto, esta passagem de **Mãe Betinha** pelo espiritismo kardecista deixou traços muito fortes. O seu discurso nunca deixou de ser cristão e espírita. Embora seguisse, linearmente os passos dos rituais **Nagô**, sua fala era eminentemente cristã. Percebia isto, não somente na exposição dos seus pontos de vistas, durante conversas informais, como também, em ocasiões ritualísticas quando a retórica estava divorciada em

sua essência do repertório ideológico do candomblé. Por exemplo, nas cerimônias de **Oborí (Bori)** que aconteciam no Terreiro do Brejo, havia um costume de conceder-se a palavra aos presentes, para que parabenizassem, desejassem felicidades e oferecessem as boas vindas ao oborizado. Isto ocorria no espaço de tempo correspondente a preparação do animal sacrificado na cozinha sagrada. Todos falavam. **Mãe Betinha** sempre iniciava. Após seu discurso, por ordem decrescente de hierarquia religiosa, falavam todos. Nestes discursos ela era fundamentalmente cristã. Recolho do meu Diário de Campo algumas frases proferidas nessas ocasiões:

“Orixá é perdão”, “Devemos perdoar sete vezes setenta vezes”, “orixá é amor”. “Se lhe batem em uma face, ofereça a outra”. “Que orixalá, nosso Senhor Jesus abençoe e proteja a partir de agora fulano ou sicrano, que está alimentando a cabeça”.

Quase como se ela estivesse se amparando em uma lógica que tentava estabelecer uma espécie de equilíbrio nagô-cristão. Equilíbrio, onde os ritos, os mitos, o sistema religioso nagô deveriam ser mantidos e cumpridos, mas também deveriam sê-lo, os valores cristãos. Ora, sabe-se que o **Orixá** não perdoa, a não ser que se lhe pague. Ele não possui em sua essência básica, um movimento para o perdão gratuito. Ela, **Mãe Betinha**, estava habituada a ler no jogo, que alguém estava “apanhando” do **orixá**, muitas vezes do **orixá** dono da cabeça do consulente. E mais, o jogo informava que seria necessário à pessoa realizar uma oferenda expiatória para arrefecer o sentimento de hostilidade que a entidade estaria alimentando. Ela sabia que no **Xangô**, o perdão não é dado, é trocado. Entendo, que embora, tenha feito uma opção religiosa definitiva, e até tenha sido obrigada a pagar um preço oneroso por ela, **Mãe Betinha**, carregava

no seu íntimo ambigüidades relacionadas com a preservação das lógicas diferentes, das visões de mundo opostas e das conceituações teogônicas diferenciadas (algumas vezes contrastantes) entre o **Xangô** e o cristianismo. Quando falo que ela teria amargado severamente as conseqüências de sua opção religiosa, estou remetendo para as perseguições que sofreu, juntamente com todas as “pessoas do santo”, nos duros anos de repressão às religiões afro-brasileiras **Campos (2001)**. De fato, ela não negava o fato de ter sido presa e de ter tido objetos sagrados apreendidos pela polícia. Em conversas informais que teve comigo e com outros pesquisadores, algumas delas filmadas e pertencentes ao acervo da Televisão Universitária, relatava (diria até, com certo prazer na delação) o seguinte fato, que tenho registrado nas anotações:

“... em uma das suas prisões foi trasladada da residência em camburão da polícia, para a delegacia e tratada sem a menor consideração, quando lá chegou. Colocaram-na em uma cela com outras presas e quando foi ouvida pelo delegado (que informa ter sido Dr. Fábio Correia), ele conceituou o Xangô como uma “seita baixa”, “freqüentada pela escória da sociedade” [frases que me pareciam feri-la mais, do que as prisões propriamente ditas] e que “não podia acreditar, que ela sendo de uma família tão boa, estivesse metida com estas coisas”. Mãe Betinha acrescenta ainda, ter demonstrado coragem e atrevimento, quando respondeu à ameaça do delegado, de que se ela não abandonasse estes maus hábitos, iria prendê-la novamente, mas só que se isso fosse necessário, ela viria a pé, escoltada pelos guardas de sua casa até a Rua da Aurora, onde a Delegacia localizava-se. Peremptoriamente, responde: “O que Doutor? O Senhor não pode fazer isso! Eu não sou ladra, não sou assassina, não sou mulher da vida... Eu sou uma cidadã!”

Diário de Campo: 27.09.98

É bem verdade que, as fortes experiências, vividas com a repressão policial não foram inauguradas com sua afiliação ao **Xangô**. Embora as cores do preconceito tivessem vestido enfaticamente estas perseguições (o que me parecia tê-la incomodado muito), é bom referir, que ainda quando era somente kardecista, **Mãe Betinha** foi solicitada a prestar depoimentos várias vezes por curandeirismo. Sua relação com a cura precedeu a vinculação ao **Xangô**. Durante a fase de sua vida, na qual, era exclusivamente kardecista, recebia espíritos curadores, fluidificava água e fabricava garrafadas. Atendia uma clientela grande para exercer práticas curativas.

Em entrevista com sua filha Marta, ouvi da mesma:

*“(...) O tempo todo, acho até, que muito mais quando ela era só kardecista, preocupava-se em ajudar pessoas doentes. É que ela recebia um espírito, Anselmo, que morreu de acidente. Morreu quando faltava pouco tempo para se formar em medicina, dizem, não sei! (...) Ele ensinava muitos remédios, ervas, fluidificava água, fazia garrafadas, passava chás. As pessoas melhoravam, ou ficavam boas. Por isso, ela era muito procurada. Faziam fila. Ela chegou a ser perseguida, ameaçada. Chegou a ser investigada. (...) como é que vocês, médicos, falam? **Charlatã...** Quando perguntei quando estas coisas aconteceram, **respondeu: Foi, sei lá! Em 1973, parece (...)** Entrevista com a filha, Marta.*

Desse depoimento, apreendem-se dois fatos: primeiro, a existência de um forte envolvimento de **Mãe Betinha** com ações curativas, mesmo quando ainda não estava engajada de coração e mente no **Xangô**. E segundo, a pressão do sistema policial, já inaugurado antes, motivado por estar competindo com a medicina oficial, não a feriam tanto, pois nunca falava deles – mas, falava sempre das perseguições e prisões motivadas pela sua condição de “xangozeira”. Emocionava-se quando relatava as perseguições relacionadas as práticas afro-

brasileiras. Entendo que, quando as perseguições aconteceram por conta de sua religiosidade afro-brasileira, possivelmente, legitimavam suas culpas por ter se rebelado contra os padrões comportamentais esperados do padrão de valores da família que pertencia.

Quanto ao envolvimento com a cura de doenças, **Ribeiro (1988)** faz referência a **Mãe Betinha**, por ele pesquisada em 1976⁸⁷, quando realizava observações em um Centro de **Xangô Umbandizado**: Centro Paz e Luz. Apresenta trechos detalhados de seu Diário de Campo, nos quais, descreve o ambiente onde as sessões ocorrem, desenha um perfil psicológico da *médium*, cita os procedimentos curativos, as prescrições, retrata os pacientes e suas queixas. Relaciona os espíritos recebidos pela *médium*: Mestres (Luziara, Manoel Maior, Zé Pelintra, Zé Molequinho, Zé da Pinga, Zé Bibinho, Tertuliano, Quebra Pedra); Pretos e Pretas Velhos (Pai João, Maria Conga, Pai Joaquim); caboclos (Caboclo Jurema, Janaína); Orixás (Oxalá, Ogun, Oxum, Omulu, Xangô, Exú Tiriri); encantados (Sereia). (1988: 49-55).

O relato de **Ribeiro** me permitiu inferir que **Mãe Betinha** teve uma passagem na sua trajetória religiosa no Xangô Umbandizado, coisa da qual, ela nunca referia-se. Além do que, conseguiu manter durante muito tempo de sua vida religiosa um arranjo interno capaz de administrar crenças e práticas, de modo que permitisse seu trânsito por diversas modalidades: **Xangô, Xangô Umbandizado, espiritismo kardecista**⁸⁸. E mesmo, depois de ter sedimentado as suas opções pelas crenças, valores, mitos e ritos do **Xangô**, ainda assim, os

⁸⁷ Ocasão que, creio Mãe Betinha, ainda exercitava práticas religiosas espíritas concomitantemente com as afro-brasileiras.

⁸⁸ Quando a conheci, vivenciava exclusivamente as práticas do Xangô e Jurema. Não permitia qualquer interferência de uma sobre a outra.

conceitos espíritas kardecistas (reencarnação, perdão por expressa generosidade etc.), continuaram no seu quadro de referência religiosa.

Durante os anos que freqüentei o terreiro, nos intervalos das “obrigações” realizadas para os **Orixá** aconteciam reuniões de Jurema. Como já foi dito em outra parte Aconteciam no salão de refeições. A mesa da sala servia de “estado” ou mesa sagrada, em torno da qual, os *médiuns* sentavam-se. Os copos, cálices, taças, cachimbos (**matiricós**), charutos, bebidas alcoólicas não eram guardados no Terreiro. Ela os trazia de sua residência toda vez que iria acontecer uma reunião de Jurema. Os jarros que recebiam as ervas sagradas (manjeriço, arruda, girassol, flores etc.) eram mantidos no Terreiro, mas muitas em locais distanciados dos espaços consagrados aos **Orixás**. Quando da ornamentação do salão de toques, nas “obrigações” de **orixá** faltavam vasos para colocar flores, sua preocupação e cuidado para não usar objetos da Jurema nos espaços reservados aos **Orixás** era visível. “(...) **cuidado, não use este jarro no Pejé. Ele é da Jurema. Não pode misturar uma coisa com a outra (...)**” e, também negava a permissão para que fosse realizada reuniões de Jurema, em data próxima de um evento pertinente ao calendário litúrgico afro-brasileiro.

Sua participação nos processos de cura era através do jogo, dos transes (**Yemanjá** ou outro dos **orixás** que recebia) e raras vezes, ela própria em vigília. E assim, se posicionou até a morte.

Algumas considerações são necessárias sobre o **Axexê** (cerimônia fúnebre celebrada nas religiões afro-brasileiras) de **Mãe Betinha**. A morte é um evento que tem atemorizado, angustiado e ao mesmo tempo, fascinado a humanidade (pelo mistério que a recobre. E por ser, parte integral da existência

humana, ela se constitui no núcleo de todos os credos. Desde que o ser humano apresentou os mais sutis traços de organização social, a morte e sua significação, tem sido refletida, repensada, re-elaborada, e exerce um papel importante no social.

Todas as concepções existentes sobre a morte, em termos, se revelam nas práticas fúnebres. Embora estas práticas variem segundo as culturas e o tempo histórico considerado, apresentam semelhanças entre si. Por exemplo: em quase todos os procedimentos funerários, observa-se que o morrer, embora seja um fato individualizado, sempre é transformado em uma vivência pública. As cerimônias fúnebres servem para consolidar o grupo social, através do morto, evidenciando solidariedade e coesão entre os vivos – a aproximação dos vivos explicitam a integridade do grupo e parecem preencher o vazio determinado pelo morto. As cerimônias fúnebres posicionam e circunscrevem a morte, com o intuito de impedir que ela desestruture a sociedade. Destrua o todo social. Pois a morte representa a desordem social em sua manifestação maior. Ela destrói não só o capital material, mas também o capital cultural aplicado ao morto pelo grupo social durante toda sua vivência no grupo, ou impede que os capitais cultural e simbólico que o morto transferia para os vivos continuem seu fluxo **(Rodrigues, 1979)**. Os ritos fúnebres de todas as religiões resolvem o maior problema que a morte trás para os que continuam vivos: minimizam o temor do fim, pois estes ritos vislumbram a possibilidade da vida eterna (mesmo que em outra dimensão).

Nas religiões afro-brasileiras, percebemos sistemas complexos de relações sociais sacralizadas. Estas relações interligam os seres vivos a uma organização que remete ao cosmos. Percebemos também, que o respeito à

linhagem sagrada torna possível mapear a genealogia ancestral hierarquicamente, até tocar a matriz de referencia da origem. Ela é então formatada no simbolismo do parentesco religioso, e este fato, viabiliza retroceder até o ego fundador de uma comunidade afro-brasileira.

O ritual funerário é constituído de atos eficazes que levam a comunidade a elaborar a idéia da imortalidade humana e a fortalecer-se, através da ordenação do coletivo. Ele oferece, também, ao morto um rito de passagem para o território dos ancestrais. Assim, penso o ritual funerário das religiões afro-brasileiras com três funções concatenadas: uma relacionada com o morto (rito de passagem); outra, direcionada aos vivos (coesão social e acatamento da idéia de vida eterna) e mais uma, re-significadora das relações do morto com os **orixás**. A pratica religiosa afro-brasileira é alavancada pelo **axé**. Ela enquanto prática, o re-alimenta, estabelecendo um mecanismo de *feedback* dinâmico e enriquecedor. Os **axés** validam os fazeres religiosos e estes tornam-se mais eficazes. No **axexê**, despeito toda dor e saudade vivenciadas pelos vivos em relação ao morto (fato pertinente em qualquer rito funerário de qualquer religião), a retro-alimentação procede de forma intensa, pois os mais significativos objetos rituais do morto são elementos participativos da cerimônia (pela última vez)⁸⁹. Assim, os **axés** caminham em mão dupla: do **aiê** para o **orún** e no sentido inverso, havendo, portanto, uma intensa energização para ambos: morto e vivos.

O ritual funerário do candomblé traduz uma concepção de permanência do morto, enquanto elo ancestral, e mais, coloca o morto através do “despacho”

⁸⁹ Assentamentos (representações concretas dos **orixás** com quartinhas, guias, indumentárias (com os quais os **orixás** se tornavam perceptíveis nos transe) são elementos identitários do sagrado e remetem ao “estado de vida” do morto.

de seus pertences, na dinâmica da natureza, para que uma reciclagem energética se faça. O **Axexê** é entendido pelos adeptos da religião afro-brasileira como a cerimônia que permite a passagem pacífica e amparada do indivíduo da condição de ser vivo, para a imaterialidade de ancestral. Traduz a caminhada do **aiê** para **orún**. É essencialmente um rito de passagem, cuja pretensão é re-significar a urbanização social, mas também, re-significar a nova configuração que deverá ocorrer entre o adepto desaparecido e os **orixás** que lhe alimentaram a vida. Para tal, se faz necessário quebrar os laços materiais e emblemáticos que os uniam.

Mãe Betinha administrou o **Terreiro Yemanjá Sabá Bassamí** com firmeza até o momento de seu falecimento, aos 93 anos, em 29.06.2002. No momento de sua morte era reconhecidamente a mais idosa **lalorixá** viva e atuante do Recife. Seu **Axexê** foi realizado segundo orientações dadas por **Orixalá**. Os passos do processo ritual deveriam ser dados através do jogo de búzios, feito por dois **babalorixás** do Terreiro: José Amaro Santos e Silva e Antônio, filho de **Xangô Dadá**. Segundo determinação de **Babá**, os dois **babalorixás** seriam, ambos, os oficiantes. Os passos da cerimônia foram indicados pelas quedas dos jogos realizados, alternadamente pelos dois oficiantes. A segunda “queda” dos búzios (o segundo **babalorixá** a jogar) confirmava a determinação manifesta na primeira orientação oracular⁹⁰.

No início da tarde, o Terreiro foi lentamente tomado por filhos/as-de-santo. Era uma tarde pesada, embora clara. Eu estava literalmente dividida: a maior parte do meu eu estava plena de dor e saudade de **Mãe Betinha**, o restante

⁹⁰ Achei Babá (**Orixalá**) de uma sabedoria salomônica, quando deste modo, gerenciou os conflitos de poder existentes na comunidade e, por certo, exacerbados neste instante de exceção. E pior que isto, sem mais a tutela da **lalorixá** Mãe Betinha, para administrá-los.

se esforçava para atentar aos detalhes e significados dos acontecimentos daquele ritual. O primeiro que assistia. As pessoas contritas deixavam ver o sofrimento sentido pela perda de sua líder religiosa. Não choravam, mas os olhos carregavam o brilho de lágrimas represadas. Num dado momento os familiares de **Mãe Betinha** (embora não fossem “do santo”, exceto a irmã Elzinha – filha de **Yemanjá** chegaram para assistir a cerimônia: filha, neto, sobrinha, irmã). Todos nós nos postamos sentados nos bancos que ladeiam o salão de Toque, ou permanecemos em pé, próximos às paredes (o ritual aconteceu no salão de Toques). Toda a comunidade estava vestida de branco. As filhas-de-santo vestiam seus **axós**. Os homens, também de branco, traziam as cabeças cobertas por gorros. Duas ou três filhas-de-santo de **Mãe Betinha** começaram a trazer seus pertences pessoais relacionados com a religiosidade (os **axós** – tanto os singelos de uso diário, quanto os usados nas festas, as guias, as insígnias de consagração e do cargo que ocupava, chinelas, louças usadas para oferendas votivas etc.) que eram guardadas no cômodo do Terreiro, conhecido como sua casa. Estes objetos foram colocados no centro do salão de Toque e acrescidos dos que a família biológica transportou de sua residência. Ao mesmo tempo, os **babalorixás** tiravam do **Peji** todos os “assentamentos”, quartinhas e objetos simbólicos dos **orixás**, a ela pertencentes e também os colocavam no centro do salão. Quando todos os objetos estavam expostos, os sacerdotes oficiantes sentaram-se no chão com seus jogos e começaram a perguntar que destinação deveria ser dada a cada um deles. Conforme a resposta do **egun** (do espírito da mãe-de-santo recém falecida), eles eram separados. Aqueles que ela queria que fossem “despachados” foram colocados sobre uma fazenda branca, virgem, quadrangular e

suficientemente grande para contê-los. Os outros objetos que o **egun** queria preservados eram entregues aos destinatários indicados. Alguém encarregava-se de entregar àqueles poucos ausentes, que foram escolhidos para ficar com alguma coisa. Os objetos que seriam despachados começaram a ser destruídos depois que os oficiantes invocaram a morta para que viesse buscar seus pertences “despacháveis” e solicitaram que ela partisse em paz e saísse do Terreiro. As foram roupas rasgadas, os barros e louças quebrados, as contas (guias) arrebatadas. Tudo foi violentamente destruído. Sacrifícios de animais (segundo a indicação do **egun**) foram realizados e somados aos destroços. Uma panela virgem de barro, apoiada sobre areia, posta em cima de um pano branco, virgem, quadrangular foi posta próxima ao meio portão de entrada do salão. Velas brancas foram plantadas na areia, ao redor da panela. Na cozinha sagrada estava sendo preparado um mingau, que quando pronto foi trazido em um alguidar. Um por um, dos presentes, começando por aqueles de maior *status* religioso, ajoelhados diante da panela saudavam o **egun** em silêncio com os antebraços erguidos e as palmas das mãos direcionadas para a panela. Nesta ocasião, com uma colher de pau virgem era transferindo porções do mingau do alguidar para a panela. Quando todos tinham realizado o rito de transferência do mingau foi feita um empacotamento dos conteúdos: a panela, as velas (antecipadamente quebradas e que haviam previamente sido acesas, e assim permaneceram durante o tempo da cerimônia), a areia, a colher de pau, o alguidar. Uma espécie de pacote que com fortes bordoadas teve fragmentados todo seu conteúdo. As águas de todas as quartinhas do **Pejí** haviam sido derramadas no próprio dia do falecimento da líder, e colocadas deitadas para sinalizar a queda de um humano

do Terreiro (o principal) mas, logo depois da cerimônia fúnebre receberam água novamente. A porta do **Pejí** foi fechada. As pessoas encarregadas de levar o “despacho” (pessoas e lugar haviam sido escolhidos pelo jogo), pegaram os pacotes e se dirigiram de costas para o portão do Terreiro acompanhados uma filha de **lansã** que derramava água da quartinha, até o último “carregador” sair. Um cortejo formado de todos os presentes acompanhou a saída do “despacho” até o início da rua. Cânticos específicos foram ouvidos durante todo o ritual. As pessoas que permaneceram no Terreiro assumiram um comportamento contido. Estavam silenciosas e concentradas até a volta dos que levaram o “despacho”.

Encontro no Diário de Campo, uma anotação referente a este momento, que identifiquei quando reli, para executar este trabalho, representativo do conhecido “anthropological blues”:

“Aqui cabe um depoimento pessoal: o “olhar de fora” atento para perceber e registrar o etnografável, se quedou embaçado pelo “olhar de dentro”, naquele instante emocionado pela perda da Avó de Santo. Os axós, que os vi vestindo, encarnando Yemanjá, Xangô Tixirê, Oxum ou Exu, ao serem dilacerados pareciam estar tentando apagar, em mim, a sua imagem dançando de joelhos e assim cruzando o salão. Algumas pedras das guias que rolavam no chão ecoavam nos meus tímpanos como um som de adeus. Esforço grande para não chorar. Chorar por ela. Chorar pelo Terreiro que sabia perdido, irrevogavelmente perdido. Chorar pela crueza do rito”

(Diário de Campo, axexê de Mãe Beta).

Quando procuro refletir analiticamente sobre a cerimônia fúnebre do **Axexê**, afastada do momento testemunhado, livre dos sentires, esgrimindo com os pensamentos, percebo sua lógica quando vejo que ele representa o fechamento de um ciclo. Um ciclo energético. Ele é o caminho inverso, daquele percorrido pelo

postulante à consagração. Quando antes de recolher-se ao “quarto” a **laô** despe-se das roupas comuns, não sacralizadas, roupas que está usando ao se recolher. Naquele momento, as roupas são destruídas. Este gesto remete a ruptura da personalidade profana, e significa ao mesmo tempo, o acatamento de uma identidade sagrada, vinculada ao seu “santo de cabeça”.

No **Axexê**, percebo que aquelas roupas, as mais queridas, pois representavam o **orixá** são também laceradas para legitimar a nova condição. O **axexê** é também, a re-elaboração social da comunidade do Terreiro (fato que lhe permite continuidade, mesmo que em outro espaço, se o ritual funerário também traduz o fechamento da “casa”, como foi o caso do **Terreiro Yemanjá Sábà Bassami**. O **Axexê** é o acatamento coletivo da transferência de poderes. O **Axexê** é a representação desta transferência, dessa circularidade expandida. É sociologicamente, a possibilidade de expansão, tanto da idéia religiosa quanto do fazer religioso. É a permissão legitimada para uma continuidade através de outros líderes religiosos que, então, passarão a assumir responsabilidades definitivas em outros espaços sagrados (terreiros), agora, com suas características próprias e sua personalidade individual, preservados o aprendido a partir daquele líder que se encantou.

Durante um ano o terreiro permaneceu fechado, seu terreno ritualisticamente durante este período ficou impedido de ser vendido e a família biológica de **Mãe Betinha**, mesmo sem ser ligada às religiões afro-brasileiras cumpriu com a interdição. Os filhos e filhas-da-santo, no decorrer desse ano, segundo suas preferências foram lentamente retirando seus “assentamentos” e colocando-os em suas próprias casas ou em outros terreiros. Durante os doze

meses desse período, o material sagrado era periodicamente zelado, por alguns raros membros do Terreiro, significando isto, que os “assentamentos” eram periodicamente limpos, as águas das quartinhas trocadas, o assoalho do **Peji** varrido.

A dessacralização do terreiro aconteceu quando a terra foi vendida para um pai-de-santo do Rio grande do Norte, de nação **keto**, e solicitou que os **axés** da casa fossem retirados.

4.2. Segundo Retrato: José Amaro Santos da Silva, filho de Xangô Aganjú Àiyrá - Oxogum do Terreiro

Filho de José Patrício da Silva e Dona Severina Francisca dos Santos. Ele, estivador de profissão, e ela, de habilidades domésticas.

Embora a família fosse grande, constituída de vários filhos e pertencente às camadas populares de baixa condições econômicas, o casal empenhou-se em buscar a ascensão social dos filhos. A mobilização social aconteceu em todos eles. A maioria deles adquiriu formação universitária (engenheiro, historiador, Ana Néri, Músico, militar).

A formação básica de José Amaro atendeu as expectativas de sobrevivência da classe social que pertencia. Inicialmente, fez o curso secundário na Escola Técnica de Pernambuco, que além dos conhecimentos referentes às humanidades, profissionalizava. Nela, tornou-se mecânico torneiro, técnico em desenho industrial e músico dedicado aos instrumentos de sopro. Estas habilidades permitiram-lhe trabalhar em fábricas, tocar em orquestras animadoras

de festas e assim custear a segunda etapa do curso secundário no Colégio Estadual de Beberibe.

José Amaro formou-se em Música, pela Universidade Federal do Recife, atual Universidade Federal de Pernambuco, passando antes pela Escola de Belas Artes, onde obteve licenciatura em Música. Realizou o mestrado em Musicologia no Conservatório Brasileiro de Música, R.J., objetivando um estudo sobre a Opera no Teatro Santa Isabel do Recife.

A trajetória profissional revela passagens que traduzem um grande empenho, no sentido da mobilização social. Foi músico da Banda de Música do Recife e da Orquestra Sinfônica do Recife, executando trompa. Foi professor de Música do Colégio Estadual de Pernambuco. Criou a Banda de Música Sinfônica Juvenil, formada por alunos da Escola Cônego Jonas Taurino, em Peixinhos – Loteamento Tamandaré, atendendo aos apelos interiores de colaborar com as populações de baixa renda através de ações afirmativas que permitissem uma evolução social e instauração de cidadania. Alguns desses jovens músicos ascenderam e hoje fazem parte de orquestras sinfônicas européias. Lembro-me que ocupou a mídia jornalística do Recife, na década de 60, por vender a primeira casa, adquirida com os sacrifícios da sua posição financeira, para adquirir uma trompa a altura da Orquestra Sinfônica. Ocupou cargos no Sindicato dos Músicos (tesoureiro e presidente em diferentes gestões), Ordem dos Músicos, Regional de Pernambuco. Entrou para Universidade Federal de Pernambuco, ascendeu sucessivamente ao atual nível de Professor Adjunto, tendo sido Chefe do Departamento de Música, Membro conselheiro do Conselho Universitário, e atualmente, presidente da CPPD (Comissão Permanente de Pessoal Docente).

Em entrevista, revela-me que a formação religiosa inicial foi católica, tendo sido, inclusive, na infância e adolescência auxiliar de atividades litúrgicas de igrejas (quase um coroinha). Jovem adulto, tornou-se agnóstico, influenciado pelas leituras de Marx. Assim, permaneceu até 1959, quando começou a apresentar crises de ausências, sintomas que o atemorizaram. Estas crises de obnubilação da consciência eram inesperadas e aconteciam em locais e situações, as mais díspares, inclusive, em vias públicas. Procurando a medicina oficial, os exames não revelaram qualquer tipo de lesão orgânica, seja no sistema nervoso ou outro qualquer. O diagnóstico construído foi de fadiga, e o aconselhamento dado, foi para que diminuísse o ritmo e a intensidade das atividades. Remédios energéticos foram prescritos, porém não melhoraram seus sintomas. Então, sua mãe o levou a uma benzedeira, Dona Madalena, moradora do mesmo bairro, que na ocasião lhe informou que ele seria “**filho de Ogun**”. Fez as oferendas votivas aconselhadas e melhorou. Passou a desenvolver interesse por religiões afro-brasileiras, lendo e conversando com as pessoas sobre o assunto. Em 1960, acompanhando uma pessoa amiga foi ao terreiro de Nize Beltrão Menezes (filha de **lansã**, situado em Prazeres. Nesta ocasião, por estar vivendo uma intensa crise existencial solicitou que ela lhe fizesse um jogo de búzios. Foi então, informado que era filho de **Xangô**, dado que estranhou, considerando que já havia tomado conhecimento ser filho de **Ogun**. Era tão desconhecedor das religiões afro-brasileiras que compreendia a palavra **xangô** divorciada da significação de **orixá**. Reagiu hostilmente e não cumpriu com os aconselhamentos preconizados. Suas dificuldades aumentaram e depois de alguns meses voltou a procurá-la. Após admoestações e resistências, Dona Nize resolve “fazer” alguns rituais para

ele. Primeiro, um **amalá** para **Xangô**, (feito com 300 quiabos, castanha, amendoim e rabada de boi) e quando o entrevistado, emocionado diz ter sido a primeira comida que deu a seu “santo” e que resultou em uma substancial melhora dos seus problemas, transmite na voz esta emoção. Ficou freqüentando este terreiro até 1970. Nesse período foi oborizado e plantou seu **orixá** em 1975. Mas, ao mesmo tempo, desenvolveu um senso crítico sobre o comportamento e as atitudes da mãe-de-santo, reconhecendo-lhe venalidade, abuso de prepotência e caráter vingativo – usando os rituais para ter as pessoas sob seu domínio. Deixou o terreiro e passou a recorrer ao **babalorixá** Luís de França dos Santos (que também era Diretor do Maracatu Leão Coroado⁹¹). Esta me parece uma grande afinidade, pois José Amaro compôs vários maracatus, alguns deles, premiados.

Em 1976 visita o terreiro de **Mãe Betinha**, por ocasião de uma festa de saída de **laô** - de Jenice Soares - (embora já a tivesse conhecido na casa de Dona Nize). Durante o toque “recebe” **Xangô** (que através de gestos – pois ainda não possuía **axé** “de fala” – demonstra que “*quer vir para o terreiro*”). Inicialmente, **Mãe Betinha** resistiu, temendo a incompreensão e o caráter vingativo de Dona Nize. Mas, depois de certo tempo de convivência com José Amaro e reconhecendo seu interesse, disciplina e empenho para os labores do **orixá**, recebeu em sua casa o “assentamento” de **Xangô**, que até então, permanecia no terreiro de Dona Nize. Em 16 de janeiro de 1977 foi consagrado, em 1980 recebeu o jogo, a faca e foi feito **Oxogum** do terreiro. Em dezembro de 1985 foi confirmado como **babalorixá**.

91 Bloco carnavalesco tradicional de maracatú do Recife.

Logo no início de minha freqüência ao Terreiro do Brejo percebi a importância do papel desempenhado pelo **babalorixá** José Amaro, tanto como operador ativo e atento dos ritos, quanto como agente pedagógico das coisas do “santo”. Fazia as curiações (matança sacrificial) da maior parte dos animais de quatro e de dois pés ofertados nas “obrigações”. Realizava os rituais de limpeza com bicho de dois pés, ramos de plantas etc. das pessoas da comunidade. Participava efetivamente de rituais curativos (preparo de **amassí**, **oborĩ**). Contribuía com o aumento do número de pessoas que freqüentavam e realizavam ofertas no Terreiro, na medida em que vinculava seus próprios filhos/as-de-santo a ele. Participava materialmente da manutenção do Terreiro, Tornara-se o braço direito de **Mãe Betinha** e ganhara sua confiabilidade, não só por que seguia o modo de fazer as cerimônias rituais nos moldes ensinados por ela, como também, por seu senso de responsabilidade para com seu **orixá** e a casa de culto. Esta relação de confiança, bem-querer e acatamento de **Mãe Betinha** para com ele gerou sentimentos de inveja e agressividade em diversos membros da comunidade, e testemunhei a mãe-de-santo, algumas vezes, quedar-se perplexa e chocada com o destempero dos conflitos instaurados.

Em conversas informais ouvi sobre sua experiência no campo curativo da religião afro-brasileira. Tomei conhecimento e registrei alguns relatos de cura de doenças realizadas por indicação do seu jogo. Dos casos que ouvi, vale a pena citar: a cura de doença nos olhos de uma consulente, através do chá da folha de corona branca (*Kalanchoe brasiliensis*), planta de **Orixalá** usado, não só, para banhar os olhos, mas também, para ingerir; a cura do corpo chagado e manchado de outro consulente com o uso de chás e banhos de malvarisco (*Malvaviscus*

arboreus) planta de **Omulu**; a cura de rouquidão com chá de semente de uma de suas filha-de-santo com chá de semente jacarandá (*Dalbergia violácea*); a cura de edemas dos membros inferiores através banhos das pernas com chá de fruta-pão (*Artocarpus incisa*), planta de **Naná**). Explica, quando perguntado que os **orixás**, elementos da natureza curam com a natureza.

4.3 Terceiro Retrato: Ângelo Frutuoso, filho de **Xangô**, **Ogã** do Terreiro

Ângelo Frutuoso dos Anjos tem 58 anos, e durante minha permanência no Terreiro do Brejo, ocupava o cargo de **ogã**, isto é, protetor escolhido por **Yemanjá Sábá** para prestigiar e fornecer colaboração material e apoio logístico a casa. Era muito querido de **Mãe Betinha** e da comunidade, porque sendo médico cirurgião e proprietário de hospital na cidade, conseguia internações, realizava cirurgias e medicava as pessoas.

Ângelo é filho de pai espírita, Antônio Frutuoso dos Anjos, e de mãe católica, Albina Rodrigues Andrade dos Anjos. Sofreu grande influência de uma tia excessivamente católica. Com doze anos de idade estudando no Colégio Americano Batista foi estimulado para o protestantismo, onde era obrigado a fazer, várias vezes por semana, leitura da Bíblia. Embora tenha se afastado das práticas religiosas protestantes quando terminou o estudo secundário, o somatório dos conteúdos religiosos adquiridos na primeira infância, juntamente com aqueles da adolescência, moldou sua personalidade, de modo que, os conhecimentos científicos adquiridos para entrar no curso médico e o treinamento exercitado constantemente da lógica cartesiana, que o próprio curso exige, não foram

suficientes para determinar qualquer crise no campo da fé. Até então, me informou não ter curiosidade ou oportunidade de aproximar-se das religiões relacionadas com transe, como é o caso das afro-brasileiras. Apenas relata que **“durante o curso de medicina, testemunhou um transe da mãe de um colega de curso”**. Quando lhe perguntei como se aproximou das religiões afro-brasileiras, me respondeu que foi de uma maneira tranqüila. Muito mais, por curiosidade, do que por necessidade.

E especificamente quanto à **Mãe Betinha** me respondeu:

(...) Embora ela e papai fossem amigos, a conheci visitando-o, quando eu estava terminando o curso. (...) Há um detalhe que quero te contar: Dona Betinha visitou minha mãe quando eu nasci e me conheceu com poucos dias de vida. Passaram todos esses anos e ela voltou a me ver novamente, nesta ocasião da visita ao meu pai. Fomos apresentados, houve referência de que ela me viu bebê, e só. Depois que ela retirou-se, meu pai disse-me que ela havia perguntado se eu era militar, por que quando eu entrei me viu vestindo farda. Era dezembro, eu tinha planos de fazer residência médica... essas coisas, mas em abril do ano seguinte a Aeronáutica viabilizou um concurso para médicos. Fiz, passei e como você sabe, fiquei até me reformar (...)

Entrevista: Ângelo Frutuoso 06.05.

Entretanto, passaram-se os anos, quando em 1980, voltou a vê-la, ao levar o pai para visitá-la. Nesta ocasião foi convidado para assistir uma festa de **Oxum**. Ao assistir, achou tudo muito animado, bonito e então passou a freqüentar as festas. Com essa freqüência eventual nas festas públicas, uma empatia foi sedimentando a amizade entre os dois, e o aproximando do **Xangô**. Nas festas, **Yemanjá** sempre falava com ele, dava “recados” que se confirmavam e ele passou a creditar uma confiança crescente. Começou a procurar **Mãe Betinha** para jogar para si, e para amigos. Um dia, em uma festa, **Yemanjá** diz que quer

que seja o **ogã** do Terreiro. Ele aceita, e em decorrência, fez algumas coisas no “santo”: lavou contas, lavou a cabeça, “assentou” seu **Xangô**.

Querendo ouvir a representação que faz dos êxitos curativos presenciados, informa que viu exemplos extraordinários e cita alguns, dos quais, transcrevo um, que mesmo não resolvendo o problema demonstra acertos inquestionáveis:

(...) Um vizinho meu estava muito doente com um grande incomodo gástrico e fortes dores abdominais. Estava sendo acompanhado por um colega eficiente e renomado. Todos os exames complementares indicavam a possibilidade de gastrite ou úlcera gastroduodenal. Minha mulher pediu que fôssemos fazer um jogo com Dona Betinha. No jogo, Yemanjá disse que ele estava muito mal. Que era caso de operar e que eu ajudasse em tudo, mas sem tomar a frente. Sem ser o cirurgião responsável. Disse também, que tudo que estava fazendo mal, teria que ser totalmente retirado. Se alguma coisa ficasse ele morreria. Repetidos os exames, foi diagnosticado câncer de corpo do pâncreas. Ele foi cirurgiado, mas um pedacinho da cápsula do tumor, que estava próxima da veia cava, não pode ser removida. Poucos meses após, morreu (...) Entrevista com Ângelo Frutuoso, 06 05.

Quis saber como ele percebia a simbiose das duas medicinas (a religiosa e a oficial) convivendo, sendo aplicadas, muitas vezes concomitantemente, no mesmo espaço, nas mesmas pessoas, ao mesmo tempo. E suas reflexões remetem apenas ao fato de que os **orixás** sabem, e “**ele como médico concorda que algumas doenças escapam da sabedoria acadêmica**”. Por isso mesmo, ele próprio não se sentia “**incomodado, diminuído ou usurpado**” quando buscava ajuda para si, seus familiares ou até, pacientes. Do mesmo modo que percebia as pessoas da comunidade despojadas de qualquer sentimento de “**infidelidade aos orixás quando me procuravam ou te**

procuravam (referindo-se a minha pessoa) *como médicos (...)* Até por que, os *orixás freqüentemente aconselhavam os “homens de Branco”, quando entendiam que a doença não era para eles⁹²*.

⁹² Como os *Orixás* se referiam aos médicos. Também os denominavam “homem de branco”.



CAPÍTULO 5. O Orún enquanto agente de cura no Terreiro Yemanjá Sàbá Bassamí.

*Há determinadas esferas de pensamento nas quais é impossível conceber a verdade absoluta existindo independentemente dos valores do sujeito e do contexto social.
Mannheim (76:105).*

O Terreiro, aqui etnografado, guardava como todas as outras casas de culto de religiões afro-brasileiras a esperança de solução para aflições. O alívio ou cura das doenças era um dos principais motivos, dentre outros, que levavam as pessoas, pela primeira vez, ao Terreiro.

Sabe-se, que a cura religiosa além de reestruturar a ordem individual (psicossomática), também, permite a adequação do “eu” no âmbito do social. Esta amplitude do papel exercido pela cura religiosa, de atuar concomitantemente, tanto no plano físico, quanto no social, deve-se ao fato de determinar alívios e interferir nas visões de mundo, valores, e crenças do curado. Desse modo, ela interfere no entendimento preexistente da realidade do agraciado. A última ação, não parece acontecer com a mesma profundidade, na cura, via medicina ortodoxa. A especificidade da cura religiosa parece dever-se ao fato de que o conceito de

doença, bem como, o de cura, nela é reinterpretado. A doença passa ser vista, pelo doente, como uma forma de linguagem do cosmos, linguagem, esta, traduzida no seu corpo e nos seus sentires. Nesta conversa cosmos/pessoa, através da linguagem de sinais, sintomas, e alívios (doença/cura), a tônica é informá-lo da posição e da qualidade (tanto de sua ligação harmônica, ou não, com a transcendência, quanto de suas ações sociais), e de suas relações interpessoais.

5.1. Clientela e formas de Diagnosticar

As pessoas, que observei fazendo uso de tratamentos no Terreiro, eram de três categorias: a) crentes portadores de fé, inquestionável, no poder e sabedoria nos **Orixás**, e membros da comunidade; b) doentes que chegavam ao Terreiro, trazidos por alguém da casa (ou por indicação de alguém que, mesmo não pertencente ao Terreiro, já havia sido agraciado com algum tipo determinado de alívio pelo viés mágico); c) outros, mais raros, poderiam ser classificados como pessoas inquietas, atemorizadas, e sofridas com seus sintomas (igualmente aos demais anteriormente citados), mas que tomavam a iniciativa por si próprios⁹³ e ali chegavam, depois de percorrer um extenso périplo pela medicina oficial, por outros terreiros, e outras religiões.

Os crentes fervorosos, evidentemente, eram os fiéis ou simpatizantes do **Xangô**, ligados, ou não, ao Terreiro. Eles, antes mesmo de buscarem a medicina oficial, procuravam os diagnósticos e os tratamentos, preconizados pelas

⁹³ Às vezes, era um morador do bairro que sabia da existência e localização do Terreiro.

entidades. Até poderiam ir ao médico posteriormente, porém, por aconselhamento da divindade. O Terreiro era o alvo, de seus movimentos iniciais, para encontrar o alívio das aflições. A maioria deles, pertencia às classes sociais menos favorecidas (usuários do SUS), e por isso mesmo, além da “fé cega, faca amolada” que os caracterizava, eu percebia que a procura dos benefícios correlacionados com as terapias praticadas no Terreiro refletia, também, uma estratégia para ter um pronto atendimento. Um atendimento sem a necessidade do dispêndio de tempo e dinheiro, aplicados em inúmeras idas aos postos de saúde, antes que conseguissem uma “vaga” (ou atendimento). Sem falar que detectava a importância e peso, para eles, do tipo de relação entre o agente curador/paciente personalizada e intimista, que caracteriza os processos de cura que observei no Terreiro. Entretanto, neste grupo havia, também, aqueles que pertenciam às classes sociais mais abastadas (chegavam a possuir o amparo de seguridade privada de saúde) e, mesmo assim, procuravam soluções para suas aflições e dentre elas a cura.

A segunda categoria de clientes, frequentemente, informava que procurava os terreiros de **Xangô**, ou outras facções religiosas (jurema, umbanda, espiritismo kardecista, neo-pentecostalismo, ou catolicismo popular), em busca de alívio para seus males, depois de terem, segundo suas falas, esgotado a assistência médica oficial. Eu os via, como possuidores de uma predisposição latente pela busca da cura religiosa, em função da própria arquitetura emocional, e de como se relacionavam com o grau de sofrimento que os habitava. Terem aportado naquele Terreiro, especificamente, poderia ser fruto da indicação de alguém, mas, poderiam ter procurado outro terreiro, ou outra religião qualquer.

Freqüentemente, eles não eram, até então, comprometidos com a religião e, muitos deles, em função de um renascer de esperança no alívio e/ou na cura, passaram a sê-lo.

Das observações realizadas, constatei que os diagnósticos no Terreiro eram realizados em três situações distintas:

a) através do jogo divinatório de búzios;

b) através de consultas realizadas com as entidades, em momentos de transe durante o “toque”, ou em ocasiões, nas quais, ele se oportunizava;

c) através de conversas, com a mãe/pai-de-santo, em estado de vigília.

Às vezes, eles ensinavam um chá, mas, comumente, sugeriam a realização de um jogo de búzios.

Nas três situações diagnosticadoras, acima citadas, o movimento inicial para abordar o tema, “doença”, partia da clientela. Entretanto, durante um jogo de búzios motivado por outras questões, o problema saúde/doença podia ser levantado pelas quedas das conchas. Nestes casos, a temática passava a ter relevância.

Constatei que durante os tranSES ocorridos durante os toques, ou em outros momentos, freqüentemente, a temática doença, era sempre a primeira a ser abordada no diálogo mantido entre as pessoas e a entidade. Entretanto, algumas vezes, observei a divindade levantar o problema⁹⁴, diagnosticar, e fazer indicações curativas.

⁹⁴ Assumindo, assim, a posição de um agente promovedor de saúde com um caráter, diria, diagnosticador e preventivo.

O aspecto etiológico é fundamental nas curas: sejam mágicas ou médicas. Nas duas categorias, as causas e origens do fenômeno mórbido são determinantes para a escolha, e conseqüente eficácia do tratamento indicado.

Encontrei, no Terreiro estudado, interpretações etiológicas, tanto nas falas dos clientes fervorosos (pertencentes à primeira categoria acima referida), como nos pais e mães-de-santo, que remetiam àquelas detectadas por **Montero (1985)**, quando na sua pesquisa sobre cura na umbanda.

As interpretações eram de que as doenças, muitas vezes, poderiam ser causadas pelo próprio doente. Nesse caso, o discurso informava que o paciente estaria sendo alertado ou castigado, em decorrência da desobediência de algum interdito estabelecido pelos **odus**. Proibições que deveriam ser acatadas durante o ano vigente⁹⁵. Em outros casos, a desobediência estava relacionada a infrações de **odús** que deveriam ser observados por toda vida (depois da consagração da pessoa a um dado **orixá**). Mas, a causa da doença poderia, também, provir do fato do enfermo ter desagradado seu **orixá**. As desatenções, mais freqüentes, eram aquelas relacionadas com o não cumprimento dos deveres rituais, ou pelo fiel ter deixado de honrar o compromisso de realizar alguma oferenda prometida.

Uma outra explicação ouvida era que o **Orixá** (dono da cabeça do enfermo) ou seu **Exu** correspondente (mensageiro do **Orixá**), por sua ordem, estaria querendo sinalizá-lo. Sinalização, esta, que tinha a intenção de desperta-lo para aproximar-se da religião afro-brasileira. Nesses casos, afirmava-se que o

⁹⁵ No Terreiro do Brejo, Mãe Betinha fazia um jogo no primeiro dia do ano. Neste jogo, o **Orixá** informava qual divindade, protegeria os próximos 360 dias, predizia possíveis acontecimentos (nacionais e internacionais), e indicava as proibições exigidas pelas entidades para seus filhos/as-de-santo (alimentares, determinados tipos de bebidas alcoólicas, carnaval, banho de mar, etc.), durante o ano vigente.

candomblé era a corrente de frente⁹⁶ do doente. Obviamente, o paciente que recebia esta justificativa para sua enfermidade, não pertencia, ainda, ao candomblé.

Estes achados são compatíveis aos de **Montero**, que escreve:

(...) [o indivíduo] “pode ser causador da doença que o aflige (...) [por que] (...) transgride as regras do jogo ritual desconhecendo-as ou negligenciando seus deveres religiosos (...) [ou] quando se recusa a desenvolver sua mediunidade e/ou a utiliza de maneira desvirtuada (...) [esses motivos deixariam] (...) o indivíduo, moralmente debilitado, que torna-se vítima da influência nefasta de toda uma gama de forças maléficas que o fazem sofrer espiritual e fisicamente”. (Montero, 1985. p. 130)

A origem das doenças, também, poderia ser entendida como motivada por outra pessoa. O intuito do “outro” era, explicitamente, prejudicar a vítima. Desse modo, o doente estaria sofrendo, porque, intencionalmente, uma outra pessoa fizera um trabalho maléfico direcionado, para ele (feitiço ou catimbó). Nesta circunstância, frequentemente, a doença devia-se a um **exu** de candomblé, de Jurema/Umbanda, ou um espírito obsessor. Ao realizar este tipo de diagnóstico, sempre havia, no Terreiro, uma informação complementar sobre o autor do malefício. A etiologia vinha acompanhada de um esclarecimento sobre os motivos do mandante. A motivação do mandante traduzia vinganças, devidas a atos errados, previamente cometidos pelo doente. Ou por ele, interpretados, como tal. Muitas das vinganças estavam relacionadas com a vida amorosa do paciente (ciúmes, ardis para separar casais, etc.). Outros motivos estavam na esfera de invejas que partiam de colegas de trabalho, vizinhos e, até, familiares, com os

⁹⁶ No primeiro jogo de alguém, além da identificação dos *orixás* da pessoa, os sacerdotes/sacerdotisas do Terreiro informavam qual a direção religiosa dominante do consulente: candomblé, jurema ou kardecista.

quais, as inter-relações pessoais mostravam-se desajustadas. Também, registrei como interpretação do motivo da enfermidade, a fatalidade ou sina do doente. Nesse caso, contra ela, a doença, pouco se poderia fazer⁹⁷. Algumas dessas doenças destinadas estariam associadas à qualidade mítica do **orixá**, dono da cabeça do cliente. As narrativas míticas e as características físicas e/ou de personalidade dos **orixás**, expressadas nos transes e nas danças, e que traduzem qualidades, potências, e limitações, também se refletem em seus filhos ou filhas. **Xangô** e **Yemanjá** têm deficiências nos membros inferiores; **Omulu** sofre da pele e mucosas; **Obá** não tem uma orelha (audição), **Orixalá**, é portador de uma gibba dorsal e albinismo, logo, está relacionado com deformidades físicas. Foi-me informado, também, que os filhos de **Orixalá** têm propensão para doenças psíquicas.

O Terreiro levava em conta que as divindades, muitas vezes, exigem o sacrifício pessoal do seu filho – condição demonstrativa de fé.

Por fim, muitos diagnósticos afirmavam que a doença pertencia, exclusivamente, ao plano material e que deveriam ser tratadas pela medicina oficial.

Tento sistematizar a lógica usada pelas lideranças e pela comunidade do Terreiro estudado, quanto às categorias e causas das doenças.

A doença de origem imaterial (transcendente ou espiritual) poderia ser:

- 1) fruto da conduta do enfermo e, desse modo, construída por ele, através de suas atitudes (desobediências a tabus, desatenção aos **orixás**, ou não ressarcimento de uma promessa feita);

⁹⁷ Seriam assemelhadas às patologias classificadas, pelo kardecismo, como doenças cármicas.

- 2) um chamamento das entidades para que o doente fosse despertado para religiosidade afro-brasileira (ele, com sua alienação religiosa estaria, em última análise, causando a necessidade de ser sinalizado);
- 3) imposta pelo próprio destino (nesses casos, havia uma correlação entre a enfermidade e um dado aspecto do caráter mítico do **orixá** de cabeça);
- 4) condição representativa de um sacrifício pessoal exigido pelo seu **orixá**;
- 5) colocada no enfermo, intencionalmente, por outrem (vingança, inveja, e/ou interesse espúrio). Esta última categoria era muito freqüente⁹⁸.

A doença, também, poderia ser entendida como material, logo, pertencente à esfera do orgânico, e nesses casos, deveria ser cuidada pela medicina oficial.

Gostaria de salientar que, às vezes, os dois conceitos, (doenças imateriais e materiais), não os percebia delimitados com precisão. Esta imbricação conceitual era perceptível, com clareza, quando do aconselhamento das entidades para a utilização da medicina oficial (isoladamente ou associada às orientações dadas por ele dele), na vigência de uma doença material. Este aconselhamento era revestido de uma evidente aura mágica, pois a orientação vinha, frequentemente, acompanhada da informação confortante e tranqüilizadora de que a entidade estaria acompanhando e protegendo o paciente, quando da procura do médico. E o **orixá** na sua fala, garantia proteção, no sentido de que “o médico encontrado, com certeza, seria o melhor e o mais competente de todos”. E mais que isso, assegurava que estaria junto ao médico para que sua atuação

⁹⁸ Neste ultimo caso, o doente, de alguma forma, construiu seu “mal”: pela qualidade de suas inter-relações pessoais (conflituosas ou intolerantes), ou, tão somente, por viver com inteligência e eficácia, de modo a encaminhar a vida em direção a ganhos e vitórias (motivadoras de ciúmes e invejas).

profissional tivesse a justa medida do diagnóstico e do procedimento terapêutico (medicação ou cirurgia).

No Terreiro, quando a doença era classificada como material e concreta, acontecia aquilo que **Montero** chama de:

“complementaridade de competências e consequentemente a legitimidade da interferência do elemento mágico numa esfera dominada pela racionalidade técnico-científica”. (Montero, 1985:125).

A etnografia detectou a existência de dois campos de saber distintos, envolvendo cura, no espaço do Terreiro: saber religioso e saber médico.

O saber religioso era hegemônico, internamente. Representado pelo simbólico e explicitado pelas relações entre as posições que os agentes de cura ocupavam, bem como, pelas práticas curativas e seus resultados.

O saber médico era hegemônico externamente, representado pela medicina oficial, que lá, a bem da verdade, rendia-se ao poder interno.

Estes dois campos de poder, que segundo **Bourdieu** (1994) evoca diferenciação de espaços e de atos que lutam explícita ou sub-repticiamente, conviviam, aparentemente, sem disputar. Mas, a análise do discurso das entidades, deixa transparecer estratégias no sentido de manter preponderante o seu campo – o religioso. Percebia-se, claramente, no discurso, a existência de um zelo pela manutenção do poder da estrutura simbólica, ali dominante. Havia ênfase na auto-responsabilidade da cura, seja através da ingerência sobrenatural na escolha do profissional mais competente, seja na “iluminação” do mesmo no momento da consulta.

As representações feitas para catalogar as “doenças espirituais”, mais, freqüentemente, vistas no Terreiro pesquisado, são semelhantes às encontradas em pesquisas similares realizadas sobre cura religiosa (**Velho, 1975; Loyola, 1984; Montero, 1985**).

Nas minhas observações, verifiquei que essas representações estavam aliadas a vários indicadores. Eram consideradas, doenças espirituais, aquelas que não tinham sido convenientemente diagnosticadas pela medicina oficial, ou resistiam à medicação usada (ineficácia da medicação médica), a despeito do paciente ter procurado vários profissionais. Também eram admitidas, como doenças espirituais, aquelas que apresentavam sinais e sintomas incoerentes para a compreensão das pessoas (doentes e familiares). Frequentemente, os sintomas eram: dores erraticamente migrantes pelo corpo, sem uma explicação física lógica; aumento da velocidade do trânsito intestinal sem relação com a ingestão de certos alimentos; mudanças do tônus emocional (euforia ou depressão) imotivadas; fatigabilidade associada à astenia, sem causa definida, etc., enfim, quadros nosológicos associados ao perfil de psicossomatia. Mas, um dos elementos de peso, para colocar uma doença na esfera da espiritualidade era o discurso médico, quando ele negava sua existência, ou informava uma inexorável desesperança. No último caso, as falas dos enfermos eram enfáticas: **“desenganado/a pelo médico”**.

Sobre a ineficácia médica em relação à doença espiritual, **Montero, (1985)**, salienta em sua pesquisa, que na concepção do doente (sobretudo, aquele pertencente às camadas populares), o médico com todo um aparato técnico (radiografia, eletroencefalograma, tomografia, etc) que lhe possibilitaria enxergar a

doença concretamente, não é capaz de detectá-la. Se ela não é vista, se não é percebida pelo profissional, então, ela não existe em sua materialidade. Logo, ela é espiritual, e por isso, a medicina oficial estaria impossibilitada de diagnosticá-la. Uma incapacidade do médico por desconhecimento “religioso”. Encontrei essa justificativa nas palavras de **Mãe Betinha**, quando dizia: **“quando a doença não é do corpo, embora esteja no corpo, o medico não vê. Não enxerga.”**

No Terreiro estudado, a etiologia da doença era cercada, depois de feita sua qualificação de espiritual ou material. Parecia-me muito importante que ambos, o cliente e o agente curador, deveriam saber qual a etiologia das doenças consideradas espirituais. Saber, sobre o mal, fortalecia no sacerdote/sacerdotisa a fé nos próprios poderes e práticas. O **orixá** ao dizer sobre o mal, através das quedas dos búzios (cauri), respondendo as inquirições de quem joga, possibilita confirmações ou negações, por parte do consulente. Quando as confirmações ocorrem, legitimam o poder simbólico (junto ao leitor das “quedas”, junto ao sacerdote/sacerdotisa, e junto ao paciente). Além do que, creditava sacerdotes/sacerdotisas junto ao consulente, enquanto mediadores/as das práticas curativas anunciadas pelo **orixá**. A eficácia simbólica exige, no mínimo, estas duas condições (**Lévi-Strauss, 1975**).

É claro que, nas concepções dos sacerdotes e das sacerdotisas, bem como, na comunidade, e até mesmo, do próprio doente, se crente, o **orixá** sempre sabia **“tudo”**. Mas, o conhecimento do **orixá** carecia ser verbalizado para o doente, pois, a compreensão da doença pelo doente, a partir do discurso da entidade, permitia o aparecimento da acalmia da angústia (o que, por si só, se revelava como que um alavancamento da melhora). Também, possibilitava que

algumas medidas profiláticas fossem assumidas pelo paciente (mudanças conceituais e comportamentais). Saber as razões da doença interferia no aparelho conceitual do doente (sobre ela e sobre si), e este conhecimento interferia na lógica, nos princípios, e nos valores que ficavam, então, sujeitados a reformulações. Esta possibilidade de reconfiguração individual, a partir das informações recebidas da entidade, parecia favorecer mudanças na conduta existencial do enfermo. Acrescente-se ao relaxamento da tensão, a qual, o doente estava dantes submetido, uma segurança por sair da consulta com o roteiro das ações, propriamente curativas, ensinadas pela entidade⁹⁹.

A pacificação detectada nos pacientes, quando o sacerdote/sacerdotisa traduzia para eles, as informações do **orixá**, ou a própria entidade o fazia durante o transe, interpreto, como sendo resultante do surgimento de um fio de esperança (esperança, esta, que inexistia antes de serem informados). Esperança, que nascia com o entendimento da causa de suas aflições, somado a intenção das mudanças individuais que poderiam nortear suas vidas depois da consulta. Portanto, este conhecimento das causas da doença, já me parecia ser algum caminho andado para o saneamento do mal. A compreensão da doença, da desorganização, da desordenação e do caos vivenciados pela contingência da enfermidade, poderia estimular uma reestruturação.

A desordem espelhada em manifestações desestruturantes, tais como: sensações desagradáveis de dor, angústia, e ansiedade, ou outros sofridos sinais

⁹⁹ Embora, numa consulta realizada no âmbito da medicina acadêmica, o paciente leve consigo uma prescrição do que deve ser seguida (remédios, dietas, condutas), a própria relação médico/paciente é algo distanciada, até, porque, a imposição do poder do profissional é rígida, e, muitas vezes, não explicativa (principalmente nos atendimentos de SUS). Enquanto que a relação, *babalorixá/lalorixá – orixá* – cliente, é leve, fluida, intimista. O domínio do *orixá* torna-se manifesto no transe (quando se impõe ao orgânico do possuído, nas exigências rituais e na determinação das proibições), em outras situações ele é algo leve.

e sintomas, e, principalmente, a diminuição da capacidade de trabalho – que é uma interferência negativa de peso no campo individual e na esfera social – passavam a ser explicados, e, até certo ponto, aceitos ou administrados.

Depois de saber a categoria da doença (espiritual ou material), o sacerdote/sacerdotisa buscava, através da entidade, estabelecer o procedimento terapêutico a ser seguido.

Quando a doença era fruto de um **pelebé** (castigo), isto é, quando algum **orixá** (irritado com o consulente, por qualquer um dos motivos, citados anteriormente), lhe impunha uma enfermidade, era perguntado à entidade o que deveria ser feito para a obtenção do perdão. A entidade informava, então, quais “**oferendas**” desejava receber, para aliviar o sofrimento do cliente. O jogo, informava, também, a qualidade das ofertas: se “sangue” de animais sacrificiais, e/ou se “comida sem sangue”. Se frutas ou oferendas florais. O quantitativo das oferendas era cuidadosamente pesquisado, bem como, quantas vezes as ofertas deveriam ser repetidas. Quais restrições alimentares, abstinência sexual ou de bebidas alcoólicas deveriam ser observadas e por quanto tempo. Era perguntado, se do procedimento terapêutico fariam parte: banhos, chás, e/ou “sacudimentos” (benzeduras). Quais folhas deveriam ser utilizadas nessas práticas (se fossem necessárias). Quantos banhos deveriam ser tomados e em quais dias da semana. Se seriam restritos ao corpo, ou envolveriam a cabeça.¹⁰⁰. No caso do não cumprimento de alguma promessa, previamente feita, era necessário saber se bastaria “pagar” aquilo devido, ou se algo mais deveria ser acrescentado (uma espécie de juro pela procrastinação).

¹⁰⁰ Os banhos purificadores, que eram tomados molhando-se as cabeças, eram tomados com a maceração de folhas do **orixá** de cabeça do usuário.

Quando, acima, fiz referência à quebra de interdições que deveriam ser seguidas por toda a vida (depois da consagração), me recordo do registro, existente em Diário de Campo, do relato que **Mãe Betinha** costumava repetir, sobre o que aconteceu com uma de suas filhas-de-santo, Mariêta, *ori* de **Ogun**. Exatamente, por ser filha de **Ogun**, Mariêta não deveria matar cobras, pois os ofídios são animais pertencentes ao domínio e a esfera de proteção dessa entidade. Mariêta, durante um período de sua vida, morou na casa de **Mãe Betinha**. Ora, **Mãe Betinha** tinha asco e, mais que isso, tinha pavor aos ofídios. Certa vez, um réptil foi visto no jardim da sua residência. Dada à reação atemorizada de sua mãe-de-santo, Mariêta perseguiu a cobra e a matou. Poucos dias depois, adoeceu gravemente. Foram procurados vários médicos, segundo o relato, e nenhum deles diagnosticou o mal. As medicações prescritas, se mostraram ineficazes. Depois de muito “mal-estar”, um jogo foi feito, e **Ogun** “falou”. Informou que Mariêta estava “apanhando” por ter aniquilado a cobra. Sendo filha de **Ogun**, e a ele consagrada, nunca na vida deveria matar uma cobra. Uma oferenda sacrificial foi pedida pela entidade. Depois de realizada, o **orixá** lhe perdoou e a saúde, então, restabelecida.

Outro fato semelhante (só que mais trágico) me foi relatado em entrevista, realizada com tia Joana, filha de Mãe Rosa Belarmina. Foi dito que Mãe Rosa começou a criar uns porcos com a intenção de, depois de crescidos e cevados, vendê-los e com o lucro financeiro obtido realizar a “obrigação” anual de **Xangô Funilaió**, dono de sua cabeça. É bom lembrar, que este havia sido um compromisso previamente assumido com **Xangô**. Entretanto, por motivo outro (acredito, até, que importante) vendeu os porcos muito antes da “obrigação” e

utilizou o dinheiro para a emergência que a obrigou a negociá-los. Poucos dias depois adoeceu, e a doença foi cada dia se agravando, culminando com sua morte. Antes de morrer, teve sucessivamente amputados: pé, perna, e parte da coxa. Segundo o que ouvi de sua filha, um jogo foi realizado para a doente. **Xangô** revelou, então, que estava castigando-a, por não ter cumprido o prometido. Por ter usado o dinheiro advindo dos porcos para outra finalidade que não sua obrigação.

Na percepção da comunidade do terreiro liderado por Mãe Rosa, além da “fala” de **Xangô**, assumindo a responsabilidade da doença, as amputações do membro inferior legitima sua atuação, pois, ele é o **orixá** relacionado com os males dos membros inferiores.

Percebi que no Terreiro existiam várias modalidades de atuação terapêutica e elas dependiam da entidade causadora do mal, quando o diagnóstico indicava que a aflição era decorrente de um malefício mandado por alguém. Se a doença era causada por um **exu** de Jurema/Umbanda ou causada por um espírito obsessivo, o afligido era aconselhado a procurar estas religiões ou um centro kardecista. Se a doença era determinada por um **exu** de candomblé, ele era invocado (ou o **orixá** de quem fosse mensageiro), e perguntado o que deveria ser ofertado para que satisfeito com a prenda, restituísse a saúde do consulente.

Também, disseram-me, vários informantes, que o mal-estar de alguém poderia ser motivado simplesmente por inveja, sem que intencionalmente, o invejoso lhe fizesse um trabalho de magia. Nas palavras de Mãe Betinha: “**a inveja é o pior catimbó**”. A inveja, aqui referida, não tinha uma origem especificada, e nesses casos, o invejoso na maioria das vezes, não era

identificado. Esta inveja nascia motivada pelos aspectos mais representativos da vítima (generosidade, alegria, inteligência, beleza), ou de suas vitórias existenciais (crescimento econômico, reconhecimento no emprego, harmonia nos relacionamentos afetivos etc.). Ela tinha origem do somatório do “olho gordo”, “olhado” (desejo de ter as características e a vida do invejado) de várias pessoas (colegas de trabalho, vizinhos, e até familiares). Nesses casos, eram prescritos procedimentos de purificação: limpeza com aves, galhos de determinadas plantas, banhos, acompanhados, ou não, de chás.

5.2 Ações Curativas

Ao descobrir a etiologia, restava aos sacerdotes/sacerdotisas, buscar a ação curativa para o mal. As práticas curativas no Terreiro podiam ser de vários tipos dependendo da gravidade da doença, da causa do mal, do **Exu** ou do **Orixá** que assumiam a posição de administrar a cura.

As práticas curativas mais incidentes que identifiquei foram:

- a) oferendas sacrificiais para o ambíguo e interesseiro **Exu** (se alguém o houvera encarregado de prejudicar o paciente). Nesses casos ele próprio ou o **orixá**, do qual era mensageiro, informava o que ele havia recebido de quem queria prejudicar a vítima. Obviamente, em se tratando de **Exu**, ele esperava receber (e, às vezes, até solicitava) alguma oferenda portadora de mais **axé** do que a que lhe fora dada, para que se ocupasse da ação deletéria;
- b) oferendas sacrificiais para os **Orixás** envolvidos como agentes de cura (**Omulu, Ossâim, Ibêjî**) ou, simplesmente, o **Orixá** de “cabeça” do paciente;

- c) ofertas de comidas votivas, denominadas “pratos de ciência”;
 - d) limpezas corporais realizadas com bichos de pena, acarajé, pipoca, abará;
 - e) “sacudimentos” corporais e/ou realizadas nos cômodos da residência do paciente feitos com folhas;
 - f) uso de chás e banhos (tomados concomitantemente com qualquer um dos processos curativos já relacionados);
 - f) lavagem de cabeça com **Amassí** (folhas maceradas em água).
- As folhas empregadas nos sacudimentos, chás ou amassi eram indicadas pelo **Orixá**, envolvido no processo de cura;
- h) realização de **Obori (Bori)**.

Observa-se, como foi aventado acima, que primeiro ocorre uma modificação do conceito de doença nas curas praticadas nas religiões afro-brasileiras.

Esta re-elaboração do conceito de doença é feita, a partir, do simbólico que permeia a cura praticada, e, tem como referencia maior, o elemento mágico inserido nos pensares e nas práticas dessas religiões.

Ao mesmo tempo em que a doença é re-significada, o estado de saúde, também, o é. Mais ainda, o estado de saúde passa a ser relacionado pelo paciente, com suas posturas existenciais¹⁰¹, ou com a maneira que deve praticar a religiosidade, ou ainda, com a necessidade de firmar um comprometimento religioso dantes inexistente. As entidades, referências maiores do simbolismo, têm

¹⁰¹ Neste aspecto há um paralelo com o modelo da medicina oficial profilática, que, muitas vezes, responsabiliza as pessoas pela permanência da saúde, quando aconselha hábitos dietéticos comidos e cuidadosos, condena o sedentarismo e o tabagismo etc. (na verdade, medidas profiláticas que impeçam a autoconstrução de um grande numero de patologias) e os pacientes desobedecem as prescrições.

transito para danar (como **Exu** portador do mal mandado) e sanar (como **Omulu**, considerado o "médico dos pobres"). Devendo-se levar em conta, ainda, que qualquer outro **Orixá** pode curar, mas, pode também adoecer (se suas interdições essenciais forem desacatadas).

A atuação dos dois campos de saber (medicina mágica e medicina acadêmica) tinha muita visibilidade no **Terreiro Yemanjá Sábá Bassamí**. Esta percepção da concomitância das duas práticas devia-se a presença, relativamente numerosa de profissionais da saúde no seio da comunidade.

O **ogã** do terreiro era médico, referido no Capítulo 4, era freqüentador assíduo da casa. E nunca deixava de atender, em lá estando, as pessoas que o procuravam. Muito menos, deixava de atender em seu próprio consultório, as pessoas da comunidade, quando elas o buscavam. Todas as vezes que ia ao Terreiro levava boa quantidade de remédios, do tipo amostra grátis, para as pessoas que já sabia serem portadoras de doenças crônicas, como hipertensão ou diabetes. Eu, mesma, também, nas ocasiões das "obrigações", momentos estes, que permanecia por três ou quatro dias ia equipada dos instrumentos e alguns remédios. Outros médicos freqüentavam o Terreiro. Todos solicitávamos exames, diagnosticávamos e prescrevíamos remédios alopáticos. Fazíamos, isto, com qualquer membro da comunidade, indistintamente, desde **lalorixás**, **babalorixás**, fiéis da casa e simpatizantes.

Um argumento, justificador, dessa utilização dos profissionais de saúde, pelos freqüentadores do Terreiro, está correlacionado com o papel da solidariedade no contexto da religião afro-brasileira. A predisposição daqueles profissionais atende a esta solidariedade favorecedora da coesão social do grupo.

Este é um fato característico das comunidades religiosas, e no **Xangô**, ele se evidencia, sobretudo.

Em seu trabalho, *Xangô e Estratégias de Sobrevivência*, **Roberto Motta**, esclarece que o **Xangô** representa um dos grupos corporativos mais eficazes para criar “**redes de ajuda mútua**” cujas fronteiras são “**os direitos e deveres**”, e acrescenta, dizendo que estas redes determinam o aparecimento de “**trocias generalizadas**” **Motta, (1984a:154-15)**

Dentre os elementos permutáveis, nesta rede de ajuda mútua, encontrei no Terreiro pesquisado, além da redistribuição das carnes geradas pelas oferendas sacrificiais, a possibilidade de alguns fiéis acrescerem aos seus parcos orçamentos mensais, os pagamentos das execuções de trabalhos laicos ou litúrgicos¹⁰² por ocasião das “obrigações”, fatos enfatizados por **Motta**, no referido trabalho. Afora os rendimentos transitórios, observei que muitas dos filhos e filhas-de-santo da casa, justamente aqueles que possuíam rendas mais baixas, prestavam serviços para aqueles fiéis pertencentes às camadas sociais médias e altas (pinturas de casas, trabalhos de marcenaria, reparos elétricos, costura, lavagem de roupas etc.). Testemunhei solicitações de empregos para membros da comunidade sem trabalho, feitas pela líder do Terreiro e por outros sacerdotes da casa, às pessoas com possibilidades de obtê-los. Fazendo parte, dessa rede de solidariedade, enquadrava-se o atendimento à saúde, realizado pelos médicos freqüentadores do Terreiro. Logo, a solidariedade explica a colaboração dos profissionais de saúde, no âmbito do Terreiro. Mas, não me parece justificar, o fato

¹⁰² Estes realizados por pessoas, religiosamente, hierarquizadas.

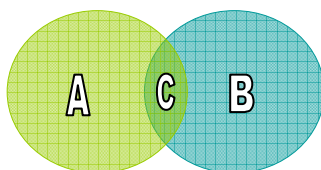
dos profissionais de saúde recorrer, por motivo de doença, ao jogo divinatório, ou ao **Orixá**. Quando o faziam, eles obedeciam às prescrições determinadas pela entidade (chás, banhos, limpezas), além, do que, realizavam as oferendas exigidas (sacrificiais ou não) para angariar melhora de alguns males relacionados à saúde.

Era, portanto, perceptível no Terreiro, uma superposição das duas ações terapêuticas (terapia religiosa e medicina acadêmica).

Numa demonstração gráfica, represento no diagrama, abaixo, a parte do círculo denominada **A** (como sendo medicina religiosa) responsável pelas curas mágicas – onde, a eficácia simbólica é fator fundamental e o pensamento mágico é preponderante. O círculo **B**, está relacionado com a medicina acadêmica, cujas curas são determinadas por procedimentos medicamentosos (farmacológicos e/ou cirúrgicos) – logo, embasada na lógica científica.

Estes dois campos de saberes e práticas atuavam com tal proximidade no Terreiro que criavam uma zona de intercessão, a qual, chamo de **C**. **C** é uma área parcializada dos dois círculos, limitada por duas linhas secantes. Se denomino o círculo "**A**" de campo de saber curativo religioso, e o círculo "**B**" de campo de saber curativo médico, o espaço de interseção **C**, compreende uma área, na qual, os dois tipos de saberes coexistem. As duas modalidades de práticas curativas são utilizadas, tanto por fiéis (e simpatizantes), quanto pelos profissionais da saúde frequentadores do Terreiro. Todas as categorias usavam os dois tipos de meios curativos.

Diagrama demonstrativo das diferentes modalidades de cura, e suas inter-relações.



A – Cura Religiosa

B - Cura Médica

C – As duas modalidades de cura

Com outras palavras, na comunidade do Terreiro, os fiéis convictos delegavam o tratamento de suas doenças, às entidades, em primeiro lugar. Buscavam os médicos freqüentadores da casa (ou outros), quando os **orixás** os aconselhavam a procurar o "homem de branco" (**ameroibam**). Quando isso acontecia, as entidades às vezes, até nomeavam, especificamente, aqueles profissionais freqüentadores do Terreiro.

Percebia que, outros fiéis, estes mais raros, falavam de suas doenças com os médicos, antes de ouvir os **orixás**¹⁰³. É importante registrar, que o Terreiro não possuía espaço específico (consultório) para atendimento médico da comunidade religiosa, ou da comunidade do bairro. E nenhum dos médicos assumia formalmente a deliberação de realizar atendimentos sistematizados (dias e horas predeterminados).

¹⁰³ Ressalto a importância do significado da palavra “falar”, isto é, *expor, discorrer, conversar*. É claro, que estas conversas poderiam resultar em um exame físico (que acontecia em qualquer cômodo do Terreiro, que estivesse disponível no momento). Enfatizo que o Terreiro não possuía espaço específico (consultório), e nenhum dos médicos assumia formalmente a deliberação de realizar atendimentos sistematizados.

E por outro lado, os profissionais de saúde recorriam às entidades para sanar doenças. Assim, nesse espaço de interseção parcial, aqui considerado, cabiam tanto as concessões da fé, que caracteriza a comunidade religiosa do Terreiro, quanto da lógica científica, que faz parte da forma de pensar daqueles que praticavam medicina acadêmica.

No espaço **C**, as fronteiras paradigmáticas entre áreas do conhecimento (místico e científico), evidentemente opostas, não tinham, na minha interpretação, visibilidade marcante. É como se as linhas secantes que lhe delimitam, fossem borradas.

Se as fronteiras que representam as atuações, concomitantes, entre estes dois campos de saber são imprecisas, mais impreciso ainda, é o léxico do discurso sobre elas. Pois, em sua essência, as lógicas que cercam as duas formas de curar são diametralmente opostas. São diferentes, a partir, dos modelos conceituais da doença, das bases etiológicas das mesmas, e, principalmente, das práticas terapêuticas utilizadas. Sem falar da repercussão na vida do paciente, e daqueles que testemunham um alívio (ou a cura plena da doença), quando o agente curador é assumidamente transcendental.

O Terreiro enquanto espaço cultural, onde são vivenciadas as práticas religiosas e elaborados os costumes, ensinadas as atitudes, estabelecidas as significações das coisas e das ações, capazes de gerar mudanças nas visões de mundo e nos comportamento dos sujeitos, parece ser também, para os seus membros constituintes, o local por excelência através de seus instrumentos da realização de curas.

Quando tento buscar uma compreensão para as concessões detectadas pelos dois grupos: tanto aquelas feitas pelos adeptos do **Xangô** (sem qualquer conhecimento e comprometimento com a medicina científica), quanto às demonstradas pelos profissionais de saúde (sem grandes conhecimentos sobre o simbólico que recobre ritos e mitos da religião) me utilizo de **Mary Douglas (1996)**, quando defende que, em qualquer comunidade haverá sempre aqueles, que sustentam a autoridade, a liderança e a dominação. Assim, os membros de uma comunidade, ou se inclinam para apoiar a cultura hegemônica, seja esta qual for, ou se comportam contrários a essa cultura

Considero os setores representados pelos fiéis movidos, exclusivamente, por fé irrestrita - aqueles que procuravam à cura, inicialmente, através das entidades – os que asseguravam a estrutura, o poder da liderança sacerdotal e simbólica das entidades. Eles refletiam uma forma de afirmação que aderiria às normas do tipo ideal da cultura religiosa acatada. Tinham fé inquestionável nas entidades e nos sacerdotes/sacerdotisas e aceitavam plenamente a dominação do pensamento mágico. Eles acatavam a hegemonia interna, em detrimento da medicina acadêmica, que representa no contexto social maior (no qual o Terreiro está incluído), a hegemonia externa. A hegemonia interna do pensamento simbólico era respeitada. Os adeptos fervorosos do sistema religioso do **Xangô**, acima citados, estavam adequados ao sistema religioso Nagô, aliados a ele, na medida em que suas primeiras escolhas eram para as ações curativas religiosas prevalentes na instituição.

Entretanto, **Mary Douglas (1996)**, neste mesmo trabalho, sinaliza para outro tipo de conduta, frente às opções terapêuticas, postas neste Capítulo. Conduta de permanecer indeciso, marginal, sem capacidade de escolher ou

decidir. Neste caso, situavam-se os fiéis que depositavam no **Orixá** o poder de decisão: tratá-lo ou orientá-lo para procurar recursos médicos.

Entendo que o modelo teórico de **Douglas**, acima referido, até certo ponto justifica os profissionais de saúde que recorriam à cura religiosa, mesmo que esta escolha arrepiasse o positivismo da ciência médica (da qual faziam parte), e negasse a eficácia da mesma *à priori*. De certo modo, eles se alienavam da cultura acadêmica e da comunidade profissional que pertenciam, quando perseguiram uma cura religiosa.

Segundo **Douglas**, as pessoas reconhecem as diferenças entre “**o espiritual, o sutil, o puro, o refinado, etc. e o material, o ordinário, o impuro e o vulgar**” (**Douglas 1996, p. 62**). Ora, é sabido que a medicina acadêmica é invasiva e cruenta, diria até, violenta (muitas vezes), em suas práticas. Os riscos dos efeitos colaterais medicamentosos, as possibilidades de mutilações cirúrgicas, os sofrimentos causados pelos procedimentos diagnósticos (quase de iguais dimensões daqueles determinados pela enfermidade), tornam a medicina oficial, despeito o avanço da biotecnologia e da magnitude de seus resultados, uma prática desalentadoramente apavorante, inclusive, e principalmente para os médicos. **Douglas (1996)** fala na possibilidade de escolha pelo que ela chama da alternativa “**delicada**” (na qual se enquadram os tratamentos alternativos, e dentre eles, a cura religiosa). Parece-me razoável admitir que a escolha dos profissionais de saúde, freqüentadores do **Terreiro Yemanjá Sabá**, pela “cura religiosa”, era, em parte, alavancados pela credibilidade na **Ialorixá** do Terreiro e nos **Orixás**, mas também motivada pela opção pela “delicadeza”. Optavam por terapias que esgotassem o uso de tisanas, banhos, e oferendas, antes de partirem para as sofridas técnicas da medicina acadêmica. Vivemos certo movimento para

as alternativas menos drásticas e rudes, mais “delicadas” – e percebo que esta tendência pós-moderna poderia ter peso na opção daqueles profissionais.

Douglas é de grande clareza ao afirmar que:

“O que chamo opção pela “delicadeza” é uma forma de caracterizar uma nova tendência, contrária ao material, contrária ao vulgar, o rude, o brutal, o mecânico e o impuro, e complementar de uma preferência pela espiritualidade. Douglas, (1996: 42).

Tanto para os fiéis do Terreiro (que usavam somente tratamentos preconizados pelos **Orixás**), como para os outros (que por aconselhamento das entidades, complementavam o tratamento com a medicina oficial), o alívio e/ou a cura completa determinavam uma reafirmação da fé.

Para os profissionais de saúde que, não negando a lógica científica (até por que a praticavam), mas, se desarmavam dela, e recorriam à cura espiritual para si, seus familiares, amigos, e até para algum paciente, esta fé, também, tornava-se fortalecida quando ocorria melhora ou cura.

O **Ogã** do Terreiro, médico, já dantes mencionado, me informou, em entrevista, que muitas vezes recorreu a **Yemanjá Sàbá** através do jogo de búzios, para que ela orientasse-o quanto ao diagnóstico das doenças de complicados pacientes particulares. Quando lhe perguntei o que o levava a solicitar este auxílio do **orixá**, me respondeu sem hesitar:

(...) “Ora, se sou escolhido por Yemanjá para atuar como médico – como o “homem de branco” – para cuidar de doenças que devem ser tratadas pela medicina, por que, então, eu não retribuiria esta confiança, procurando-a, quando a nossa medicina não está resolvendo um

problema de saúde meu, dos meus familiares e dos meus pacientes complicados? (...) [E acrescentou, quando lhe perguntei a que se devia, para ele, exatamente, o fenômeno do alívio/cura após o uso das medidas curativas preconizadas por ***Yemanjá*** “(...) ***“Questiono quando é dito que a cura é resultante da fé, ou da sugestão. Minha netinha recém-nascida, nasceu muito doente, e eu, sem ver um resultado positivo na medicina alopática, na minha medicina [ênfatisa ironicamente], procurei Mãe Betinha, que através de Yemanjá, a tratou e curou. E veja, uma criancinha não tem fé! (...)*** [sorriu em tom irônico]. ***Ogã do Terreiro, Ângelo Frutuoso.***

Apresenta-se, com esta fala, uma fenda interpretativa, que possibilitaria uma profícua discussão, que começo e encerro com perguntas: a eficiência da fé que perpassa a própria eficácia simbólica não carece, irrevogavelmente, dos espectadores participantes e/ou envolvidos com o fenômeno? A crença, a fé, o crédito do sacerdote nele próprio, e em suas entidades, bem como a fé dos adultos desejosos da graça, e presentes nos ritos curativos, não seriam suficientes para suprir a ausência justificável de fé em uma criancinha?

Retomando o diagrama acima, gostaria de refletir que ocorria, literalmente, uma superposição nas práticas curativas, onde o papel curador do ***orixá*** sobrepujava o papel do médico. Isto era visível, quando a entidade aconselhava alguém a buscar a medicina oficial, ou o “homem de branco”, acrescentava que estaria zelando para que a escolha do profissional fosse a melhor. Asseverava que estaria vigiando no momento da consulta. Iluminando o profissional para uma total eficiência no diagnóstico feito, bem como, no

tratamento preconizado. Desse modo, o **orixá** agia tanto nas curas das doenças consideradas espirituais (pertencentes, exclusivamente, ao seu universo de poderes e saberes), quanto nas materiais, legitimando seu poder. É fácil entender, esta prepotência de ação, posto que, a instituição (seus líderes e a comunidade) acreditavam que o **orixá** (embora, delegasse ao médico o tratamento das doenças materiais), no mínimo, sabia tipificá-las como material ou espiritual. Coisa que a medicina acadêmica não é capaz de fazer.

Assim, o pensamento mágico seria capaz de ingerir na causalidade objetiva e concreta das doenças materiais, ou orgânicas, mesmo que, através dos médicos. Daí a razão de ter levantado, anteriormente, a existência de certa imprecisão nos conceitos de doença espiritual e material. No discurso, as duas categorias são distintas, mas, o **orixá** atua nas duas (mesmo que indiretamente na última), embora informe que a doença material deva ser cuidada pela medicina oficial.

Esta lógica expressa formas de relações entre a esfera mental e emocional dos enfermos de um lado, e do outro, entre as suas relações com a própria instituição do Terreiro. Para a instituição tornava-se vital validar o poder simbólico das entidades do seu panteão, e da eficácia de suas participações. Para o cliente, a exigência maior era manter a ordem individual e orgânica, controlar as incertezas, e manter intactas as crenças. Passarei a apresentar um repertório de ações curativas observadas no Terreiro estudado.

5.2.1 Oferendas Sacrificiais usadas para cura.

As oferendas sacrificiais, mais freqüentes, que observei no Terreiro foram de ave. E, dentre elas, as mais incidentes eram:

- a) akikó: frango ou galo, frequentemente ofertadas para **Exu, Xangô, Ogun, Odé**;
- b) adié: galinha, ofertada para os **orixás** femininos;
- c) etú: guiné, ofertado para **Omulu, Nanã Burukú e Ossâim**;
- d) toyó-toyó: peru, ofertado para **lansã**;
- e) pepeié: pata, oferecida para **(Yemanjá)**.

O sacrifício dos animais acontecia no **pejí** dos **orixás** ou dos **exus**, dependendo da entidade que estava sendo agraciada. A curiação (matança) se fazia gerenciar, a maioria das vezes, por **Mãe Betinha**, ou pelo **babalorixá** José Amaro. Havia um ajudante, geralmente consagrado, que segurava o animal e auxiliava nos atos rituais que acompanhavam o holocausto. Um resguardo de sexo e ingestão de álcool (um dia antes e outro depois) era exigido, tanto dos oficiantes, quanto do ofertante. Todos os participantes da cerimônia assistiam o sacrifício descalços.

Os membros inferiores dos animais eram previamente lavados e atados com um cordão, e apenas desamarrados na hora da imolação. O oficiante verbalizava para qual entidade estava sendo feito o sacrifício. Afirmava a finalidade da oferta sacrificial e dizia quem a estava ofertando.

A imolação acontecia em cima do “assentamento”, sendo, nele, seu sangue derramado até a última gota. Na ocasião, o ofertante punha-se prostrado no solo. Cantava-se durante toda cerimônia.

De imediato, após a curiação (no caso de aves), as penas das diversas partes do corpo eram arrancadas e colocadas ao redor da vasilha de barro ou de louça do “assentamento”. A cabeça separada do corpo, e, também, colocada no recipiente.

Enquanto, as penas que ornariam o “assentamento” eram retiradas, a pessoa encarregada de executar esta tarefa cantava a toada abaixo:

Depois de depenado, o animal acompanhado dos **axés** era preparado na cozinha sagrada. Após ser rigorosa e ritualmente processado, e tendo atingido a temperatura ambiente, o oficiante colocava-o inteiro no “assento” (se assim a entidade o exigisse). Mas, a maioria das vezes, a ave, após preparada, tinha suas carnes separadas do esqueleto e desfiadas. Nesses casos, a carcaça, o pescoço, os pés e a cabeça eram arrumados no “assentamento”, de modo que reconfigurassem morfologicamente, o animal quando vivo. A carne desfiada encimava e rodeava a ossatura. A cabeça ia para o “assentamento”, quando chamuscada em fogo de carvão. O **ebó** (“despacho”) acontecia três dias depois de realizada a oferta. Quando o sacrifício acontecia, no contexto de uma “obrigação”, a curiação se dava no sábado, e o **ebó**, acontecia na segunda-feira de noite. Se dada à urgência da necessidade, o sacrifício, ocorresse em qualquer dia da semana, o despacho igualmente seria três dias depois.

Algumas vezes, presenciei oferendas de bichos de quatro pés para agradecer curas obtidas, ou antecipadamente reiterar e fortalecer solicitações

relacionadas com ela. Só vi acontecer sacrifício desses animais, durante “obrigações”.

Os animais de quatro pés ofertados eram: bode (**obukó**), cabra (**eweré**), e carneiro (**àgbó**). Nunca presenciei imolação de animais de grande porte. Geralmente, os bodes ofertados para **Exu** eram pretos. Sem esta especificidade de cor, eles podiam ser doados a **Omulu, Ogun, Odé, Ossâim**. As cabras eram as vítimas sacrificiais, eleitas, para **Orixalá, Yemanjá, Oxum, Iansã, Nanã, Obá**. Os carneiros, frequentemente, eram oferendas dedicadas a **Xangô** ou à **Yemanjá**. Como as aves, eles deviam estar saudáveis, íntegros anatomicamente, e sem qualquer defeito físico.

Do mesmo modo que as aves, estes animais tinham suas patas lavadas antes da imolação. Eram colocados no salão de toques, que antecedia o **peji** dos **orixás**. Se oferecidos a algum **exu**, o assentamento da entidade era previamente colocado no **peji** dos **orixás**. O motivo desta mudança topográfica transitória dos **exus** de sua casa, para o **peji** dos **orixás**, creio, devia-se as dimensões reduzidas da primeira.

Os animais ficavam no centro do salão de Toques, tendo seus pescoços envolvidos por uma pequena corda que se lhe ajustava como um cabresto, e que o oficiante segurava pela outra extremidade. Um pano vermelho, denominado **capa**, vestia seu dorso.

Todas as pessoas presentes no Terreiro iam para o ambiente. Uma a uma, todas elas se aproximavam do animal e lhe faziam **adobalé**¹⁰⁴. Em seguida,

¹⁰⁴ Quando enquête Mãe Betinha, se a reverência era dirigida ao animal, ela disse incontinentemente, que não. O gesto respeitoso era para “o próprio sacrifício” em si, que aconteceria em alguns instantes e por extensão para o **orixá** que o estava recebendo.

depositavam um pagamento simbólico, colocando o dinheiro na parte da corda que atravessava a frente do animal. Depois da reverência e da entrega do dinheiro, as pessoas levantavam, cada uma de suas orelhas, e sussurravam nos seus ouvidos. O aconselhado era que neste “cochicho” fossem feitos “pedidos justos”¹⁰⁵, pedidos estes, que o animal introjetaria em sua carne e em seu sangue, e, desse modo, o **orixá**, tomaria conhecimento deles - o mais íntimo dos conhecimentos - já que iria se alimentar de seus **axés**.

Os homens do mais alto escalão hierárquico começavam esta cerimônia. Um a um, terminando com os simpatizantes e os visitantes. Em seguida, as mulheres realizavam o mesmo ritual. Primeiro as **lalorixás**, depois as apenas consagradas, em seguida as oborizadas com “santo assentado”, depois, as tão somente oborizadas, e por fim, as neófitas, simpatizantes, e visitantes. Aquelas que estivessem menstruadas eram impedidas de, sequer, permanecer no ambiente, bem como, colaborar na cozinha sagrada.

Terminada esta etapa, o **oxogum**, aproximava alguns galhos de cajazeira (*Spondias mombim*) ou de oitizeiro (*Liconia tomentosa*) da boca do animal. A vítima sacrificial que, até então, me parecia inquieta e atemorizada¹⁰⁶ por estar vivendo o inusitado, se acalmava com a sedução de ingerir as folhas. Tentava aproximar-se, para comê-las. O oficiante, então, andando de costas (pois toda cerimônia, até então, estava acontecendo com a vítima colocada no centro do salão e virada de frente para porta do santuário), se aproximava do **Peji**

¹⁰⁵ Deveria ser, sempre, pedido à realização de desejos benéficos (saúde, emprego, solução de problemas, etc.),

¹⁰⁶ Muitas vezes observei que com medo, olhos espantados, o animal era o retrato da tensão. E não era raro que, por esse motivo, durante a cerimônia, ele relaxasse os esfíncteres e liberasse excrementos sólidos (**gegé**) e/ou fluidos (**omitôrô**). Algumas vezes, ouvi a interpretação de fiéis para esta ocorrência, como sendo um “recado” bom.

incitando o animal com as folhas. Ele caminhava rumo ao holocausto, e com suas próprias patas adentrava no **Pejî**. Nesta ocasião, os cânticos já ecoavam. Após discurso semelhante aqueles proferidos no sacrifício de aves, com o concurso de um acólito consagrado, o animal era cortado com uma faca sacralizada através de um golpe firme, rápido, e certo à altura da veia jugular. O sangue, então, jorrava no “assentamento” da entidade. Antes de desferido o golpe fatal, a faca (**obé**) sustentada com delicadeza pelas mãos do sacrificador (fio cortante posto para cima) era posicionada a uma dada altura e soprada suavemente, na direção dos ângulos do cômodo e da porta de entrada do **Peji**, gesto, também, realizado quando do sacrifício de aves.

Morto o animal, ele era levantado pelas patas, conjuntamente pelo sacrificador e seu auxiliar, com a cabeça virada para porta da frente do **Pejî**. Era, então, lançado abruptamente, para fora do **Pejî**. Os acaçás, acarajés, pintos, galos e/ou galinhas (dependendo da entidade recebedora da oferta), colocados abaixo da articulação das patas, antes desse arremesso, caíam de maneiras diferentes depois do arremesso. O modo como a queda se dava, traduzia o “recado” da entidade: informava se ela aceitara, ou não, o sacrifício oferecido. Durante todo período que freqüentei o Terreiro, por mais que dedicasse minha atenção, não consegui apreender a significação das diferentes formas das quedas supracitadas. Até porque, nunca ouvi **Mãe Betinha**, verbalizar que o sacrifício não fora “aceito”¹⁰⁷ pela entidade (no momento da curiação).

¹⁰⁷ Raras vezes testemunhei, senão uma não aceitação, por parte da entidade reverenciada, ao menos, o que as pessoas da casa denominavam “rem-rem” do *orixá*. O “rem-rem” do *orixá* era traduzido no jogo de búzios (realizado no dia seguinte ao *ebó*, pela manhã). Ocorria quando as quedas dos caurins não traduzia alegria, felicidade e satisfação plena (*alafiá*) da entidade pelo presente recebido. E, nesses casos, os motivos situavam-se, sempre, no tempo transcorrido entre o sacrifício e o tratamento dado a vítima sacrificial na cozinha sagrada. A razão dos “rem-rem” era a desobediência

A cabeça, separada do corpo do animal, era “temperada” com os elementos específicos da entidade (sal, mel de abelha e/ou azeite de dendê). A pele era retirada, e o animal cortado cuidadosa e ritualisticamente para preservar a integridade dos **axés**. O processo não podia ser definido como uma dissecação anatômica, apenas, por que não obedecia as normas preconizadas para tal, mas a atenção e os cuidados dos operadores se assemelhavam. O material retirado, então, seguia para a cozinha sagrada, e, daí, cuidado pelas **iabás**.

5.2.2. Pratos de Ciência

No **Terreiro do Brejo**, como em qualquer casa de culto afro-brasileira, as oferendas de comidas votivas (indicadas pelo jogo de búzios ou pelos **Orixás** em transe) faziam parte das práticas rituais. Muitas, dessas comidas, favoreciam a cura de doenças. Alguns desses pratos, os vi sendo preparados e ofertados. Eis, aqui, alguns exemplos:

Para problemas psíquicos (ansiedade, depressão, e até, psicoses) era indicado este prato de **Orixalá**:

Arroz cozido
Coco ralado
Cebola Branca
Mel de Abelha

Quando a angústia, depressão reacional, e nervosismo se manifestavam, motivados por problemas financeiros, era ofertado um **Jerimum** para **Xangô**. O **Jerimum** (*Corcubita pepo*), colocado inteiro no **Peji**, aos pés do

por parte das **iabás**, ou a algum interdito desrespeitado, ou a algum engano ligado aos cortes rituais das carnes, separações dos **axés**, etc.

“santo”, ali ficava por um tempo considerável. Posteriormente, era estourado em um terreno fértil e sem lixo. Na medida em que medrasse, os motivos da depressão seriam solucionados.

Xangô, ainda recebia para curar problemas nas articulações e de motricidade, uma comida feita com os seguintes ingredientes:

Quiabo cortado em rodelas.

Sal.

Azeite de dendê.

Freqüente, também, para **Xangô** era a oferta de **Amalá**¹⁰⁸ (indicado para qualquer problema, inclusive, recuperação da saúde). Seu preparo exigia componentes como:

Quiabos cozinhados

Camarão

Amendoim

Castanha

Do mesmo modo, o **Biquirí**, era ofertado a **Xangô**. Da sua composição constavam **Quiabos** e **Camarão**

Quando se tratava de doenças de pele, o prato de ciência, frequentemente, ofertado para **Omulu** e **Nana** era feito com:

Milho torrado.

Azeite de Dendê.

Sal.

Para doenças ginecológicas vi recorrerem a **Oxum**, ofertando:

Milho torrado.

Mel de Abelha.

¹⁰⁸ Embora, a literatura específica fale que o **Amalá** é acompanhado de pirão de farinha de mandioca ou de arroz, no Terreiro, esta comida, não vinha acompanhada deles.

Ou, à ***lansã***, com um prato de grande efeito estético, preparado com:

9 tomates cortados na extremidade do talo (postos sobre folhas de parreira)
9 acarajés
9 cravos brancos (em cima dos tomates)

Ou, ainda à ***Yemanjá***, prato feito com:

Feijão fradinho cozinhado e machucado
Forrando prato, folhas de *Orixalá* (folha de parreira, corona branca)
Ovos de pata colocados em cima da pasta de feijão
Um cravo branco fixado em cada ovo.

Quando rapidez na solução do problema (qualquer tipo de doença) era primordial, um dos pratos abaixo, ofertados para ***Oxum*** freqüentava o ***Peji***:

1)

Batata Inglesa (em formato de pequenos bolos fritos no azeite de dendê).
Prato enfeitado com uvas-passa e uvas rose, frescas.

2)

Sardinha frita no azeite de dendê,
Regada de molho com todos os temperos verdes e secos.
Ornamentação com uvas-passa e ameixas secas.

Durante o momento da “entrega” dos “pratos de ciência” ao ***Orixá***, o oficiante dizia o nome de quem estava ofertando. Enfatizava o que estava sendo dado. Verbalizava, de modo explícito, o pedido específico para a saúde (explicando o que o ofertante estava sofrendo) e repetindo a necessidade da cura.¹⁰⁹ O ofertante deveria estar presente no momento do oferecimento, prostrado ou ajoelhado aos pés do “assentamento” do ***orixá*** agraciado.

¹⁰⁹ Em quase todos os oferecimentos seja de oferendas sacrificiais, seja de comidas secas ou “pratos de ciência” que presenciei, o discurso de quem ofertava era audível, objetivo, incisivo e muitas vezes, a tônica era algo autoritária. Como se o papel mediador do/a ***babalorixá/lalorixá*** - ponte entre os ***orixás*** e os humanos - lhe conferisse o direito de falar decisivamente com a entidade. Entretanto, devo acrescentar que observando os ofertantes nestes momentos (que sempre estavam presentes na hora

As estéticas dos “pratos de ciência”, enquanto comida e beleza da louça (quase sempre de porcelana) onde eles eram colocados, chamavam a atenção. A beleza dos mesmos, permitia que toda comunidade presente (quando os pratos eram ofertados em dias de grandes “obrigações”), ou, os poucos que assistissem (quando a oferta acontecia em dias comuns) palpitassem e elogiassem.

As ofertas de “pratos de ciência” capitalizavam a participação dos presentes, através de olhares, elogios e a crença comum nos resultados positivos que a oferta geraria. **Lévi-Strauss** ao abordar a veracidade da cura mágica, deixa claro que ela só é possível, ou pelo menos, facilitada se compartilhada, testemunhada, acreditada. Se há uma platéia para compartilhar as ações ritualísticas que estão envolvidas com ela.

Diz que:

“Não há, pois, razão de duvidar da eficácia de certas práticas mágicas. Mas, vê-se, ao mesmo tempo, que a eficácia da magia implica na crença da magia, e que esta se apresenta sob três aspectos complementares: existe, inicialmente, a crença do feiticeiro na eficácia de suas técnicas; em seguida, a crença do doente que ele cura, ou da vítima que ele persegue, no poder do próprio feiticeiro; finalmente, a confiança e as exigências da opinião coletiva (...). Lévi-Strauss, (1975:194).

Então, se percebe a importância da participação do “outro” para tornar a eficácia viável.

da entrega) notava que o discurso ouvido, parecia aumentar, neles, o grau de confiabilidade na resposta positiva do que estava sendo solicitado.

5.2.3 Limpezas Corporais

No Terreiro, casos de doença eram tratados através de limpezas corporais. As pessoas submetidas à limpeza corporal (fossem elas pertencentes à comunidade religiosa, ou não), eram orientadas para chegar cedo¹¹⁰, vestir branco e ter o “corpo limpo.

A limpeza, que poderia ser feita com aves, folhas (“sacudimento”), acarajé, pipoca, ou abará, entres outros elementos. A pessoa era convidada a posicionar-se no **Pejí**, no salão de toque ou mesmo a céu aberto, na área não construída do terreno. Deviam estar descalças e, na maioria das vezes, postadas de costas para a rua. O oficiante, também descalço, se colocava na frente das pessoas. Um dos elementos acima relacionados era passado por todo o corpo de quem estava sendo purificado. Esta passagem era realizada a uma distancia de poucos centímetros do corpo. O elemento purificador passeava em círculos, sustentado pelo oficiante sobre a cabeça, costas, membros superiores e inferiores de quem estava sendo submetido a “limpeza”. O sacerdote/sacerdotisa verbalizava em tom de voz murmurante, quase inaudível, palavras em iorubá. Durante todo ritual o canto, acompanhado do ritmo das palmas dos assistentes, se fazia ouvir:

**É bakunan
É, É, É bakunan**

¹¹⁰ Embora, deva considerar que o tempo mítico, frequentemente era destoante do tempo laico. Nem sempre os rituais começavam ou terminavam nos horários pré-determinados.

Por fim, era aproximado do chão, perto dos pés de quem estava se submetendo a limpeza que, nele pisava, primeiro com um, e depois, com o outro pé. Os elementos usados para limpeza (quaisquer que fossem) eram soprados em direção da rua, quando o ritual terminava. Enquanto durava a limpeza, ninguém podia passar na frente do purificado. Dizia-se: para “*não pegar a carga de quem estava sendo limpo*”. Terminada a limpeza, o elemento purificador usado era “despachado”, convenientemente, isto é, com os cuidados necessários para não ser tocado por alguém, senão o oficiante. Não podia dele, ficar quaisquer resquícios no Terreiro, pois, após o ritual, estaria pleno de “impurezas”. O carregador do **ebó** recebia o pagamento que era posto no chão aos pés do sacerdote/sacerdotisa (feito por quem estava sendo purificado), antes do ritual começar.

Em **Mary Douglas**, encontramos a compreensão das eficácias dos rituais de purificação, seja do ponto de vista individualizado, seja do coletivo, já que eles conferem unidade ao experimentado. Através deles, as estruturas simbólicas são elaboradas e expostas. Os elementos díspares das estruturas simbólicas se inter-relacionam, e as vivências anômalas (doenças, por exemplo), passam a ter sentido através da experimentação do simbólico. Por outro lado, sabe-se que a idéia de poluição funcional é contextualizada socialmente. Desse modo, concordo com ela, quando admite que separar, purificar, demarcar são ações sistematizadoras e estruturantes que ordenam a experiência caótica (**Douglas, 1966**). E a doença é, sem dúvida, uma desordem, uma desestruturação, um caos.

Por outro lado, a essencialidade da oposição puro/impuro justifica essa segregação disciplinada, que obriga um cuidado especial em recolher quaisquer resquícios do componente que propiciou o ritual de limpeza. Esta preocupação em retirar a menor penugem da ave, as raras pipocas, ou fragmentos de acarajé, que por acaso tenham caído e jazem no chão, depois do ritual terminado, separa e demarca o sistema de objetos envolvidos no ritual, em puros e impuros. Reconhece a periculosidade dos últimos. Tudo que for “impuro” deve fazer parte do **ebó** e “despachado” para longe do espaço do Terreiro.

As folhas utilizadas em Chás, Banhos, “Sacudimentos” (ou benzeduras), e Defumações estão sob forma de APÊNDICE A.

5.2.4 Amassi.

O **Amassi** é considerado uma água lustral. Nele, são maceradas folhas, juntamente com a água. As folhas envolvidas na sua confecção eram coletadas no espaço “mata” ou na circunvizinhança do Terreiro, e nesta ocasião, um pagamento simbólico (geralmente uma moeda) é feito ao vegetal. O **amassi** podia ter uma, ou várias espécies de folhas. O número de espécies e sua pertença sagrada eram indicados pelo jogo divinatório. Ao triturar as folhas na água, o sacerdote/sacerdotisa entoava um cântico de **Ossâim**, e quando o **amassi** fosse ser usado para sacralizar objetos (contas, quartinhas, etc.), esta preparação ocorria publicamente no salão de Toques.

Seu uso é obrigatório no processo de iniciação, ocasião em que a cabeça do iniciante é lavada com esta água purificada e plena de **axés**. **Axés**

advindos dos fragmentos das folhas maceradas. Folhas indicadas pelo **orixá** de **ori** (divindade, dona do seu destino), através do jogo divinatório.

A lavagem de cabeça tem a finalidade de purificar e curar, afastar a desordem e o caos que rondoniza as experiências pessoais e inter-pessoais.

Como a lavagem de cabeça indicava o primeiro passo iniciático no Terreiro do Brejo, nunca vi ser realizadas em alguém, exclusivamente, para curar. Sempre, ela estava associada ao primeiro passo de vinculação e pertencimento a religião. Mas, ouvi relatos que a lavagem da cabeça era indicada em casos de atribulação e doença, mas ficando, aquele que a fazia, consciente do seu envolvimento, a partir dela, com a religião.

Motta levanta a importância da lavagem de cabeça com o **amassi**, porque, sendo ele portador de muito **axé**, isto é, por possuir a essência das folhas maceradas, atua positivamente na alma e no organismo da pessoa. Argumenta, que não existe no **Xangô** uma dicotomia entre “cabeça” e “alma”. Entre as partes orgânica e transcendente¹¹¹ das pessoas. Desse modo, o **amassi** não se esgota na limpeza de uma parte do corpo. Ele purifica a alma. Torna-a espiritualmente limpa e saudável. E por agir na alma e no corpo, torna-os saudáveis. O autor defende que tudo que santifica é saudável. O sumo das folhas sendo axé, santifica. E assim sendo, cura e restaura **Motta (1986a:79)**

O autor, ainda destaca a ação socializante do **amassi**, na medida que participa da adequação do neófito no contexto da família sagrada. Um cordão umbilical etéreo é criado, entre o pai/mãe-de-santo e o filho/a-de-santo, a partir da

¹¹¹ Daí por que as entidades do **Xangô (orixás e exus)** podem ingerir na cura das doenças materiais ou orgânicas, mesmo que, atuando pela medicina acadêmica.

primeira manipulação da sua cabeça. A cerimônia de lavagem de cabeça celebra o compromisso, onde obrigações/deveres balizarão a convivência. Do mesmo modo, a comunidade religiosa acata o novo membro, já que o considera, a partir de então, depositário da sacralidade transmitida pelas mãos dos sacerdotes, e pela santificação conferida pelo **amassi**. Ele não é mais um “estranho no ninho”. Nesse sentido, o ritual da lavagem de cabeça é salutar, mas também é, fundamentalmente, estruturante.

Não assisti, no Terreiro, nenhuma cerimônia de lavagem de cabeça com **amassi**, realizada com fins iniciáticos¹¹² ou exclusivamente curativo. A única que presenciei, foi quando **Xangô Aganju** (**orixá**, dono da cabeça do **babalorixá** José Amaro), foi agraciado com uma coroa, espécie de mitra, africana - presente de uma das suas filha-de-santo. Em uma das “obrigações” de **Xangô**, de tarde, depois de terminada as imolações, **Mãe Betinha** lavou a cabeça do **balorixá** e a coroa, pois se **Xangô** “baixasse” durante o Toque e quisesse a coroação, “a cabeça e a coroa” estariam purificadas, santificadas. Presumo que as folhas contidas no **amassi** eram de **Xangô**, porém não me foi dado o direito de saber quantas ou quais foram.

Mesmo tendo ocorrido uma consagração¹¹³ e quatro confirmações¹¹⁴, durante o período que freqüentei o Terreiro, não tive, autorização de acompanhar as ações rituais consideradas secretas, e dentre elas, estava lavagens de cabeça.

¹¹² Elas são realizadas no espaço sagrado do *peji*, portas fechadas, e só os consagrados tinham direito de testemunhar.

¹¹³ Consagração de Dona Alice, filha de *Yemanjá Sobá*, a última realizada por Mãe Betinha.

¹¹⁴ Confirmação como *lolorixá* e *babalorixá* de Gustavo (filho de *Xangô*). Júlia (filha de *lansã*), Adilson (filho de *Ogun*), e Antonio (filho de *Yemanjá*). Esta cerimônia, também denominadas, *Deká*. Resumidamente, o ritual confere àquelas pessoas consagradas (há no mínimo um período de sete anos), o direito de usar a faca sagrada (*obé*), portanto o direito de imolar vítimas sacrificiais, de

Mas, assisti várias vezes, preparações de **amassi** utilizados para lavar contas, quartinhas, e objetos simbólicos dos “assentamentos”. O pai ou mãe-de-santo, no momento de macerar as folhas na água contida em um alguidar de barro, cantava saudando **Ossâim** e a **Diva ada**. Estas entidades são encarregadas de zelar pelas florestas, principalmente, os vegetais usados liturgicamente.

**Ewe bambo, ewe bambo
Ewe bambo, ewe bambo
Oiyá bekoiyá, oiyá bekeiyá**

Ou

**Ô Dada, Ô Dada, Ô Dada
Salve já coroa de Alah.**

5.2.5. Oborí (Bori).

É um ritual que tem como finalidade fortalecer a alma e o corpo do devoto. Cerimônia obrigatória nas iniciações, mas, ocorre, também, com indicação profilática e terapêutica. Assisti o **Oborí** de **Mãe Betinha** realizado em 22.11.1997, com a finalidade de fortalecer sua capacidade mediúnica, bem como, tratar sua saúde (ANEXO C). Presenciei a oborização de Gildonéia Dantas Oliveira, especificamente realizado para curar uma doença da qual não estava melhorando com tratamento médico. Como ritual de iniciação, tive oportunidade

realizar o jogo de búzios, e de iniciar seus próprios filhos e filhas-de-santo. Enquanto sacerdotes/sacerdotisas, podem, a partir da confirmação, abrir suas próprias casas de culto.

de ver alguns outros **oborí**, realizados no Terreiro, nas **abiã** (pré-iniciadas, tendo já contas lavadas): Eronildes (filha de **Yemanjá**); Ciema, (filha de **Omulu**); Maria das Neves (filha de **Ogun**). E fui também oborizada. Nesses casos, dois pombos brancos foram os animais sacrificados na cerimônia.

Falavam os informantes que o **Obori** poderia ser um ritual apaziguador do **orixá**, na contingência de um grave interdito desrespeitado ou eficiente para afastar invejas e energias desequilibradas. Nesses casos, quando o ritual é posterior aquele iniciático, denomina-se **obori jenan** (quando realizados em filhos ou filhas-de-santo já oborizados). Existem variações de **oborí**: de Misericórdia, D'água e de Ejé (sangue).

Literalmente, a palavra iorubana, significa “dar comida à cabeça”: **bó** é alimentar, e **orí** cabeça.

O **oborí** é gerenciado por **Orixalá**, divindade, de quem carece permissão, para ser realizado, pois ele é o **babá-ori**¹¹⁵. Entretanto, a predominância é de **Obatalá** que é coadjuvado por **Oxum Mabé**. O branco é a cor predominante do ritual, desde os axés de força usados, pombo branco (*eiyelé fun-fun*) nos obori de iniciação, ou galinha branca (*adié fun-fun*) usada nos obori posteriores aquele de batismo.

No Terreiro estudado, os rituais de **oborí** eram celebrados na sala de jantar da casa profana. A mesa de refeições era retirada. Os longos bancos e cadeiras se situavam rodeando as paredes. Uma esteira de piripiri (*Cyperus giganteus*) era colocada contiguamente à parede frontal da casa, abaixo da janela.

¹¹⁵ O pai generalizado da cabeça (*Fonseca Junior, 1995*).

Um lençol imaculadamente branco forrava sua superfície. O oborizado sentado com as costas apoiadas na parede e quedava imóvel durante toda celebração.

Os **axés** obrigatórios da cerimônia eram peixe (**ejá**), noz de cola (**obi**) e água (**omi**), representantes dos elementos naturais do planeta,. Mas, faziam parte da cerimônia, outros como: banha (**ori**), giz branco (**pemba**).

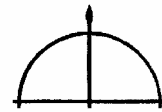
Em frente à esteira, ocupando o espaço quase todo da sala, um banquete de diversos frutos, frutas e sementes revestia o chão. Dele, faziam parte alimentos manufaturados e bebidas industrializadas (exceto as alcoólicas). Distribuídos no solo, podia-se ver a diversidade dos alimentos, todos organizados com simetria. Uns alimentos, colocados em pratos de porcelana brancos (usados pela primeira vez), se avizinhavam de outros postos diretamente no chão. Assim, frutos como abacate, melancia, melão, laranja, bananas e uvas de várias espécies, ameixas, milho em espigas. Constavam daquela “mesa de chão”, amendoins e coco. Doces, bolos, confeitos. Pães e refrigerantes. Uma fartura de alimentos, que o oficiante, ao recebê-los dos acólitos, colocava um a um, todos eles, sobre a cabeça do ritualizado.

Na cerimônia não havia o concurso de instrumentos musicais, mas várias toadas eram cantadas, acompanhando os passos do ritual.

O **Orún** (mundo além) é o espaço virtual, no sentido do já “ter sido”, de “ser”, e, ao mesmo tempo, é possuidor de possibilidades de “vir-a-ser”. Nele, circulam as energias e os sentimentos divinizados. É a instância onde não existe tempo (a não ser o mítico), nem espaço, senão o ilimitado. É um mundo qualitativamente diferente e infinitivamente distanciado do **aiê** (mundo concreto, objetivo, e de materialidade). Mas, os dois podem se interligar. Comunicam-se.

Fazem isso, através do trânsito de oferendas e graças. A linguagem é a do **axé**. Este, contido nas coisas e nos seres, pode permanecer inalterado, ser acrescido, ou minimizado, dependendo das circunstâncias vivenciais. O ritual do **oborí**, abre uma fenda invisível, uma porta translúcida que permite a passagem do **axé** contido nos elementos de força e nos inúmeros alimentos que jazem organizadamente na frente da esteira, para as cabeça e a alma do oborizado. O participante da cerimônia oferece, por “obrigação”, os presentes indispensáveis a sua realização. Os **orixás**, por “compaixão”, retribuem com graças. A palavra “compaixão”, aqui, utilizada literalmente, isto é: em paixão, em movimentos de alma e amor, de forma impetuosa e arrebatada. Sempre com excesso, fortalecimento e acréscimo de **axés**. **Axés**, que se manifestam em quem os recebem, através da condição de estar bem e ter saúde.

As práticas curativas, aqui descritas viabilizavam no **Terreiro Yemanjá Sábá Bassamí**, grande circulação de capital simbólico entre as entidades, os oficiantes, e a comunidade. As aflições, especificamente, as doenças, eram administradas e os resultados desse gerenciamento retro-alimentavam o conteúdo simbólico que transitava entre o **Orún** e o **Aiê**.



Considerações Finais

Algumas questões merecem um destaque final. Primeiro, os achados dessa pesquisa guardam muitas semelhanças com aqueles evidenciados na literatura específica sobre cura religiosa. Temas como motivações para aproximação das religiões afro-brasileiras, representações sobre doença elaboradas pelos membros da comunidade, valorização das conseqüências de transgressões, reconhecimento do sentido de pureza e impureza, bem como, fragilidade e impotência frente aos sentimentos e intenções insalubres de outras pessoas, em maior ou menor grau, remetem as pesquisas já realizadas (**Augras, 1983; Loyola, 1984; Minayo, 1998**).

Os dados constatarem os estudos de (**Motta; 1991**) que estabelecem o sacrifício como o principal rito do **Xangô**, enquanto sistema complexo que normatiza as regras de relação entre deuses, adeptos e intermediários (sacerdotes/sacerdotisas) e recobre os demais rituais da religião.

As práticas religiosas vivenciadas no **Terreiro Yemanjá Sábá Bassamí** formavam uma trama constituída de aspectos simbólicos e materiais. Desse modo, elas alimentavam a necessidade das pessoas realizarem abstrações complexas que operavam no mundo das idéias, mas também, atendiam as

questões práticas e concretas da vida existencial. Estas duas vertentes, simbólica e material, mantinham relações tão íntimas quanto duas faces de uma moeda. Impossível divorciá-las. A não ser que o interesse fosse construir uma idéia reduzida sobre elas. A primeira vertente, fazia parte da natureza dos ritos e mitos do **Xangô**. A segunda, atendia as questões práticas da vida cotidiana dos fiéis. Desse modo, as atividades religiosas fundadas no sacrifício, transe, vegetal e festa, dentre outros, eram por um lado, o fio condutor para o exercício do pensamento e da ideação simbólica, e por outro, rotas que levavam às metas pretendidas no âmbito da praticidade, ou seja, solução para as instâncias aflitivas. Um dos exemplos mais cristalinos desse consórcio entre o simbólico e o material são os papéis desempenhados pelo sacrifício na esfera do pensamento e no plano da nutrição, estudado por **Motta (1982:147-158; 1984a:154-161; 1988a:168-181; 1991; 1995:31-38)** e constatado no terreno.

As manifestações aflitivas, tais como, dificuldades e infortúnios, eram as motivações mais evidentes para direcionar a aproximação dos neófitos ao Terreiro. Dentre estas, as doenças pareciam ser as mais evidentes, seja pela incidência, seja pela tragicidade de alguns dos sofrimentos. Os achados constataram no universo pesquisado, a ligação existente entre os elementos basilares do **Xangô** e a cura. Tanto o sacrifício, a folha e o transe, quanto à festa, participavam como instrumentos atuantes e benéficos na solução das instâncias aflitivas dos membros da comunidade religiosa e dos neófitos. Cada uma delas desempenhava papel definitivo como promotora de saúde

No que diz respeito ao sacrifício animal, a vida e o sangue doados para o **orixá**, acreditava-se ser rico em **axé**. **Axé** que deve retornar para aquele que fez

a oferenda. Neste retorno o **axé** se manifesta sob a forma de graças. Se o pedido que acompanha uma oferta sacrificial for para libertação do adoecimento, o **axé**, retornará metamorfoseado de alívio, ou de cura plena. Por outro lado, o sangue ofertado era interpretado pelos membros da comunidade, como uma metáfora de vida, de saúde e de energia. Esta concepção estava subjugada aos atributos da vítima sacrificial, que deveria ser escolhida cuidadosamente, levando-se em conta a integridade física e uma condição saudável. Pois só assim, a entidade acataria a oferenda e promoveria o contra-dom.

No envolvimento do transe nas questões de doença/saúde, os dados revelaram que ao permitir uma intimidade máxima entre aqueles que estavam submetidos à “possessão” e as divindades e conseqüente interiorizado da divindade, mesmo que transitoriamente, os “possuídos” demonstravam depois da experiência, um evidente aumento da auto-estima e bem-estar pelo fortalecimento da legitimação dentro do grupo (enquanto eleito do **orixá**). Era visível a recuperação das forças físicas despendidas no esforço da preparação e organização das “obrigações”. Parecia que a íntima relação entre o “possuído” e o **orixá** determinava modificação no tônus afetivo dos mesmos, fazendo-os, mas alegres, calmos e urbanos.

Frequentemente, as divindades ouviam as queixas de alguém que presente ao “toque” as buscavam ou eram buscados por elas. Os **orixás** respondiam as inquirições, elucidavam dúvidas, orientavam sobre as medidas curativas que deveriam ser tomadas. Muito raramente, durante esses raros diálogos, a temática de interesse estava fora da esfera da doença / saúde. E, com raridade maior, nessas circunstâncias, pode ser percebido, que as entidades

tomavam a iniciativa de redirecionar o tema para problemas da saúde do ouvinte. Nas duas situações, sempre assumiam publicamente o papel de agente curador: diagnosticando e prescrevendo medidas terapêuticas que podiam envolver oferendas de sacrifícios animais, pratos votivos de ciência, banhos e/ou chás. Ressalve-se aqui, que estes eram diálogos rápidos, onde a linguagem quase cifrada e de difícil entendimento, para os não aficionados, carecia da tradução posterior de um assistente da comunidade, que se postava próximo ao acontecimento. Os efeitos desses contatos sobre as pessoas “alvo” eram visíveis. Pareciam ficar acalmadas. Possuídas de um relaxamento conspícuo, em grau maior do que os observados, depois de consultas através do jogo divinatório.

As observações realizadas em torno da festa pública permitiram perceber que ela viabilizava a administração de problemas gerados fora delas, no cotidiano do Terreiro, e causadores de tensões e ansiedade; revelaram também, um efeito salutar nas pessoas idosas, promovendo a integração ao grupo, com testemunho público de pertencimento, logo, aumentando a auto-estima. O papel catártico da dança parecia exercer recuperações físicas. Dinamizava o físico, atuando diretamente sobre o corpo - categoria plural que é ao mesmo tempo físico, social e simbólico, - capacitando-o para construção de uma via de acesso com o cosmos, passível de inscrever modificações que podiam anular os processos deletérios, como por exemplo o estado de doença. **(Csordas, 1997).**

A o papel da folha era incontestavelmente fundamental, tanto para execução dos rituais, como para a concretização de ações curativas. No primeiro caso, a importância se revelava na impossibilidade de existência de qualquer ritual sem o concurso das folhas. No segundo caso, enquanto portadora de **axé**

de força e dos poderes dos **orixás**, a cujos domínios, especificamente, pertenciam, transformava a água comum em água lustral, capaz de purificar objetos e seres humanos. Purificação que isentava o corpo, e a mente de perturbações. Era também usada sem concurso do líquido, quando acionada sobre o corpo, através de sacudimentos ou benzeduras, retirando impurezas, recompondo energias e saneando doenças.

Foi possível observar que a doença, no grupo estudado era vista sob duas modalidades. Uma transcendente e imperceptível para a medicina oficial, ou por ela confundida com patologia muito grave (que aproximava o doente da morte). Deveria ter tratamento específico através de processos curativos oferecidos pelo Terreiro (ou por outra religião). Outro dado importante foi a grande incidência de doenças motivadas por inveja e transgressões de interditos.

Um aspecto que merece atenção é ter encontrado no Terreiro estudado, duas competências, guiadas por diferentes lógicas, que se faziam quase compartilhadas. Compartilhadas, mas legitimando, uma delas. A coexistência entre esses dois saberes, permitia o poder e hegemonia nucleados no universo simbólico. Outro dado encontrado foram as concessões que profissionais da saúde faziam em relação aos processos de cura, preconizados pelo Terreiro. As escolhas que dependem de valores, das crenças e das visões de mundo, também sofrem ingerência dos estilos de pensamento (**Douglas, 1996**). E as opções por modalidades de tratamentos menos cruentos, pelos profissionais da saúde, freqüentadores do Terreiro pareciam justificar a eleição por uma medicina alternativa: a medicina religiosa em tela.

Os dados da pesquisa revelaram que o adoecimento se apresentava como metáfora, na medida em que, remetia para a qualidade de relacionamento que o enfermo estava mantendo com a transcendência e com as pessoas de sua proximidade. E que o alívio/cura era qualquer um deles capaz de reformular padrões relacionais, bem como, reorganizar o caos estabelecido pela enfermidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADAM, Philippe; **HERLICH**, Claudine. Sociologia da doença e da medicina. São Paulo: EDUSC, 2001.

AFLAVO, Fred. Candomblé: uma visão de mundo. Rio de Janeiro: Mandarin, 1997.

ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino. Folhas Sagradas. As plantas litúrgicas e medicinais nos cultos Afro-brasileiros. Recife: Ed. da UFPE, 1997.

ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino ; **ANDRADE**, H. A. Etnobotânica del Género *OCIMUM* L (*LAMIACEAE*) em lãs comunidades Afrobrasileñas. Anales del Jardín Botánico de Madrid v.56, n.1, 1998.

ALMEIDA, Mauro W. B. A Etnografia em Tempos de Guerra: contextos temporais e nacionais do objeto da antropologia. *In*: PEIXOTO, F. PONTES, H.; SCHWARTZ, L. M. (Orgs.). "Antropologia, histórias, experiências. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

ALVES, Paulo César; **RABELO**, Miriam Cristina. Antropologia da Saúde: traçando identidades e explorando fronteiras. Rio de Janeiro: Relume Damará, 1998.

AMARAL, Rita. Xirê! O modo de crer e viver no candomblé. Rio de Janeiro: EDUC. Pallas Editora, 2002.

APPIAH, Kwame Anthony. Na Casa de Meu Pai. Rio de Janeiro: Contraponto Editora, 1997.

ARAÚJO, Alceu Maynard. Medicina Rústica. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1997.

ARAÚJO, Iaperi. A Medicina Popular Natal (RN): EDUFRN, 1999. p.18.

ARAÚJO, Melvina. Das Ervas Medicinais à Fitoterapia. São Paulo: Ateliê Editorial, 2002.

ASSUNÇÃO, Luiz de Carvalho. O Culto de Jurema: cura e proteção no Reinado dos Mestres. *In*: CAVALCANTE, A. M.; PORDEUS JÚNIOR, Ismael (Orgs.). Tradição e Modernidade. Fortaleza: Ed. UFC, 1966. p. 37-47.

AUGRAS, Monique. O Duplo e a Metamorfose: a identidade mítica em comunidade Nagô. Petrópolis: Vozes, 1983.

_____ **Cura mágica e psicanalítica; semelhanças?** Comunicações do ISER. R. J., v.5, n.20, p.43-62, 1985.

BALLVÉ, Rosa Maria Lizana. Plantas Medicinais de Uso Popular. Canoas (RS): Editora da Ulbra, 1995.

BARLAEUS, Caspar. História dos feitos recentemente praticados durante os oito anos no Brasil. Recife: Fundação de Cultura da Cidade do Recife, 1980.

BARROS, José Flávio Pessoa. O Segredo das Folhas: sistema de classificação de vegetais no Candomblé Jeje-Nagô. Rio de Janeiro: PALLAS, 1993.

BARROS, José Flávio Pessoa; **NAPOLEÃO**, Eduardo. *Ewé Orixá. Uso litúrgico e terapêutico dos vegetais nas casas de candomblé Jêje-Nagô*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

BASTIDE, Roger. *Medicina e Magia nos Candomblés*. *In*: Boletim Bibliográfico. São Paulo: Separata, 1950. p. 7 –34.

_____ *O Segredo das Ervas* *in* Caderno da Bahia – Revista de Cultura e Divulgação. S.L., v.5, p.1-2, 1950.

_____ *As Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo: EDUSP, 1972.

_____ *O Candomblé da Bahia. Rito Nagô*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978.

BENISTE, José. *As águas de Oxalá*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

BRAGA, Júlio. *Ancestralidade afro-brasileira – O culto de babá egum*. Salvador: CEAO / Ianamá, 1992.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Festim dos bruxos*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1987.

BRANDÃO, Junito. *Dicionário Mítico – Etimológico*. Petrópolis: Editora Vozes, 1992.

BRANDÃO, Maria do Carmo. *O Pai e a Mãe de Santo no sistema de alocação de recursos: Agenciamento da chefia religiosa*. *In*: Cadernos do Mestrado de Antropologia Recife, n.2, p. 9 -12, 1990.

BOLTANSKI, Luc. *Os Usos Sociais do Corpo*. Bahia: Ed. Periferia, 1975.

BORNHAUSEN, Rosy L. As ervas do Sítio. História, magia, saúde, culinária e cosmética. M.A.S., 1991.

BOURDIEU, Pierre. Economia das trocas simbólicas. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1982.

_____ Razões Práticas: sobre a teoria da ação. Campinas: Papyrus Editora, 1994.

BAUDRILLARD, Jean. A troca Simbólica e a Morte. Edições 70. Lisboa, 1976.

CABRERA, Lydia. El Monte. Miami: Ediciones Universal, 1992.

CACCIATORE, Olga Gudolle. Dicionário de cultos Afro-brasileiros. Rio de Janeiro: Forense Universitária/SEEC, 1977.

CAILLOIS, Roger. O homem e o sagrado. Lisboa: Edições 70, 1950.

CAMARGO, Maria Thereza L. de Arruda. Contribuciones a los estudios etnofarmacobotánicos de espécies vegetales en los ritos afro-brasileños. *In*: Rev. MONTALBAN, Caracas. Universidad Católica Andrés Bello, 1988

_____ Mirra, Incenso e Estoraque nos cultos Afro-Brasileiros. *In*: Moura, C.E.M. Meu sinal está no seu Corpo. São Paulo: Vozes, 1989. p. 64 – 72.

_____ As plantas condimentícias nas comidas-rituais de cultos afro-brasileiros. *In*: Rev. Do Instituto de Estudos Brasileiros. São Paulo: USP, 1990.

_____ Trayectoria histórica de las Plantas Rituales en las Religiones Afro-brasileras. Relaciones Interculturales. Montalban, v. 27, p. 151 – 183, 1994.

_____ Plantas Medicinais e de Rituais Afro-Brasileiros II. São Paulo: ConeEditora, 1998.

CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. O combate ao catimbó: práticas repressivas às religiões afro-umbandistas nos anos trinta e quarenta. Tese de Doutorado. Recife: PPGH/UFPE, 2001.

CAPRARA, Andréa. Médico Ferido: Omulu nos labirintos da Doença. *In*: ALVES, P. C.; RABELO, M. C. (Orgs.) Antropologia da Saúde: traçando identidades e explorando fronteiras. FIOCRUZ: Relume Dumará, 1998.

CANESQUI, Ana Maria. Notas sobre a produção acadêmica de Antropologia e saúde da década de 80. *In*: ALVES, P. C.; MINAYO, M. C. S. Saúde e doença: Um olhar antropológico. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1998.

CANGUILHEM, Georges. O normal e o Patológico. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978.

CARNEIRO, Edison. Antropologia do Negro Brasileiro. Rio de Janeiro: ACIR, 2005.

CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (Orgs.). Faces da Tradição Afro-Brasileira. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

CARRARA, Sérgio. Entre Cientistas e Bruxos. *In*: Saúde Doença: um olhar antropológico. Alves. P. C; Minayo, M. C. S. (Orgs.). Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz, 1998.

CASTRO, Yeda Pessoa de. A presença cultural negro-africana no Brasil: mito e realidade. Revista de antropologia, v. 23, 1980.

CHERNOVIZ, Pedro Luiz Napoleão. Diccionario de Medicina Popular. Paris: Corbeil. Typ. de Crété, 1866.

CHIAVENATTO, José Júlio. O Negro no Brasil: da senzala a Guerra do Paraguai. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1986.

CORREIA, Manoel. Os Descobrimientos Portugueses: Brasil e África. *In*: Brandão, S. Reflexões Brasil 500 Anos. Recife: Ed. Universitária, 2000.

CRISTIEAN, Jane. A Cura na tradição Popular. A medicina Popular e o Recife. *In*: SCOTT, Parry (Org.) Sistemas de Cura. As Alternativas do Povo. Recife: Mestrado em Antropologia Cultural/UFPE, 1986.

CSORDAS, Thomas J. The sacred self. A cultural phenomenogy of Charismatic Healing. Los Angeles: Unisersity of California Press, 1997.

CUNHA, M. M. C. Estrangeiros libertos no Brasil e Brasileiros em Lagos. São Paulo: Tese de Livre Docência apresentada no Depto. de Antropologia de FFLCH/USP. Out./Dez, 1984.

DOUGLAS, Mary. Pureza e Perigo. São Paulo: Perspectiva, 1966.

_____ Símbolos Naturales. Exploraciones em Cosmologia. Madri: Alianza Editorial, 1973.

_____ Estilos de Pensar. Barcelona: Gedisa Editorial, 1996.

_____ Como as Instituições Pensam. São Paulo: EDUSP, 1998.

DUARTE, Luiz Fernando Dias; **LEAL**, Ondina Fachel. Doença, Sofrimento, Perturbações: perspectivas etnográficas. (Orgs.). Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz, 1998.

- DURAND**, Gilbert. As estruturas antropológicas do imaginário. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- DURKHEIM**, Emile. As formas elementares da vida religiosa. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- DUVIGNAUD**, Jean. Festas e Civilizações. Fortaleza: Edições Universidade Federal do Ceará & Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1983.
- ELIADE**, Mircea. Xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase. São Paulo: Martins Fontes, 1951.
- ELISABETSKY**, Elaine. Etnofarmacologia de algumas Tribos Brasileiras. *In*: Ribeiro, D. (Org.). Suma Etnológica Brasileira. 1 Etnobiologia. 2ª Ed. Petrópolis: Vozes/FINEP/FAPERJ/FADESP, 1987.
- ENCYCLOPEDIA BRITANNICA**. London: William Benton Publisher, 1966.
- ENCYCLOPEDIA e DICIONÁRIO INTERNACIONAL JACKSON**. Lisboa: W. M. Jackson Editor, 1936.
- EVANS-PRITCHARD**, E. E. Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
- FERRAROTTI**, Franco; CIPRIANI, R.; PRANDI, C.; BURGALASSI, S.; GUIZZARDI, G.; STELLA, R.; NESTI, A.; PACE, E.; PIZZUTI, D.; DIGENNARO, G. Sociologia da Religião. São Paulo: Edições Paulinas, 1990.
- FERRETTI**, Municarmo Maria Rocha. Religião Afro-brasileira como resposta às aflições. São Luiz (MA): Caderno de Pesq/UFMA, v. 4, n. jan/jun, p. 39 - 58 1988.

- FERRETTI**, Sérgio Figueiredo. Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural.
In: CAROSO, C.; BACELAR, J. (Orgs.). Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 1999.
- FONTES**, Antonio; **SANCHES**, João Gomes. Medicina popular – Ensaio de Antropologia médica. São Paulo: Âncora Editora, Coleção Raízes, 1999.
- FONSECA**, Eduardo de Aquino. O Candoblé é a Dança da Vida: aflição, cura e filiação religiosa ao Palácio de Yemanjá. Recife. Dissertação de Mestrado em Antropologia/UfPE.1995.
- FONSECA JUNIOR**, Eduardo. Dicionário da Cultura Afro-brasileira. Florianópolis (SC): Maltese, 1995.
- FOUCAULT**, Michael. As Palavras e as Coisas. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 173 - 230.
- FREUD**, Sigmund. Edição *standard* brasileira das obras completas psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1966.
- FREYRE**, Gilberto. Casa Grande & Senzala. São Paulo: Record, 1990.
- GEERTZ**, Clifford. Interpretação das Culturas. São Paulo: LCT, 1989.
- _____ Observando o Islã. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- GERBI**, Antonello. O Novo Mundo. História de uma Polêmica. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

- GREENFIELD**, Sidney. O espiritismo como sistema de cura. *In*: SCOTT, P. (Org.). Sistemas de cura: as alternativas do povo. Recife: PPGA/UFPE, 1986.
- HARTMANN**, Hilda. Duas ou três coisas que me contaram sobre as ervas. Uso terapêutico das plantas. Rio de Janeiro: Pallas, 1997.
- HEGENBERG**, Leonidas Doença: um estudo filosófico. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1998.
- HERSKOVITS**, Melville J. Antropologia Cultural. V. 2. São Paulo: Ed. Mestre Jou, 1954.
- HERZLICH**, C. Médecine Moderne et quête de sens: la maladie significant social. *In*: HERZLICH, C.; AUGÉ, M. (Orgs.). Le sens du mal. Paris: Ed. Dês Archives Contemporaines, 1984.
- HOFFNAGEL**, Judith. A cura religiosa: o caso dos pentecostais. *In*: SCOTT, P. (Org.). Sistemas de cura: as alternativas do povo. Recife: PPGA/UFPE, 1986.
- HUGHES**, S. Neurologia. Guanabara Koogan, Rio de Janeiro, 1970.
- HUSSERL**, Edmund. Elementos de uma elocução fenomenológica do conhecimento. São Paulo: Ed. Abril. Os Pensadores, 1980.
- JASPERS**, Karl. Psicopatologia General. Buenos Aires: Editorial Beta, 1971.
- KAPLAN**, Harold; Sadock, Benjamin J. Tratado de Psiquiatria. 6^a ed. Porto Alegre: Artmed, 1999. v.2.
- KUPPER**, Adam. A Visão dos Antropólogos. São Paulo: EDUSC, 2002.

LAPASSADE, Georges. O Segredo da macumba. São Paulo: Paz e Terra, 1972.

LAPLANTINE, François. Antropologia da Doença. São Paulo: Martins Fontes, 1986.

_____ Etnopsiquiatria. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1994.

LA PORTA, Ernesto M. Estudo Psicanalítico dos Rituais Afro-brasileiros. Rio de Janeiro: Livraria Atheneu, 1979.

LE COINTE, Paul. Árvores e Plantas úteis: Indígenas e Aclimatadas. Amazônia Brasileira. 2ª Ed. Brasília: Ed. Editora Nacional, 1947.

LE GOFF, Jacques. Reflexões sobre a História. São Paulo: Edições 70, 1999.

LEIRIS, Michel. Espelho da tauromaquia. São Paulo: Cosac & Naify Edições, 2001.

LÉVY-BRUHL, Lucien. Lês fonctions mentales dans lês sociétés intérieures, 1910. Site Web: <http://pagesinfinet.net/sociojmt>

_____ La mentalité primitive, 1922. Site Web: <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>

LÉVI-STRAUSS, Claude. Antropologia Estrutural. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

_____ O Pensamento Selvagem. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

_____O Uso das Plantas Silvestres da América do Sul Tropical Brasileira (Org.). Suma Etnológica Brasileira. 1Etnobiologia. 2ªEd. Petrópolis: Vozes/FINEP/FAPERJ/FADESP, 1987.

LIMA, Vicente. Xangô. Recife: Emp. Jornal do Comercio S. A., 1937.

LONDON, E. J. M. Xamanismo no Brasil: novas perspectivas. Florianópolis: Editora da UFSC., 1996.

LOYOLA, Maria Andréa. Médicos e Curandeiros. Conflito Social e Saúde. São Paulo: Difel, 1984.

LUHNING, Ângela. **EWÉ**: Plantas Brasileiras e seus Parentes Africanos. *In*: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (Orgs.). Faces da Tradição Afro-Brasileira. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

LUZURIAGA, José Martín Desmaras. Jurema e Cura. Ensaio etnográfico de uma forma de Jurema nas Periferias de Recife. Dissertação de Mestrado. Recife: PPGA/UFPE, 2001.

MACHADO, Roberto. Danação da Norma. Rio de Janeiro: Graal, 1978.

MACIOTI, Maria Immacolata. Miti e magie delle erbe. Castello: Newton Compton Editori, 1993.

MALINOWSKI, Bronislaw. Sexo e Repressão na Sociedade Selvagem. Petrópolis: Vozes, 1973.

_____Argonautas do Pacífico Ocidental. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1984.

MARCGRAVE, George. História Natural do Brasil. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo. Reedição do texto original, 1942.

- MARIZ**, Geraldo. Plantas utilizadas para Cura na cidade do Recife, PE. *In:* Parry Scott (Org.) Sistemas de Cura. As Alternativas do Povo. Recife: Mestrado em Antropologia Cultural/UFPE, 1986.
- MARQUES**, Vera Regina Beltrão. Natureza em boiões: Medicinas e boticários no Brasil setecentista. Campinas: Editora da UNICAMP / Centro de Memória, 1999.
- MARTINS**, Cléo; **MARINHO**, Roberval. Irôco. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.
- MARTIUS**, Phillipp von. Natureza, Doença, Medicina e Remédios dos Índios Brasileiros. 2ª Ed. São Paulo: Editora Nacional/IHL/MEC, 1979 [1844].
- MEDEIROS**, Bartolomeu Tito Figueroa. Quando a busca da saúde e religião se cruzam: Um estudo de caso. Recife. Revista Antropológica, ano 6, v. 13, n. 1, 2002.
- MEILLASSOUX**, Claude. Antropologia da Escravidão. Ventre de Ferro e Dinheiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.
- MELLO**, T. J. A. Abecedário de várias ervas, raízes e frutos medicinais produzidas no Brasil, Cidade da Paraíba do Norte e sua Comarca, das quais usam muitos nacionais nos seus curativos, com aproveitamento pela saúde perdida. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino. Documento manuscrito, não publicado, 1788.
- MEYER**, Lidice; **RIBEIRO**, Pinto. Os mansos herdarão a terra – Estudo etnobotânico de uma área rural protestante. Minas Gerais: Editora MACKENZIE, 2004.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. O desafio do Conhecimento. Pesquisa qualitativa em saúde. 3ª Ed. São Paulo – Rio de Janeiro: Ed. Hucitec-Abrasco, 1994.

_____ Representações da cura no catolicismo popular. *In*: ALVES, P. C.; Minayo, M. C. S. (Orgs.). Saúde e doença: Um olhar antropológico. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1998.

MIRANDA, Carlos Alberto Cunha. A Arte de Curar nos Tempos da Colônia. Recife. Fundação de Cultura. 2004.

MONEY-KYRLE, R. The Meaning of sacrifice. Thesis approved for the degree o doctor of philosophy in the University of London, 1930.

MONTERO, Paula. **Da Doença à Desordem. A Magia da Umbanda.** São Paulo: Graal, 1985.

MOORE, W. E. Social Change. New Jersey Ed. Prentice Hall. 1974).

MOTTA, R. M. C. Jurema. Centro de Estudos Folclóricos da Fundação Joaquim Nabuco. Recife, v. 22, 1976.

_____ Homens, Santos e Sociedade: As Crenças Básicas do Xangô de Pernambuco, *In*: Revista Pernambucana de Desenvolvimento. Recife. v.5 nº 1. p.143- 158. 1978.

_____ Comida, família, dança e transe: sugestões para o estudo do Xangô. Revista de Antropologia, v. 25, p. 147-158, 1982.

_____ Xangô e Estratégias de Sobrevivência. *In*: Trabalho e condição de vida no nordeste brasileiro. São Paulo: Hucitec/CNPq, 1984a p. 154- 161.

- _____ Cultos populares e fontes alternativas de renda. *In*: DUARTE, R. (Org.) Emprego e renda na economia informal da América Latina. Recife: Massangana, 1984b. p. 179-186.
- _____ A Cura no Xangô de Pernambuco: o rito do *amassi* como terapia. *In*: SCOTT, P (Org.). Sistemas de Cura. As Alternativas do Povo. Recife: PPGA/UFPE, p. 79-88, 1986a.
- _____ Meat and Feast: the Xangô Religion of Recife, Brazil. Phd. Dissertation, Department of Anthropology, Columbia University in the city of New York, 1988.
- _____ O útil, o sagrado e o mais-que-sagrado no Xangô de Pernambuco. *In*: Horizontes Antropológicos. Ano 4, n. 8, Junho, p. 168-181, 1998 a.
- _____ Transe, Possessão e Êxtase nos cultos Afro-brasileiros do Recife. *In* CONSORTE, J; COSTA, M. da. (Orgs.) Religião, Política e Identidade. Série Cadernos da PUC nº. 33, EDUC, p. 109-120, 1988 b.
- _____ Edjé Balé. Tese de Concurso para Professor Titular no Depto. de Ciências Sociais do Centro de Filosofia e Ciências Humanas/UFPE. Recife, 1991.
- _____ Le Métissage des Dieux dans lês Religions Afro-Brésiliennes. *In*: Religiologiques. Montreal, Université du Quebec, 1993.
- _____ Mistura e sincretismo nas religiões Afro-Brasileiras. Boletim da Univesidade do Porto. V. 4. nº 24. p. 27-30. 1994.

- _____ Sacrifício, Mesa, Festa e Transe na Religião Afro- Brasileira. *In:* Horizontes Antropológicos. Ano 1 nº 3 p 31-38. Porto Alegre, 1995.
- _____ Religiões Afro-recifenses: ensaio de classificação. *In:* CAROSO, C.; BACELAR, J. (Orgs.) Faces da tradição Afro-brasileira. Rio de Janeiro: Pallas, 1999. p. 17-35.
- _____ Body Trance and Word Trance in Brazilian Religion. *In:* Current Sociology. V.53(2): 293-308. Sage Publications.London, 2005.
- MOTTA, R. M. C.; Brandão, M. C.** Adão e Badia: carisma e tradição no Xangô de Pernambuco. *In:* SILVA, V. G. (Org.). Caminhos da Alma. São Paulo: Edições Selo Negro, 2002. p. 49-87.
- NASCENTES**, Antenor. Dicionário Etimológico Resumido. Instituto Nacional do Livro. Rio de Janeiro. 1966.
- ORTIZ**, Renato. A Morte Branca do Feiticeiro Negro. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.
- PARSONS**, T. Working Papers in the Theory of action. Illinois Free Press. 1953
- _____ **The Social System.** Illinois. Free Press. 1965.
- PEIRANO, M. A.** A Favor da Etnografia. Rio de Janeiro: Relumé Danará, 1995.
- PEREIRA, N. A.** A Contribuição de Manoel Freire Alemão de Cisneiros para o conhecimento de nossos Fitoterápicos. Trabalho não Publicado, 1982.
- PEREIRA, R. S.** Piso e a Medicina Indígena. Recife: Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano/UFPE, 1980.

PESSOA, Fernando. *Obra Poética.* Rio de Janeiro. Companhia José Aguilar Editora. 1974.

PIERSON, D. *Teoria e Pesquisa em Sociologia.* São Paulo: Zahar Ed., 1945.

_____. *Branços e pretos na Bahia.* São Paulo: Cia. Editora Nacional. 2ª Ed. , 1971.

PISO, G. *História Natural do Brasil Ilustrada.* São Paulo: Companhia Editora Nacional. Re-edição do texto original, 1948.

POPPER, Karl. *A Lógica da Pesquisa Científica.* Cultrix. 2000

PORTER, Roy. *Medicina: A História da Cura.* Lisboa: Livros e Livros, 2002.

POSEY, D. *A Etnobiologia: Teoria e Prática.* *In:* Ribeiro, B. (org.) *Suma Etnológica Brasileira.* 1 *Etnobiologia.* 2ª Ed. Petrópolis: Vozes/FINEP/FAPERJ/FADESP, 1987.

PÔVOAS, R. C. D. *Dentro do Quarto.* *In:* Caroso, C.; Bacelar, J. (Orgs.). *Faces da Tradição Afro-Brasileira.* Rio de Janeiro: Pallas, 1999. p 214 – 237.

PRANCE, G. T. *Etnobotânica de algumas Tribus Amazônicas.* *In:* Ribeiro, B. (Org.). *Suma Etnológica Brasileira.* 1 *Etnobiologia.* 2ª Ed. Petrópolis: Vozes/FINEP/FAPERJ/FADESP, 1987.

PRANDI, Reginaldo. **As Religiões Negras do Brasil.** *In:* *Revista USP. Dossiê Povo Negro.* São Paulo.. v. 28. pp. 64-83. 1995.

_____. *Reginaldo. Os Candomblés de São Paulo: a Velha Magia na Metrópole Nova,* São Paulo. Ed. Hecitec/EDUSP. 1991.

_____ Mitologia dos Orixás. São Paulo. Companhia das Letras. 2001.

_____ Reginaldo. Encantaria brasileira – O livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

_____ Reginaldo. Segredos Guardados: orixás na alma brasileira. São Paulo: Companhia das letras, 2005.

RABELO, M. C. M. (1988). Religião, Ritual e Cura *in*: Saúde Doença: Um Olhar Antropológico Alves, P. C. & Minayo. (Orgs.): M. C. S. Ed. Rio de Janeiro. Fiocruz, 1988.

_____ Espaço e Práticas Corporais no Pentecostalismo e no Candomblé. Mimio. UFBA. 2002.

RAMOS, A. Introdução a Antropologia Brasileira. Rio de Janeiro. Companhia Editora Nacional. Ed. Casa do Estudante do Brasil, v.2, p. 328, 1940.

RIBEIRO, B. Suma. Etnobiologia (Org.). Petrópolis: Vozes. Petrópolis, 1987.

RIBEIRO, René. Antropologia da Religião. Ed. Massangana – Fundação Joaquim Nabuco. Recife. 1982.

_____ O Negro na Atualidade Brasileira. Centro de Investigação Científica Tropical. Lisboa. nº 4 1988.

_____ René. Xangôs. *In*: Boletim do Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais. Recife, n. 17, p. 17 – 35, 1954.

_____ Cultos Afro-Brasileiros no Recife: um estudo de ajustamento social. Recife: MEC/Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1978.

RISÉRIO, Antonio. Oriki Orixá. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1996.

- RODRIGUES, Nina.** O animismo fetichista dos negros bahianos. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1988.
- RODRIGUES, J. Carlos.** Tabu do Corpo. Achiamé. Rio de Janeiro, 1979.
- RUBEN, G. R.** Teoria da Identidade: uma crítica. *In: Anuário Antropológico 86.* Editora Universidade de Brasília/Tempo Brasileiro, 1988. p. 75-92.
- SANTOS, Juana Elbein.** Os Nagô e a Morte: Pàde àsèsè e o culto egun na Bahia. Petrópolis: Vozes, 1993.
- SANTOS FILHO, L.** História da Medicina no Brasil. São Paulo: Col. Brasiliana. Ed. Brasiliense, 1959.
- SAUER, C. O.** As Plantas Cultivadas na América do Sul Tropical. *In: Ribeiro, B. (Org.). Suma Etnológica Brasileira. 1 Etnobiologia. 2ª Ed.* Petrópolis: Vozes/FINEP/FAPERJ/FADESP, 1987.
- SCOTT, Parry (Org.).** Sistemas de Cura: as Alternativas do Povo. Recife: Mestrado de antropologia. UFPE, 1986.
- SERRA, O.** Etnobotânica no Candoblé Nagô da Bahia. *In: Caroso, C.; Bacelar, J. (Orgs.) Faces da Tradição Afro-Brasileira.* Rio de Janeiro: Pallas, 1999. p. 289 – 302.
- SILVA, Ornato José.** A tradição Nagô. Rio de Janeiro: Pallas, 1985.
- SILVA, Jose Amaro Santos da.** O Fascínio do Candomblé. Secretaria de Educação e Cultura. Recife, 1997.
- SONTAG, Susan.** A doença como Metáfora. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

STRIEDER, I. R. O Mundo Cultural de Casa Grande & Senzala. *In:* Brandão, S. (Org.). Brasil 500 Anos: Reflexões. Recife: Editora Universitária/UFPE, 2000.

TOMPKINS, Peter; BIRD, Christopher. A vida secreta das plantas. São Paulo: Círculo do Livro, 1987.

TURNER, V. W. O processo ritual: estrutura e anti-estrutura. Petrópolis: Vozes, 1974.

VALENTE, Waldemar. Sobrevivências daomeanas nos grupos de Culto Afro-nordestinos. Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais. Recife, 1964.

_____ Sincretismo Religioso Afro-brasileiro. 2^a Ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976. p. 4.

VAN DER BERG, M. E. Aspectos Botânicos do Culto Afro – Brasileiro da Casa das Minas do Maranhão. Boletim do Museu Paranaense Emílio Goeldi Sér. Bot., v. 7, p. 485 –497, 1991.

VELHO, Yvonne Maggie Alves. Guerra de Orixá – Um estudo de ritual e conflito. Rio de Janeiro: ZAHAR Editores, 1975.

VERGER, Pierre Fatumbi. Bori, primeira cerimônia de iniciação ao culto dos Orixás nagô na Bahia, Brasil. *In:* Moura, C. E. M de, (Org.). Olorixá: escritos sobre a religião dos Orixás. São Paulo. Agora, 1981.

_____ Pierre Fatumbi. Fluxo e Refluxo do Tráfico de Escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de todos os Santos dos séculos XVII a XIX. 2^a Ed. São Paulo: Editora Currupio, 1987.

_____Ewé: o uso das Plantas na Sociedade Iorubá. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____ Orixás. Salvador: Currupio, 1997.

VOEKS, Roberts A. Sacred Leaves of Candomblé. African magic, and religion in Brazil. Austin: University of Texas Press, 1997.

WILLIAMS, Paul V. A. Primitive Religion and Healing. A study of folk medicine in North-East Brazil. New Jersey: Ed. Rowman and Littlefield, 1979.

ANEXO A – Planta Baixa do Terreiro Yemanjá Sábá Bassamí de Adilson Annes.

ANEXO B – Documento do Arquivo Histórico Ultramarino - Abcedário de Várias Ervas, Raízes e Frutos Medicinais Produzidas No Brasil, Cidade da Paraíba do Norte e sua Comarca, das quais usam muitos nacionais nos seus curativos, com aproveitamento pela saúde perdida. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino. Documento manuscrito, não publicado, 1788. FONTE PRIMÀRIA.

ANEXO C – Descrição de Cerimonial de Obori de José Amaro Santos da Silva.

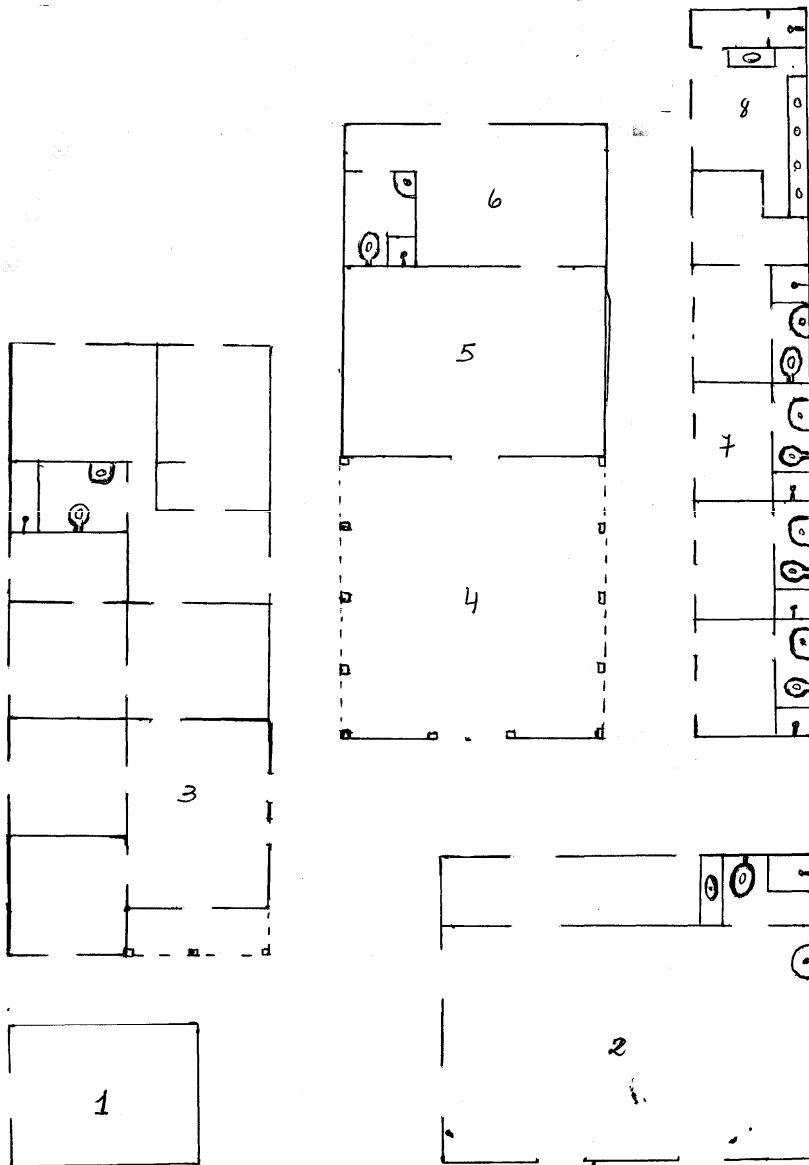
APÊNDICE A – Relação de Plantas Usadas no Terreiro.

APÊNDICE B – Fotografias do Terreiro: dp arquivo pessoal da autora e de Mareille Seeber – Tagethoff.

ANEXO A

Planta Baixa do *Terreiro Yemanjá Sabá Bassamí*

Realizada por Adilson Annes
(filho de **Ogun**)
(membro da comunidade religiosa)



TERREIRO DE CANDOMBLÉ DO RITUAL NAGÔ IYEMOJÀ SÀBÀ BÀ-
 SÂMÍ DE PROPRIEDADE DA IYALÓRISÀ ELIZABETE DE FRANÇA FER-
 REIRA, LOCALIZADO NA RUA JOSÉ DEBOUÇAS Nº 160 BREJO DOS
 MACACOS, LINHA DO TIRO, RECIFE-PE

1. Casa de Exu
2. Casa onde eram preparadas as refeições da comunidade
3. Casa do Caseiro
4. Salão de Toques
5. Peji dos Orixás
6. Quarto de recolhimento da Iaô
7. Conjunto de quartos de adeptos
8. Cozinha Sagrada

ANEXO B

Documento do Arquivo Histórico Ultramarino
Conselho Ultramarino
Brasil Pernambuco

Abcedário de varias plantas, raízes e frutos curativas usadas em 1788 na cidade da Paraíba do Norte e sua Comarca.



ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO



CONSELHO ULTRAMARINO

BRASIL — PERNAMBUCO

1788

MAIU - 8

Do Gov^{to} - remete abecedario de cartas mada-
mas - Par^o

Q Vias - 1 exempl.

de velle: hinc duo manibus rivas, coras, casces, &
fructus; sicut et quatuor pedes ^{ca} Hispaniarum
et ut as ferat, et fulgor succubant, pueri et
conterunt multitudine, et o. Pucino pueri, hinc
plantas et hinc omnia quella Capitania.


Capitania
Pucino pueri, hinc omnia quella Capitania.

Amo 1710
M. C. C. C. C. C.
N. N. N. N. N.

Antonio José de Meló

74

Com

Abecedario de 

varias ervas, raizes, e fructos medi-
cinaes produzidas no Brazil, Ci-
dade da Paraiiba do Norte, e sua
Comarca das quaes usão muitos
nascionats nas seas curativas, com a
prezuntamento pela saude perdida.



1738

Handwritten flourish

Anglica domato

Quia in capite, et in cauda in modis partibus, et
 alia species in re, et in causa, et in effectibus, et in
 in se, et in re, et in causa, et in effectibus, et in
 in se, et in re, et in causa, et in effectibus, et in
 in se, et in re, et in causa, et in effectibus, et in
 in se, et in re, et in causa, et in effectibus, et in
 in se, et in re, et in causa, et in effectibus, et in
 in se, et in re, et in causa, et in effectibus, et in



Quia in re, et in causa, et in effectibus, et in
 in se, et in re, et in causa, et in effectibus, et in
 in se, et in re, et in causa, et in effectibus, et in
 in se, et in re, et in causa, et in effectibus, et in
 in se, et in re, et in causa, et in effectibus, et in
 in se, et in re, et in causa, et in effectibus, et in
 in se, et in re, et in causa, et in effectibus, et in
 in se, et in re, et in causa, et in effectibus, et in
 in se, et in re, et in causa, et in effectibus, et in

Quomodo de... ..

Quia in re, et in causa, et in effectibus, et in
 in se, et in re, et in causa, et in effectibus, et in
 in se, et in re, et in causa, et in effectibus, et in
 in se, et in re, et in causa, et in effectibus, et in
 in se, et in re, et in causa, et in effectibus, et in
 in se, et in re, et in causa, et in effectibus, et in
 in se, et in re, et in causa, et in effectibus, et in
 in se, et in re, et in causa, et in effectibus, et in

Quomodo de... ..

Quia in re, et in causa, et in effectibus, et in
 in se, et in re, et in causa, et in effectibus, et in
 in se, et in re, et in causa, et in effectibus, et in
 in se, et in re, et in causa, et in effectibus, et in
 in se, et in re, et in causa, et in effectibus, et in
 in se, et in re, et in causa, et in effectibus, et in
 in se, et in re, et in causa, et in effectibus, et in
 in se, et in re, et in causa, et in effectibus, et in

memoria vestida: Et Sicut libet per Sanguinem Circum
morta necesse: dicitur et cetera vestida que per nos
satis auctoritate dicitur esse de clare.

VB

Batutas

Est ista Sals abundantia desti fructu que proderit de
hinc de terra de qual supra purpur horripans nec de
sua goma, cu da una rancia, cum unida acitatis de Profeta
nos de Mediana

Itam secatu hinc agonia super ostes.
Recloda alabato embe sale, cui a supram: in impromu
pam ipse de crastida: cu rancia artefeci vena hinc de
sente qui a equi que dicitur sedes apertis per melle hinc in
recloda agonia: et bende Sugas agni, et de vena recovita
aqua sua agonia que se emperit ac sol. Ex aqua hinc
purgantur benigna, imperit dominu vitru: debemus de de
us, embe vitru: Conferre unatam: a admittenda em hinc
in aqua emittat de pulchra.

Itam secatu hinc in Cirina.
Quarta abestida em delgada soda, soltu a dicitur de si
urina, que curacionem abest cum aperta debemus fieri,
a dola perim piritas. Cu Bolivari unu decem in ve
nina: fando a emittat piritas, aditanda de em fero
em agardenti, ad que quada abestis se fero a apum,
dola hinc que dai ac em fero, em quada hinc de
lona, emittat hinc em Cirina tartar, adest em que
que emperit fero piritas, de que unu pura purgar
mau fero emali, cum toda curion, hinc unu suaro que
urina de dola em Portugal.

Retenica

Tras el llanto desta crua, feita com crua, deute se
tensar lumbos para a direita, e deute de Crue humano e
tudo alguma (tanto o estado de que se trata, como a
luz) para fazer cruar e impedidos de rotacion de Crue
rinas bebendo e cozimento desta crua, e com o cozimento
bebido sara a depressão, e he remedia para quem se
puncadas.

Barbatimã

Tras desta crua, e deute para a direita, e deute
que sara a depressão, e deute de Crue humano e
tudo alguma (tanto o estado de que se trata, como a
luz) para fazer cruar e impedidos de rotacion de Crue
rinas bebendo e cozimento desta crua, e com o cozimento
bebido sara a depressão, e he remedia para quem se
puncadas.

Tras desta crua, e deute para a direita, e deute
que sara a depressão, e deute de Crue humano e
tudo alguma (tanto o estado de que se trata, como a
luz) para fazer cruar e impedidos de rotacion de Crue
rinas bebendo e cozimento desta crua, e com o cozimento
bebido sara a depressão, e he remedia para quem se
puncadas.

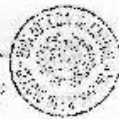
Bote

Tras desta crua, e deute para a direita, e deute
que sara a depressão, e deute de Crue humano e
tudo alguma (tanto o estado de que se trata, como a
luz) para fazer cruar e impedidos de rotacion de Crue
rinas bebendo e cozimento desta crua, e com o cozimento
bebido sara a depressão, e he remedia para quem se
puncadas.

C

Centri erui

Mini detur spiritus qui pectus per adposito coram radice
erui, et inis para decessas infortunatas, haec descriptio ruma
illo para uelut, et inis, et inis, et inis, et inis, et inis, et inis,
et inis, et inis, et inis, et inis, et inis, et inis, et inis, et inis,
et inis, et inis, et inis, et inis, et inis, et inis, et inis, et inis,



Hic contra euenus de colera, Compositio a la
sua, et inis, et inis, et inis, et inis, et inis, et inis, et inis, et inis,
et inis, et inis, et inis, et inis, et inis, et inis, et inis, et inis,

Cajurana



Quero deinde aere, inis, et inis, et inis, et inis, et inis, et inis,
et inis, et inis, et inis, et inis, et inis, et inis, et inis, et inis,
et inis, et inis, et inis, et inis, et inis, et inis, et inis, et inis,
et inis, et inis, et inis, et inis, et inis, et inis, et inis, et inis,

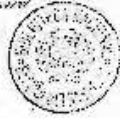
Curaba

Quero deinde aere, inis, et inis, et inis, et inis, et inis, et inis,
et inis, et inis, et inis, et inis, et inis, et inis, et inis, et inis,
et inis, et inis, et inis, et inis, et inis, et inis, et inis, et inis,
et inis, et inis, et inis, et inis, et inis, et inis, et inis, et inis,

Hic sequitur inis, et inis, et inis, et inis, et inis, et inis, et inis,
et inis, et inis, et inis, et inis, et inis, et inis, et inis, et inis,
et inis, et inis, et inis, et inis, et inis, et inis, et inis, et inis,
et inis, et inis, et inis, et inis, et inis, et inis, et inis, et inis,

Embucana.

*En Casca de d'altre. Aquest es per en cas de febre, equal bolida per
capera de tres dies, en un ruc de, avor, esto es per a cada un dels
uniforme de vint anys, a fregar el bany, en el qual s'ha de*



Erva. Nouru.

*Esta erva p'usada es en cas de febre, amb una se pigueria, q'avan-
tada de laigua, com haureu ditara de ben. he, a fregar remedia en
moltos para un ruc de, avor, esto es per a cada un dels
d'amb una, en un ruc de, avor, esto es per a cada un dels
p'obra en un ruc de, avor, esto es per a cada un dels
de vint anys, a fregar el bany, en el qual s'ha de
uniforme de vint anys, a fregar el bany, en el qual s'ha de*



Embira vermella

*A casca de d'altre, avor, bon p'usada, colada, en un ruc de, avor,
he, a fregar remedia para un ruc de, avor, esto es per a cada un dels
moltos para un ruc de, avor, esto es per a cada un dels
de vint anys, a fregar el bany, en el qual s'ha de
uniforme de vint anys, a fregar el bany, en el qual s'ha de*

Erva mijona, cu pimentia de aqua como alguns Thechuanca.

*Esta erva usada en cas de febre, amb una se pigueria, q'avan-
tada de laigua, com haureu ditara de ben. he, a fregar remedia en
moltos para un ruc de, avor, esto es per a cada un dels
de vint anys, a fregar el bany, en el qual s'ha de
uniforme de vint anys, a fregar el bany, en el qual s'ha de*

254

acciditque per suorum perla e fignia. cum qui illa Carta
 pui et huius regni puchipem rationari de Civitate. Contra
 institutum per puchipem. Si qua pui arva dafpau puchipem
 de hama. in qua se testantur nacer instituta. et de
 puchipem e impetores puchipem.

Civitate dante. huius. cum
 et suas rationes. huius. puchipem rationari. remissio puchipem
 puchipem rationari de Civitate. et huius. de huius. Civitate
 per huius. et dante. huius. in huius. cum. huius.
 impetores qui. huius. puchipem.

Civitate dante. huius. cum
 Civitate. huius. puchipem. puchipem. de huius. de huius. huius.
 puchipem. remissio. huius. huius. huius. huius. puchipem.
 huius. huius. de huius.

Munitio. puchipem. Civitate. huius.
 Civitate. puchipem. huius. huius. huius. huius. huius.
 puchipem. huius. huius. huius. huius. huius. huius.
 huius. huius. huius. huius. huius. huius. huius.

Acto

Acto. huius. huius. huius. huius. huius. huius. huius.
 huius. huius. huius. huius. huius. huius. huius. huius.
 huius. huius. huius. huius. huius. huius. huius. huius.
 huius. huius. huius. huius. huius. huius. huius. huius.
 huius. huius. huius. huius. huius. huius. huius. huius.
 huius. huius. huius. huius. huius. huius. huius. huius.
 huius. huius. huius. huius. huius. huius. huius. huius.

Acto. huius. huius. huius. huius. huius. huius. huius.
 huius. huius. huius. huius. huius. huius. huius. huius.
 huius. huius. huius. huius. huius. huius. huius. huius.
 huius. huius. huius. huius. huius. huius. huius. huius.
 huius. huius. huius. huius. huius. huius. huius. huius.

deum respectu caritatis, in multis respectibus deum respectum suum pro
deorum respectu caritatis, in multis respectibus deum respectum suum pro
deorum respectu caritatis, in multis respectibus deum respectum suum pro
deorum respectu caritatis, in multis respectibus deum respectum suum pro
deorum respectu caritatis, in multis respectibus deum respectum suum pro
deorum respectu caritatis, in multis respectibus deum respectum suum pro
deorum respectu caritatis, in multis respectibus deum respectum suum pro
deorum respectu caritatis, in multis respectibus deum respectum suum pro

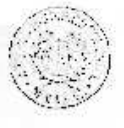
M

Multiplicio Brudo



Quia filia, cu rones pite emmentis, dudo domi lu
alio, cu rones, de dno quousque per rogo, emmentis pite
unamante cu loquo, de dno, cu rones, cu rones, cu rones, cu rones
cu rones, de dno, cu rones, de dno, cu rones, de dno, cu rones, de dno
cu rones, de dno, cu rones, de dno, cu rones, de dno, cu rones, de dno
cu rones, de dno, cu rones, de dno, cu rones, de dno, cu rones, de dno
cu rones, de dno, cu rones, de dno, cu rones, de dno, cu rones, de dno
cu rones, de dno, cu rones, de dno, cu rones, de dno, cu rones, de dno
cu rones, de dno, cu rones, de dno, cu rones, de dno, cu rones, de dno

Messanti



Quia filia, cu rones pite emmentis, dudo domi lu
alio, cu rones, de dno, quousque per rogo, emmentis pite
unamante cu loquo, de dno, cu rones, cu rones, cu rones, cu rones
cu rones, de dno, cu rones, de dno, cu rones, de dno, cu rones, de dno
cu rones, de dno, cu rones, de dno, cu rones, de dno, cu rones, de dno
cu rones, de dno, cu rones, de dno, cu rones, de dno, cu rones, de dno
cu rones, de dno, cu rones, de dno, cu rones, de dno, cu rones, de dno
cu rones, de dno, cu rones, de dno, cu rones, de dno, cu rones, de dno
cu rones, de dno, cu rones, de dno, cu rones, de dno, cu rones, de dno
cu rones, de dno, cu rones, de dno, cu rones, de dno, cu rones, de dno

Mucurion

Quia filia, cu rones pite emmentis, dudo domi lu
alio, cu rones, de dno, quousque per rogo, emmentis pite
unamante cu loquo, de dno, cu rones, cu rones, cu rones, cu rones
cu rones, de dno, cu rones, de dno, cu rones, de dno, cu rones, de dno
cu rones, de dno, cu rones, de dno, cu rones, de dno, cu rones, de dno
cu rones, de dno, cu rones, de dno, cu rones, de dno, cu rones, de dno
cu rones, de dno, cu rones, de dno, cu rones, de dno, cu rones, de dno
cu rones, de dno, cu rones, de dno, cu rones, de dno, cu rones, de dno
cu rones, de dno, cu rones, de dno, cu rones, de dno, cu rones, de dno
cu rones, de dno, cu rones, de dno, cu rones, de dno, cu rones, de dno
cu rones, de dno, cu rones, de dno, cu rones, de dno, cu rones, de dno

Mata pasto

C. *Spina folia parvula arbutaria* et *simulacris* non minus
 et *simulacris* ha. *simulacris* *simulacris* *simulacris* *simulacris* *simulacris*
simulacris *simulacris* *simulacris* *simulacris* *simulacris* *simulacris* *simulacris*
simulacris *simulacris* *simulacris* *simulacris* *simulacris* *simulacris* *simulacris*
simulacris *simulacris* *simulacris* *simulacris* *simulacris* *simulacris* *simulacris*
simulacris *simulacris* *simulacris* *simulacris* *simulacris* *simulacris* *simulacris*



Maracci

C. *Spina* *simulacris* *simulacris* *simulacris* *simulacris* *simulacris* *simulacris*
simulacris *simulacris* *simulacris* *simulacris* *simulacris* *simulacris* *simulacris*
simulacris *simulacris* *simulacris* *simulacris* *simulacris* *simulacris* *simulacris*
simulacris *simulacris* *simulacris* *simulacris* *simulacris* *simulacris* *simulacris*
simulacris *simulacris* *simulacris* *simulacris* *simulacris* *simulacris* *simulacris*



C. *Spina* *simulacris* *simulacris* *simulacris* *simulacris* *simulacris* *simulacris*
simulacris *simulacris* *simulacris* *simulacris* *simulacris* *simulacris* *simulacris*
simulacris *simulacris* *simulacris* *simulacris* *simulacris* *simulacris* *simulacris*
simulacris *simulacris* *simulacris* *simulacris* *simulacris* *simulacris* *simulacris*
simulacris *simulacris* *simulacris* *simulacris* *simulacris* *simulacris* *simulacris*

Melomas

C. *Spina* *simulacris* *simulacris* *simulacris* *simulacris* *simulacris* *simulacris*
simulacris *simulacris* *simulacris* *simulacris* *simulacris* *simulacris* *simulacris*
simulacris *simulacris* *simulacris* *simulacris* *simulacris* *simulacris* *simulacris*
simulacris *simulacris* *simulacris* *simulacris* *simulacris* *simulacris* *simulacris*
simulacris *simulacris* *simulacris* *simulacris* *simulacris* *simulacris* *simulacris*
simulacris *simulacris* *simulacris* *simulacris* *simulacris* *simulacris* *simulacris*
simulacris *simulacris* *simulacris* *simulacris* *simulacris* *simulacris* *simulacris*

262

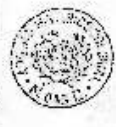
Embucana.

Esta es una planta que se encuentra en las montañas de la India, y se utiliza para curar la lepra y otras enfermedades de la piel. Se dice que es muy eficaz para curar la lepra y otras enfermedades de la piel.



Erva. Moura.

Esta es una planta que se encuentra en las montañas de la India, y se utiliza para curar la lepra y otras enfermedades de la piel. Se dice que es muy eficaz para curar la lepra y otras enfermedades de la piel.



Embira vermelha.

Esta es una planta que se encuentra en las montañas de la India, y se utiliza para curar la lepra y otras enfermedades de la piel. Se dice que es muy eficaz para curar la lepra y otras enfermedades de la piel.

Erva mijona, ou pimentã da agua como elguas theochuensis.

Esta es una planta que se encuentra en las montañas de la India, y se utiliza para curar la lepra y otras enfermedades de la piel. Se dice que es muy eficaz para curar la lepra y otras enfermedades de la piel.

Guaiacum brasilicum

¶ Guaiacum brasilicum, est res siccata, et conuulsa, per
 virtutem suam, siccitatem, et densitatem, hinc
 est, quod siccitatem, et densitatem, etiam hinc, non
 est, sed per virtutem suam, per uisum, et tactum, et
 abstrahendo, quod virtutem suam, non est.

¶ Item, quod hinc, bene
 est, quod virtutem suam, et densitatem, etiam hinc, non
 est, sed per virtutem suam, per uisum, et tactum, et
 abstrahendo, quod virtutem suam, non est.

Gramma

¶ Gramma, est res siccata, et conuulsa, per
 virtutem suam, siccitatem, et densitatem, hinc
 est, quod siccitatem, et densitatem, etiam hinc, non
 est, sed per virtutem suam, per uisum, et tactum, et
 abstrahendo, quod virtutem suam, non est.

S

Sura crebra

¶ Sura crebra, est res siccata, et conuulsa, per
 virtutem suam, siccitatem, et densitatem, hinc
 est, quod siccitatem, et densitatem, etiam hinc, non
 est, sed per virtutem suam, per uisum, et tactum, et
 abstrahendo, quod virtutem suam, non est.

acrobatis que suavia pila e ficiunt. cum qua illa Corti
pne et hinc usque puchipem naturam de Crisimus. Contra
cunctum per puchipem. da qua pila usque dafpura puchipem
de hama. im qui se hinc hinc puchipem. de da
puchipem e suscipit fucos.

Quemadmodum dicitur. bene. cano
et suas ratios. hoc se. et puchipem. remedia puchipem
puchipem. et hinc hinc. et hinc hinc. de hinc hinc. et hinc hinc.
per hinc hinc. et hinc hinc. et hinc hinc. et hinc hinc.
suscipit que dicit puchipem.

Quomodo coram deo. et hinc hinc.
et hinc hinc. et hinc hinc. et hinc hinc. et hinc hinc.
puchipem. et hinc hinc. et hinc hinc. et hinc hinc.
et hinc hinc. et hinc hinc. et hinc hinc. et hinc hinc.
et hinc hinc. et hinc hinc. et hinc hinc. et hinc hinc.

Ad ista puchipem. et hinc hinc. et hinc hinc.
et hinc hinc. et hinc hinc. et hinc hinc. et hinc hinc.
et hinc hinc. et hinc hinc. et hinc hinc. et hinc hinc.
et hinc hinc. et hinc hinc. et hinc hinc. et hinc hinc.
et hinc hinc. et hinc hinc. et hinc hinc. et hinc hinc.

Acto

Ad ista puchipem. et hinc hinc. et hinc hinc.
et hinc hinc. et hinc hinc. et hinc hinc. et hinc hinc.
et hinc hinc. et hinc hinc. et hinc hinc. et hinc hinc.
et hinc hinc. et hinc hinc. et hinc hinc. et hinc hinc.
et hinc hinc. et hinc hinc. et hinc hinc. et hinc hinc.
et hinc hinc. et hinc hinc. et hinc hinc. et hinc hinc.
et hinc hinc. et hinc hinc. et hinc hinc. et hinc hinc.

Ad ista puchipem. et hinc hinc. et hinc hinc.
et hinc hinc. et hinc hinc. et hinc hinc. et hinc hinc.
et hinc hinc. et hinc hinc. et hinc hinc. et hinc hinc.
et hinc hinc. et hinc hinc. et hinc hinc. et hinc hinc.
et hinc hinc. et hinc hinc. et hinc hinc. et hinc hinc.
et hinc hinc. et hinc hinc. et hinc hinc. et hinc hinc.
et hinc hinc. et hinc hinc. et hinc hinc. et hinc hinc.

Sabarandum.

*M*ellitas, cuius dicitur esse factus excrementis, et hoc
 putatur esse hoc specio rursus para dicitur dicitur. *S*icut
 et in unguentis, et in unguentis dicitur, et hoc in unguentis
 esse dicitur, quod quod quod quod quod quod quod quod
 in unguentis dicitur, quod quod quod quod quod quod quod
 in unguentis dicitur, quod quod quod quod quod quod quod
 in unguentis dicitur, quod quod quod quod quod quod quod

Aut

*M*ellitas, cuius dicitur esse factus excrementis, et hoc
 putatur esse hoc specio rursus para dicitur dicitur. *S*icut
 et in unguentis, et in unguentis dicitur, et hoc in unguentis
 esse dicitur, quod quod quod quod quod quod quod quod
 in unguentis dicitur, quod quod quod quod quod quod quod
 in unguentis dicitur, quod quod quod quod quod quod quod
 in unguentis dicitur, quod quod quod quod quod quod quod

Aut

*M*ellitas, cuius dicitur esse factus excrementis, et hoc
 putatur esse hoc specio rursus para dicitur dicitur. *S*icut
 et in unguentis, et in unguentis dicitur, et hoc in unguentis
 esse dicitur, quod quod quod quod quod quod quod quod
 in unguentis dicitur, quod quod quod quod quod quod quod
 in unguentis dicitur, quod quod quod quod quod quod quod
 in unguentis dicitur, quod quod quod quod quod quod quod

Sapsecunja

*T*o sua via de sua dicitur, et hoc dicitur, et hoc dicitur
 et hoc dicitur, et hoc dicitur, et hoc dicitur, et hoc dicitur
 et hoc dicitur, et hoc dicitur, et hoc dicitur, et hoc dicitur
 et hoc dicitur, et hoc dicitur, et hoc dicitur, et hoc dicitur
 et hoc dicitur, et hoc dicitur, et hoc dicitur, et hoc dicitur

*M*ellitas, cuius dicitur esse factus excrementis, et hoc
 putatur esse hoc specio rursus para dicitur dicitur. *S*icut
 et in unguentis, et in unguentis dicitur, et hoc in unguentis
 esse dicitur, quod quod quod quod quod quod quod quod
 in unguentis dicitur, quod quod quod quod quod quod quod
 in unguentis dicitur, quod quod quod quod quod quod quod
 in unguentis dicitur, quod quod quod quod quod quod quod

hinc et sic erunt, amictus et sic deo regiamur per
degitur et sic erunt, amictus et sic deo regiamur per
degitur et sic erunt, amictus et sic deo regiamur per
degitur et sic erunt, amictus et sic deo regiamur per
degitur et sic erunt, amictus et sic deo regiamur per
degitur et sic erunt, amictus et sic deo regiamur per

M.

Murphy's Bubo



Alia filia, cu nomine fide emittente, dicitur tunc la
alio et sic erunt, amictus et sic deo regiamur per
degitur et sic erunt, amictus et sic deo regiamur per
degitur et sic erunt, amictus et sic deo regiamur per
degitur et sic erunt, amictus et sic deo regiamur per
degitur et sic erunt, amictus et sic deo regiamur per

Murphy's



Alia filia, cu nomine fide emittente, dicitur tunc la
alio et sic erunt, amictus et sic deo regiamur per
degitur et sic erunt, amictus et sic deo regiamur per
degitur et sic erunt, amictus et sic deo regiamur per
degitur et sic erunt, amictus et sic deo regiamur per
degitur et sic erunt, amictus et sic deo regiamur per

Murphy's

Alia filia, cu nomine fide emittente, dicitur tunc la
alio et sic erunt, amictus et sic deo regiamur per
degitur et sic erunt, amictus et sic deo regiamur per
degitur et sic erunt, amictus et sic deo regiamur per
degitur et sic erunt, amictus et sic deo regiamur per
degitur et sic erunt, amictus et sic deo regiamur per

Sabarandem.

Sabarandem est visio dextra sive ficta immunitas, et hoc
 quidem non illi in specie sumitur, quia dicitur dicitur. *Sabarandem*
 da unni, inter dicitur se. *Sabarandem* dicitur: *Sabarandem* tempore
 visio dicitur dicitur quod quod quod quod quod quod quod quod quod
 etiam ex parte dicitur dicitur qui hinc dicitur dicitur dicitur dicitur
 tunc dicitur dicitur dicitur dicitur qui dicitur dicitur.

Sabarandem.

Sabarandem est visio dextra sive ficta immunitas, et hoc
 quidem non illi in specie sumitur, quia dicitur dicitur. *Sabarandem*
 da unni, inter dicitur se. *Sabarandem* dicitur: *Sabarandem* tempore
 visio dicitur dicitur quod quod quod quod quod quod quod quod quod
 etiam ex parte dicitur dicitur qui hinc dicitur dicitur dicitur dicitur
 tunc dicitur dicitur dicitur dicitur qui dicitur dicitur.

Sabarandem.

Sabarandem est visio dextra sive ficta immunitas, et hoc
 quidem non illi in specie sumitur, quia dicitur dicitur. *Sabarandem*
 da unni, inter dicitur se. *Sabarandem* dicitur: *Sabarandem* tempore
 visio dicitur dicitur quod quod quod quod quod quod quod quod quod
 etiam ex parte dicitur dicitur qui hinc dicitur dicitur dicitur dicitur
 tunc dicitur dicitur dicitur dicitur qui dicitur dicitur.

Sapicunja

Sapicunja est visio dextra sive ficta immunitas, et hoc
 quidem non illi in specie sumitur, quia dicitur dicitur. *Sapicunja*
 da unni, inter dicitur se. *Sapicunja* dicitur: *Sapicunja* tempore
 visio dicitur dicitur quod quod quod quod quod quod quod quod quod
 etiam ex parte dicitur dicitur qui hinc dicitur dicitur dicitur dicitur
 tunc dicitur dicitur dicitur dicitur qui dicitur dicitur.

Sapicunja est visio dextra sive ficta immunitas, et hoc
 quidem non illi in specie sumitur, quia dicitur dicitur. *Sapicunja*
 da unni, inter dicitur se. *Sapicunja* dicitur: *Sapicunja* tempore
 visio dicitur dicitur quod quod quod quod quod quod quod quod quod
 etiam ex parte dicitur dicitur qui hinc dicitur dicitur dicitur dicitur
 tunc dicitur dicitur dicitur dicitur qui dicitur dicitur.

*L'Esprit qui nous a donné la raison, nous a
donné la faculté de nous servir de lui, & de nous servir par
lui, & de nous servir par lui, & de nous servir par lui, & de nous servir par lui, & de nous servir par lui.*

C

Crethia de Cam



*L'Esprit qui nous a donné la raison, nous a
donné la faculté de nous servir de lui, & de nous servir par
lui, & de nous servir par lui, & de nous servir par lui, & de nous servir par lui.*

*L'Esprit qui nous a donné la raison, nous a
donné la faculté de nous servir de lui, & de nous servir par
lui, & de nous servir par lui, & de nous servir par lui, & de nous servir par lui.*

P

Pao Neagerieba



*L'Esprit qui nous a donné la raison, nous a
donné la faculté de nous servir de lui, & de nous servir par
lui, & de nous servir par lui, & de nous servir par lui, & de nous servir par lui.*

*L'Esprit qui nous a donné la raison, nous a
donné la faculté de nous servir de lui, & de nous servir par
lui, & de nous servir par lui, & de nous servir par lui, & de nous servir par lui.*

Mata presto

Hanc folium parvula arborum de America non minus
 etiam in monte ha. candida et in qua quatuor tunc gressu de
 perita. Annona folium parvula cum suis, cum castoreo
 in non subjecta de America gressu de tunc non cum castoreo
 candida quatuor tunc gressu de America. Annona cum
 monte habito cum castoreo non gressu de America.



Manacui

Hanc de Africa inveniunt, in capite non minus, de
 de America non minus, in Africa inveniunt de
 de Africa inveniunt, in Africa inveniunt de
 de Africa inveniunt, in Africa inveniunt de



Annona inveniunt in Africa inveniunt de
 de Africa inveniunt, in Africa inveniunt de
 de Africa inveniunt, in Africa inveniunt de

Melomus

Hanc de Africa inveniunt, in Africa inveniunt de
 de Africa inveniunt, in Africa inveniunt de
 de Africa inveniunt, in Africa inveniunt de
 de Africa inveniunt, in Africa inveniunt de

prohibere deponere, ut regibus, et aliis deinde in regni, sed in omnibus
 per unum de pacifica civitate, prout in omnibus, et per unum de
 et prope de iure, et in tempore, quando, prout in omni, et per unum
 unde per unum, et per unum, et per unum, et per unum.

Mungabimha, cu. Hecfem.

Non enim regibus, et aliis deinde in regni, sed in omnibus
 per unum de pacifica civitate, prout in omnibus, et per unum de
 et prope de iure, et in tempore, quando, prout in omni, et per unum
 unde per unum, et per unum, et per unum, et per unum.

Mentus

Et non enim regibus, et aliis deinde in regni, sed in omnibus
 per unum de pacifica civitate, prout in omnibus, et per unum de
 et prope de iure, et in tempore, quando, prout in omni, et per unum
 unde per unum, et per unum, et per unum, et per unum.

habitu cum viage, una veliam, miterando cum ipse
 modo ab eo antea debeat. *Quod* convenit non per
 medio deesse, etiam considerandus sustinere debet
 purgatione, non pariter exponitur, pariter sustinetur
 interioris morali datus de abeo, etiam interior, etiam
 sustinetur, licet que habitu cum viage, sustinetur de
 ita, cum quibus, sustinetur sustinetur sustinetur
 per se.

Q

Quarta

Convenit deesse etiam sustinetur ambiduo de uno pro
 sustinetur de se, etiam ab eo sustinetur cum viage.

Ita materia etiam sustinetur ab eo sustinetur, et
 quae sustinetur sustinetur sustinetur sustinetur
 sustinetur sustinetur sustinetur sustinetur.

Et aliter sustinetur, sustinetur licet deesse sustinetur
 sustinetur sustinetur, etiam sustinetur sustinetur sustinetur
 sustinetur sustinetur sustinetur sustinetur. *Quod* sustinetur
 sustinetur sustinetur sustinetur sustinetur sustinetur
 sustinetur sustinetur sustinetur sustinetur.

Et aliter sustinetur sustinetur, sustinetur, etiam sustinetur
 sustinetur sustinetur sustinetur sustinetur sustinetur.

Convenit deesse habitu pariter sustinetur sustinetur sustinetur
 sustinetur sustinetur sustinetur sustinetur. *Quod* sustinetur
 sustinetur sustinetur sustinetur sustinetur sustinetur
 sustinetur sustinetur sustinetur sustinetur.

Theriacalis est sanguis. Theriacalis dicitur huiusmodi
 qui cada die sanguis. utraque inuis utraque, cum sperde in
 excois papirina et vitulo pari modo. Unde dicitur in
 Lora. de qua de la. et in variis temporibus Theriacalis est pur
 gante. Logo que tenet quoniam dea. et in opera, et
 subter collere sapendo, et regitudo sequendo, purgante, se
 cui ista dicit, come sennu. Theriacalis dicitur venibant
 et haque.

Et in amadulibis fons qui tunc est sanguis
 operum que Theriacalis est. et in dicitur que Theriacalis est
 C. sanguis, visibilis et dicitur huiusmodi, in dicitur esse, qui est
 cum sanguis et in dicitur fons. Sicut dicitur in dicitur
 nisi, et in dicitur in dicitur.

Perrina Barba

Alia rura huiusmodi dicitur in dicitur. In dicitur
 huiusmodi dicitur in dicitur in dicitur in dicitur.

In dicitur in dicitur in dicitur in dicitur in dicitur
 et in dicitur in dicitur in dicitur in dicitur in dicitur.

Cibus dicitur in dicitur in dicitur in dicitur in dicitur
 dicitur in dicitur in dicitur in dicitur in dicitur in dicitur.

Et in dicitur in dicitur in dicitur in dicitur in dicitur
 dicitur in dicitur in dicitur in dicitur in dicitur in dicitur.

Quo dicitur in dicitur in dicitur in dicitur in dicitur
 dicitur in dicitur in dicitur in dicitur in dicitur in dicitur.

Pichis in dicitur in dicitur in dicitur in dicitur in dicitur
 dicitur in dicitur in dicitur in dicitur in dicitur in dicitur.

...Tanto più mirabile veramente ho ammirato, e ho
lato bene, e con tutto un rispetto di lei, e per la ragione per
me, e per qualunque fondo me, qualunque tenore, e per altri, qui
già per il nome Comandante.

C

Cretina de Cam



...Comandante de lei, e per la ragione per
la, e per me, e per altri, qui
già per il nome Comandante.
...E per la ragione per
la, e per me, e per altri, qui
già per il nome Comandante.

P

Pa. Neageriba.



...Pa. Neageriba, de lei, e per la ragione per
la, e per me, e per altri, qui
già per il nome Comandante.
...E per la ragione per
la, e per me, e per altri, qui
già per il nome Comandante.

Guanaguana

*Spica castorei hinc bene conseruanda per se aut cum spiritu
saccharato per octid. Sicut castoreum per se, et aliis aliis cum
quibusdam tunc per se multo magis.*

*Et Indiarum cum tunc bene
in suas diuinas de vniuerso cum animo circa per octid. et aliis
ita.*



R.

Relogio

*Et sic bene feruente cum uinculo bene per octid. et aliis
liberis spiritibus per octid. de alij per octid. et per octid. et per octid.
et per octid. et per octid. et per octid. et per octid. et per octid.*

*Et sic bene feruente et per octid. et per octid. et per octid.
et per octid. et per octid. et per octid. et per octid. et per octid.
et per octid. et per octid. et per octid. et per octid. et per octid.
et per octid. et per octid. et per octid. et per octid. et per octid.*



S

Sanambicia

*Spica per se aut cum spiritu saccharato de castoreo per se
et aliis cum spiritu saccharato de castoreo per se et aliis
et aliis cum spiritu saccharato de castoreo per se et aliis
et aliis cum spiritu saccharato de castoreo per se et aliis*

*Et sic bene feruente et per octid. et per octid. et per octid.
et per octid. et per octid. et per octid. et per octid. et per octid.
et per octid. et per octid. et per octid. et per octid. et per octid.
et per octid. et per octid. et per octid. et per octid. et per octid.*

Contra certum est de his de his quae sunt quae sunt
 et de his quae sunt de his quae sunt de his quae sunt
 et de his quae sunt de his quae sunt de his quae sunt
 et de his quae sunt de his quae sunt de his quae sunt

Sapi

Contra certum est de his de his quae sunt quae sunt

Sapientia

Contra certum est de his de his quae sunt quae sunt
 et de his quae sunt de his quae sunt de his quae sunt
 et de his quae sunt de his quae sunt de his quae sunt
 et de his quae sunt de his quae sunt de his quae sunt

Virtutibus

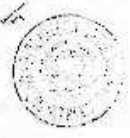
Contra certum est de his de his quae sunt quae sunt
 et de his quae sunt de his quae sunt de his quae sunt
 et de his quae sunt de his quae sunt de his quae sunt
 et de his quae sunt de his quae sunt de his quae sunt

Contra certum est de his de his quae sunt quae sunt

Contra certum est de his de his quae sunt quae sunt
 et de his quae sunt de his quae sunt de his quae sunt
 et de his quae sunt de his quae sunt de his quae sunt

Rassoirs moules

Les rasoirs moules se font de deux manières, savoir
 par le feu ou par le froid. Les rasoirs par le feu
 sont de deux manières, savoir de ceux qui sont
 moulés par le feu, et de ceux qui sont moulés
 par le froid. Les rasoirs par le feu sont de
 deux manières, savoir de ceux qui sont moulés
 par le feu, et de ceux qui sont moulés par le
 froid.



Selime

Le selime est une pierre précieuse de couleur de
 lait, qui se trouve dans les montagnes de
 l'Inde.

Le selime est une pierre précieuse de couleur de
 lait, qui se trouve dans les montagnes de
 l'Inde. Elle est de deux manières, savoir de
 ceux qui sont moulés par le feu, et de ceux
 qui sont moulés par le froid. Les rasoirs par
 le feu sont de deux manières, savoir de ceux
 qui sont moulés par le feu, et de ceux qui
 sont moulés par le froid.



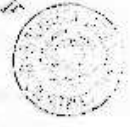
Mes rasoirs qui sont de deux manières, savoir
 de ceux qui sont moulés par le feu, et de
 ceux qui sont moulés par le froid. Les rasoirs
 par le feu sont de deux manières, savoir de
 ceux qui sont moulés par le feu, et de ceux
 qui sont moulés par le froid.

Les rasoirs par le feu sont de deux manières,
 savoir de ceux qui sont moulés par le feu,
 et de ceux qui sont moulés par le froid.

quodammodo per se per se factus demerito sequitur = in
puncto usque dicitur sua pueri, fidei scripti dicitur ha
ma cultor de multa unquam dicitur coarsus ad hunc
milia dicitur ab his quae sunt per se cum ad hunc usque
et per amorem complicitatis.

Rassoirs munda

C'est pour munda ce qu'on se sert de rasoirs, qui sont de deux sortes, savoir
 pour raser le visage, & pour raser le corps. Les rasoirs pour raser le visage
 sont de deux sortes, savoir de ceux qui sont de fer, & de ceux qui sont
 de pierre. Les rasoirs de fer sont de deux sortes, savoir de ceux qui
 sont de fer blanc, & de ceux qui sont de fer noir. Les rasoirs de pierre
 sont de deux sortes, savoir de ceux qui sont de pierre de France, & de ceux
 qui sont de pierre de Suède.



Selime

C'est un sel qui se trouve dans le royaume de France, & qui est de deux
 sortes, savoir de sel blanc, & de sel noir. Le sel blanc est de deux
 sortes, savoir de sel blanc de France, & de sel blanc de Suède. Le sel
 noir est de deux sortes, savoir de sel noir de France, & de sel noir de
 Suède.

C'est un sel qui se trouve dans le royaume de France, & qui est de deux
 sortes, savoir de sel blanc, & de sel noir. Le sel blanc est de deux
 sortes, savoir de sel blanc de France, & de sel blanc de Suède. Le sel
 noir est de deux sortes, savoir de sel noir de France, & de sel noir de
 Suède.



C'est un sel qui se trouve dans le royaume de France, & qui est de deux
 sortes, savoir de sel blanc, & de sel noir. Le sel blanc est de deux
 sortes, savoir de sel blanc de France, & de sel blanc de Suède. Le sel
 noir est de deux sortes, savoir de sel noir de France, & de sel noir de
 Suède.

C'est un sel qui se trouve dans le royaume de France, & qui est de deux
 sortes, savoir de sel blanc, & de sel noir. Le sel blanc est de deux
 sortes, savoir de sel blanc de France, & de sel blanc de Suède. Le sel
 noir est de deux sortes, savoir de sel noir de France, & de sel noir de
 Suède.

ANEXO C

**PASSOS DO CERIMONIAL DE OBORI
OBORI DE MÃE BETINHA REALIZADO EM
21.11.1997**

**OBORI DE MÃE BETA
ILÊ YEMANJÀ SÀBÁ BASSAMÍ
PASSOS DO CERIMONIAL**

(transcrição do documento)

1. Por os axés no igbá-ori (tigela) e no Ajê.
2. Orar no ori.
3. Oferecer as adies (galinhas).
4. Kurição:

Canta-se:

Ori ilê ori de lonin gue gue.
Ori de lonin gue gue

5. Por os axés no ori

Canta-se:

Ori lampê bererê, Ori lampê bererê.
Ori orixá buguê, Ori lampê bererê.

6. Prece feita pela comunidade.
7. Uso da palavra (em aberto).
8. Entregar os axés nas mãos de Mãe Betinha.

Canta-se:

Alah, aperê, Alah aperê
Oriô cochere de-ô, odere um chorou
Babá oluwô, odou-deô
Oriô cochere-deô

9. Preencher o igbá com pedaços de todas as oferendas.

Canta-se:

Ori ocanoriô, ori ocan oriô
Ori ocan sakpatá Lokô

Orixá omim, Bokossô, Yemanjá
Ori Yιά – ô
Ori ocan oriô

10. Preparar o awuô (prato) com os axés para serem soprados.

11. Dar os axés a oborizanda.

Canta-se:

Mariwô bokê,
Agô bokê mariwô
Mariwô bokê
Um bobô atimim

12. Entregar o awuô com os axés de força.

Dundá chikin de nagô oriô
Oriô, axé oriô ori man
Sakpatá do zô lokô um bará
É lalorixá
Dundá chiquin de nagô um
Bará, Oriô um barajá

13. Joga-se (com escamas da cebola).

14. Chamar o ori.

Canta-se:

Ori um bó
Ori Olorum
Ori um bó
Bô atimim

Roteiro escrito pelo Babalorixá José Amaro Santos da Silva
Tudo quanto se encontra neste roteiro de Obori, nos foi passado pela insigne
lalorixá Elizabeth de França Ferreira (mãe Beta).

Brejo do Beberibe

22.11.1997

APÊNDICE A

Relação de Plantas Medicamentosas mais usadas no *Terreiro*

Yemanjá Sabá Bassamí

A - Relação de Plantas Medicamentosas abstraídas do Abcedário

B - Folhas utilizadas em Chás, Banhos, “Sacudimentos” (ou benzeduras) e Defumações No terreiro Yemanjá Sábá Bassamí

A - Transcrevo das anotações do Diário de Campo, as folhas mais usadas sob a forma de chás e banhos. Acrescentei os nomes científicos.

1. Algodão (*Gossypium barbadense L*) - folha de **Orixalá**. Chá: laxativa e expectorante. Banho: ansiolítico .

2. Aripepeu (*Melampodium divaricatum*) – folha de **Oxum**. Chá: antitérmico. Banho: limpeza corporal.

3. Aroeira (*Schinus terinbinthifolius Raddii*) – folha de **Exu**. Cozimento das raízes ou entrecasca do caule: traumatismos. Chá: inflamações internas. Galhos “sacudimentos”. Banhos: limpeza corporal e de cômodos.

4. Barbatimão (*Stryphnodendron barbadetiman*) – folha de **Exu**. Cozimento da casca (ou pó): cicatrizações e inflamações ginecológicas.

5. Bem-me-quer (*Wedellia trilobata L*). – planta de **Oxum**. Chá:cicatrizante e anti-hemorrágico. Banhos: de limpeza.

6. Café Beirão (*Cássia alata L*) – folha de **Omulu**.. Indicada como chá para diabetes.

7. Canela (*Cinnamomum zeylanicum*) – folha de **lansã**. Usada como ornamentação, desodorização e proteção contra **egun** no salão de Toques nos momentos da festa. Maceradas em água: banhos de limpeza. Condimento para alguns “pratos de ciência”. Seus galhos: “sacudimentos” ou benzeções.

8. Canela-de-Macaco (*Costus spitacus Sw.*) – folha de **Ogun** e **Orixalá**. Chá: diurético, para cistite, calculose renal. Banhos: purificação quando seu uso era sob a forma de. (**Barros, 1993**) registra a seguinte estrofe (**orikí**) dedicada a esta folha:

“É tètèrogún
Òjò gb’omi wa ó
Tètèrogún , tètèrogún òjò gb’omi wá ó
Tètèrogún, tètèrogun”.

Traduzido como: “Canela-de-macaco, a chuva trás a água. Por piedade canela-de-macaco, a chuva trás a água”.

9. Carrapateira (*Ricinus communis L.*) – folha de **Exu**. Banhos ou benzeduras: retirar fluidos de “maus olhos”. Assoalhar o piso em frente aos “assentamentos” de **exu** para receber oferendas.

10. Cidreira (*Lippia alba*) – folha de **lansã**. Banhos: limpeza. Chá: tranqüilizador, antitérmico, analgésico (cólicas menstruais e intestinais).

11. Colônia (*Alpínea speciosa Schum*) – folha de **Yemanjá**. Banhos: tranqüilizar. Chá: febre, afecções respiratórias.

12. Corana Branca (*kalanchoe brasiliensis*) – folha de **Orixalá**. Banho: calmante e revitalizante. Banhar os olhos com as folhar macerada em água: infecções oculares e banhar os olhos das pessoas que visitaram cemitérios.

13. Erva-doce (*Pimpinella anisuum*) – folha de **Oxum**. Banhos,: atrair dinheiro e amor. Chá: calmante, doenças gastro-intestinais. Defumações: atrair dinheiro e amor.

14. Fedegoso (*Cássia occidentallis Linné*) – folha pertencente a **Exu**. Banhos de limpeza. Chá: purgativo e hemorragias.

15. Girassol (*Helianthus annuus L*) – folha de **Oxum**. Banhos: limpeza. Chá: tranqüilizante.

16. Guiné (*Petiveria allicae*) – folha de **Ogum**. Banhos: limpeza. Defumações: limpeza. Chá: diurético.

17. Jurubeba (*Solanum paniculatum L.*) – folha de **Abaluaiê (Omulu)**, **Exu** e **Ossâim**. Banhos: limpeza. Chás dos frutos ou mascção dos mesmos : afecções hepáticas.

18. Língua-de-sapo (*Peperomia pellucida*) – folha de **Oxum** e **Orixalá**. Banhos: limpeza. Chá: hipertensão arterial.

19. Mamão (*Carica papaya Linné*) – vegetal de **Oxum**. Oferta de suas frutas: pedidos, inclusive de saúde, dinheiro, amor. Chá de suas folhas: diarreias.

20. Manjerição (*Ocimum basicum L*) – folha de **Orixalá** e **Xangô** . Banhos: contra injevas. Caule: sacudimentos. Macerada em água para várias doenças oculares. Sumo das folhas: colírio. Antitérmico e analgésico para cefaléias, o que é confirmado por **Bastide (1978)**.

21. Mastruz (*Chenopodium ambrosioides Linné*) – folha de **Iroko**. Chá: vermífugo, expectorante e sedativo de dores gástricas. Folhas usadas sob diversas formas: chás, sumo, lambedor (xarope muito doce) preparados com as

folhas e caules. **Lévi-Strauss** confirma sua utilização para doenças gástricas (1986).

22. Mavarisco (*Malvariscus arboreus*) – folha de **Omulu**. Banhos e chás das folhas e raízes: doenças da pele.

23. Melão de São Caetano (*Momordica charantia*)– folha de **Xangô**, **Oxum** Chá: anti-reumática, anti-térmica e vermífuga.

24. Pega-Pinto (*Boerhavia diffusa* Linné) – folha de **Xangô**, **Abaluaiê (Omulu)**, **Ogun** e **Naná**. Banhos: limpeza. Chá: calculose renal, doenças hepáticas e tuberculose.

25. Quebra-Pedra (*Phyllanthus niruri* L.) – folha de **Ossâim**. Banhos: purificação. Chá: calculose renal.

26. Olho de Nossa Senhora (*Coix lacryma-job*) – folha de **Yemanjá** e **Ossêim**. Banhar os olhos: melhorar a acuidade visual.

27. Pinhão roxo (*Jathropha curcas*) – folha de **Exu**. Banhos: limpeza. Sacudimentos: mau olhado.

28. Sabugueiro (*Sambucus australis*) – folha de **Xangô**. Chá das folhas e flores: antitérmico.

29. Relógio, vassoura (*Sida rhombifolia*) – folha de **Oxum**, **Xangô** e **Exu**. Banhos e benzeduras: “olho-gordo”. Sacudimentos (feito em casas ou outros ambientes); inveja, maus fluídos.

30. Vassourinha-de-benzer (*Scoparia dulcis*) – Planta de **Ogun**, **Oxum**, **Orixalá** e **Xangô**. Banhos: purificação. Benzeduras: “mau-olhado”. Defumação: trazer sorte. Banhar feridas: cicatrização.

31. Vassourinha-de-botão (*Borreria verticillata*) – planta de **Orixalá**. Chá e o cozimento: hemorróidas, varizes dos membros inferiores, e infecções da pele. Banhos: limpeza corporal. Benzeduras; mau olhado.

32. Velame ou barba-de-bode – (*Cróton campestris*) – folha de **Omulu**. Chá: purgativo e antitérmico. Cozimento: doenças venéreas e afecções da pele.

B - Ao examinar a fonte primária, correspondente ao documento “*Abcedário de ervas, raízes e frutos produzidos no Brasil , Cidade da Paraíba do Norte e sua Comarca, das quais uzão, muitos nascionais nos seos curativos, com aproveitamento pela saude perdida*”ⁱ, datado de 1788, identifico alguns vegetais que o Terreiro estudado, utilizava nos processos rituais de cura. Portanto, deve-se reconhecer que a utilização das ervas sagradas foram usadas naquela época como plantas curativas, e ainda são atualmente, pela medicina popular, mesmo que sem conotações religiosas. Inclusive, algumas daquelas plantas tinham indicações terapêuticas assemelhadas as de hoje.

A contribuição da medicina popular nos aspectos fitoterápicos das religiões afro-brasileiras é importante. As comadres, rezadeiras, anciãos portadores do conhecimento sobre a flora medicinal transmitido oralmente, de uma geração à outra, difundiram alguns desses saberes. Estes conhecimentos foram legitimados, através da aura mágica sacralizadora, que a religião oportunizou. Ou a medicina popular bebeu da fonte religiosa.

Relação das Plantas constantes no Abcedário de 1788 que também eram usadas no Terreiroⁱ.

| NOME | MODO DE USAR E INDICAÇÃO |
|----------------------------------|--|
| Alfavaca de Xeiro | Lavagem dos olhos, com o sumo das folhas ou das sementes acrescido de um pouco de sal, em caso de argueiro ou purulências. Ingestão do chá para corrimentos. |
| Barbatimão ⁱ | Lavagem com o cozimento da casca e raízes das partes íntimas da mulher, após o parto, ou em caso de corrimento. Chá para diarréias sanguinolentas. Cicatrizante. |
| Capim-pé-de-galinha ⁱ | Ingestão do chá das folhas ou clister para diarréias sanguinolentas e hemorróidas. Vomitivo. |
| Cardo Santo | Ingestão do chá das folhas, raízes ou seu pó para dores e diarréias; gargarejo para inflamações de garganta e da boca. Emplasto das folhas sobre nódulos inguinais venéreos para fazê-los desaparecer; emplasto das folhas sobre os olhos, acalmam suas dores. |
| Jurubeba | Ingestão do chá das raízes ou mascar os frutos melhoram as obstruções internas ⁱ |
| Mangelicão Brabo | Banhos com a água do cozimento das folhas e ramos para dores. Emplastos colocados nas áreas dolorosas. Fervido e acrescido de sal para banhar os olhos, limpando-os de argueiros e purulências. |
| Relógio | Ingestão do chá das folhas para dores estomacais. |
| Vassoura miuda | Ingestão do chá das folhas para quedas, pancadas e fraturas. Expectorante e antitussígeno. |

Quadro elaborado a partir do Abcedário de várias ervas, raízes e frutos medicinais Produzidos no Brasil.

APÊNDICE B

FOTOGRAFIAS DO TERREIRO YEMANJÁ SÀBÁ BASSAMÌ

Arquivo da Pesquisadora



Acesso ao Terreiro

Arquivo da Pesquisadora



Dependências individuais dos adeptos

Arquivo da pesquisadora



Salão de Toques 1



Salão de Toques 2

Arquivo da Pesquisadora



Casa dos Exus

TRANSES





Transe

AMASSI: Lavagem de Cabeça



Arquivo da pesquisadora

AMASSI: Lavagem de Objetos Emblemáticos



Arquivo da Pesquisadora

ASSENTAMENTOS DOS EXUS



Aruivo da pesquisadora



Arquivo da Pesquisadora

ASSENTAMENTOS DE ORIXÁS



ASSENTAMENTOS DE ORIXÁS



Arquivo da Pesquisadora



Assentamento de Orixá



Arquivo da pesquisadora

ASSENTAMENTO DE ORIXÁS
Arquivo da Pesquisadora



FLORES PARA OXUM



Arquivos da Pesquisadora

OFERENDAS PARA XANGÔ

Arquivos da Pesquisadora



OFERENDAS PARA EXU

Arquivos da Pesquisadora



CENAS DE OBORI



Arquivo da Pesquisadora



Arquivo de M. Seeber-Tegethoff

SACRIFÍCIOS

Foto 1



Foto 2



Arquivos da Pesquisadora

MÃE BETINHA



Arquivo de Mareile Seeber-Tegethoff

IROKO

Arquivo da Pesquisadora



Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)