

“Ninguém vem ao mundo a passeio”: notas sobre sacerdócio feminino, cura e cuidado em terreiros de “umbanda traçada”

Janderson Bax Carneiro

Doutor em Ciências Sociais pela PUC-Rio

jandersonbax@ig.com.br

Sônia Maria Giacomini

Professora do Departamento de Ciências Sociais da PUC-Rio

giacominsoniam@gmail.com

Resumo

Através de material coletado durante pesquisa etnográfica em dois terreiros de “umbanda traçada” no Rio de Janeiro dirigidos por mulheres, esse artigo analisa as atribuições de mães de santo explorando as interseções entre dom, iniciação e poder de cura. O estatuto conferido ao corpo e às sensibilidades revelaram-se fundamentais na conformação dos sinais diacríticos do dom para o sacerdócio, apresentando-se sob dois planos distintos e correlatos: a) na experiência subjetiva do chamado espiritual; b) no reconhecimento social das potencialidades e habilidades necessárias à missão de mediar as forças sagradas. Os dados trazidos à luz sugerem que a noção de “cuidado” - associada à “caridade” e envolvendo a corporalidade e a sensorialidade - ocupa lugar central nesse universo religioso, pois permite articular os dois planos mencionados, fazendo com que o “cuidar” de si e o “cuidar” da divindade sejam elementos constitutivos de uma mesma missão.

Palavras-chave: mães de santo; religiões de matriz africana; cuidado; sensibilidades; cura.

Abstract

Using material collected during ethnographic research in two sacred sites of “umbanda traçada” in Rio de Janeiro run by women, this article analyzes the attributions of the so called “mães de santo” exploring the intersections between gift, initiation and healing power. The status given to the body and to the sensibilities were fundamental in shaping the diacritical signs of the gift for the priesthood, presenting themselves under two distinct and related plans: a) in the subjective experience of the spiritual call; b) in the social recognition of the potential and skills necessary for the mission of mediating sacred forces. The data collected suggests that the notion of “care” - associated with “charity” and involving corporeality and sensorial experience - occupies a central place in this religious universe, as it allows articulating the two plans mentioned, making “caring” for themselves and “taking care” of the divinity constitutive elements of the same mission.

Keywords: mothers-of-saint; African-based religions; care; sensitivity; healing.

Introdução

Este artigo pretende contribuir para os estudos sobre as religiões de matriz africana, notadamente aqueles que se ocupam de questões relativas ao protagonismo das mães de santo. Nosso enfoque recai, mais precisamente, sobre a forma como, segundo essas sacerdotisas, se dá a construção e articulação do poder de mediação das forças sagradas. Esta abordagem está ancorada em dados etnográficos colhidos em trabalho de campo realizado entre 2014 e 2016, em dois terreiros autodeclarados pertencentes a distintos filões de “umbanda traçada”: um de umbanda omolocô; outro, de umbanda angola, ambos dirigidos por mulheres¹ e situados na Zona Oeste da cidade do Rio de Janeiro, respectivamente nos bairros de Campo Grande e Santíssimo.

À época, buscávamos descrever e analisar a socialização dos médiuns, enfatizando os processos envolvidos no aprendizado da prática ritual da possessão pelos seres sagrados cultuados nos terreiros. Mas durante as idas a campo chamaram especialmente a atenção a importância e centralidade do corpo e das emoções, tanto no contexto ritual quanto na cotidianidade vivenciada pelos membros dessas casas de culto, aspectos que alguns

1 Na vida cotidiana dessas casas, as líderes são usualmente chamadas de “mães” ou “babás”, apesar deste último termo evocar, segundo a literatura, a expressão iorubá babalorixá (*bàbálórìsà*), que designa o sacerdócio masculino. A líder do terreiro de umbanda angola era chamada, ainda, de “bá” ou “bazinha” por uma das suas filhas, em tom carinhoso. Somente em ocasiões formais, elas eram mencionadas como ialorixás (ou iyalarixás), como nos convites para as festas e cerimônias públicas: “a Ialorixá Fulana convida a todas e a todos para a festa de pretos velhos”, por exemplo.

autores têm postulado como distintivos e marcas importantes na caracterização das religiões de matriz africana, conforme demonstram os trabalhos de Anjos (2001) e Pólvara (2001), dentre outros. Em decorrência, o corpo e as emoções foram assumidos como fios condutores da investigação. Isto é, procuramos explorar as práticas e percepções que perpassavam a construção de um corpo capaz de materializar a presença das entidades e orixás entre os fiéis. O esforço foi o de debruçar-nos, principalmente, sobre as formulações dos nossos colaboradores, filhos e mães de santo, lançando mão da observação das técnicas corporais, isto é, das “maneiras pelas quais os homens, de sociedade a sociedade, de uma forma tradicional, sabem servir-se de seu corpo. [...]” (Mauss 2003: 401). Ao longo desse período, as visitas aos centros religiosos foram frequentes, permitindo a realização de observações sistemáticas dos ritos religiosos, bem como considerável inserção na sociabilidade dessas casas, o que franqueou a ocorrência de muitas conversas informais com os adeptos. Também foram realizadas entrevistas² semiestruturadas com mães e filhos de santo.

Cabe destacar que as duas casas mencionadas conservam perfis sob alguns aspectos bastante semelhantes, não apenas do ponto de vista das formulações cosmológicas e de suas práticas rituais, mas também no que diz respeito aos diálogos que estabelecem com outros centros de culto e dos rearranjos que, por vezes, realizam em decorrência de tais contatos. O terreiro de umbanda omolocô é dirigido por mãe Norma³, que, conforme explicou, “precisou traçar a sua umbanda” já que um dos seus orixás é “de umbanda” e o outro é “de candomblé”. Além de zelar pelo seu terreiro, coopera nas atividades do centro de culto liderado por seu marido, pai de santo em uma casa de candomblé de nação angola⁴, na mesma região. Mãe Dani, por sua vez, herdou o cargo de mãe de santo no terreiro de umbanda angola, anteriormente dirigido por sua falecida mãe carnal, mas pouco antes do início da pesquisa havia sido iniciada, também, em um terreiro de nação ketu, onde cumpriu obrigações periódicas até romper relações com o iniciador dela neste culto. Atualmente, ela está vinculada a um sacerdote da nação efon⁵. Os dois terreiros

2 As entrevistas versavam sobre o contexto de passagem do indivíduo à prática religiosa. Essa questão trazia à baila, invariavelmente, relatos sobre as experiências que marcaram o afloramento da mediunidade.

3 Os nomes dos interlocutores e centros religiosos aqui mencionados foram substituídos por pseudônimos a fim de assegurar o anonimato dos colaboradores. Cabe salientar, ainda, que seguindo as normas éticas para a realização de pesquisas com seres humanos, os entrevistados foram devidamente informados sobre as finalidades e os procedimentos da pesquisa e autorizaram o uso das informações obtidas em comunicações e publicações científicas.

4 No candomblé, as formas de cultuar os deuses - envolvendo cantos, cores etc. - foram distinguidas por modelos denominados nações. Estas fazem referências a identidades étnicas africanas. (Cf. Silva 2005: 65).

5 Atualmente, ainda que o terreiro continue sendo uma casa de umbanda angola, passou a realizar, em

pesquisados mantêm o culto regular às mesmas categorias de seres sagrados e estes estão divididos, basicamente, em orixás e entidades. Os primeiros são percebidos como sendo divindades de origem africana inscritas em domínios específicos da natureza ou ligadas a atividades humanas ancestrais, como Ogum, o senhor da forja e da guerra; e Iemanjá, a deusa das águas. As entidades, por sua vez, são pensadas como espíritos de pessoas que já viveram na Terra e, após sucessivas encarnações “neste plano”, passaram a habitar o “astral”⁶, integrando uma das “falanges”, como a dos pretos velhos, os espíritos de homens e mulheres escravizados em terras brasileiras, e dos caboclos, geralmente pensados como sendo os espíritos de antigos indígenas.

Nessas casas, os percursos iniciáticos dos adeptos estavam dispostos em etapas graduais e, ainda que estas fossem distintas, abarcavam ritos comuns, como o batizado, a feitura⁷ e subsequente “saída de santo”, cerimônia pública de apresentação dos orixás dos neófitos, devidamente vestidos e paramentados. Por outro lado, as prescrições das líderes, bem como a sociabilidade entretecida nesses centros de culto, apontam para o compartilhamento de um léxico comum, que abarca noções como a de “evolução espiritual” e “desenvolvimento” (mediúnico) e estas, por seu turno, estão inscritas na seguinte exegese: algumas pessoas têm a missão de servir de veículo para a atuação dos seres sagrados através de seus corpos. Suscetíveis à incorporação, elas são chamadas de médiuns, ou “médiuns rodantes”, quando se pretende enfatizar a capacidade para a possessão por orixás ou entidades⁸. Uma vez identificado o dom para a mediação corporal das divindades e espíritos entre os homens, o potencial médium é instado ao “desenvolvimento”, isto é, ao aprimoramento das técnicas corporais de acesso aos entes espirituais. Pois é nesse contexto de um contato direto com as forças sagradas que a noção de “cuidado” assume especial relevo, revelando que o afloramento da mediunidade demanda zelo e comprometimento, mas também cautela: é preciso *cuidar* de si e, para isso, é mais do que necessário “cuidar das entidades”. O contato com o sagrado requer precaução, pois a mediunidade é percebida como sendo uma potência, isto é, uma condição

caráter excepcional, cerimônias de “nação” (efon), como a que marcou a comemoração dos sete anos de iniciação da mãe de santo no candomblé.

- 6 Termo genérico para designar a morada dos seres sagrados, ocasionalmente mobilizado por nossos interlocutores.
- 7 Nas duas casas, compreende um período curto de recolhimento (em geral, três dias), sacrifício ritual dos animais oferecidos às divindades e o preparo dos assentamentos.
- 8 Nos terreiros observados, todos os adeptos eram genericamente identificados como filhos de santo. Embora persistisse a noção difusa de que todas as pessoas são, em alguma medida, dotadas de mediunidade, somente os adeptos suscetíveis à possessão eram classificados como sendo médiuns. Estes, por sua vez, eram também chamados de “rodantes” (em oposição aos ogãs e equedes, respectivamente cargos masculino e feminino marcados pela ausência da possessão). Muito raramente, empregava-se o termo “cavalo de santo”. O termo “aparelho” era mais utilizado no terreiro de umbanda angola.

ambivalente: pode conduzir ao fortalecimento do sujeito, se bem desenvolvida; pode levar à sua ruína, quando mal aprimorada ou negligenciada. Dessa forma, a prática do cuidado se estende por uma teia cujas tramas indicam os intercâmbios entre os seres humanos e entre estes e os supra-humanos.

Nas teias do cuidado os médiuns são considerados escolhidos pelas potências sagradas para servi-las, isto é, cuidando delas, colocando seus corpos a serviço delas e, portanto, também a serviço de outras pessoas, já que a prática da possessão ritual, aqui, está intimamente ligada ao exercício da caridade. É, pois, para que os orixás - e, sobretudo, as entidades - beneficiem outras pessoas, que o médium como que cede o corpo. A mediunidade não é, portanto, percebida como uma manifestação que se esgota em si mesma, ao contrário, pois a todos os que fazem a mediação corporal do sagrado, os médiuns rodantes, é atribuída uma missão. Conforme pontuou uma das nossas interlocutoras, a mediunidade envolve um compromisso pois “ninguém vem ao mundo a passeio”, mas para praticar a caridade de algum modo. Todavia, apenas alguns desses médiuns são considerados portadores de um outro encargo, qual seja: o de reconhecer o sagrado no outro e de despertá-lo.

Um dos mais evidentes pontos transversais ao material empírico extraído dessas explorações foi, sem sombra de dúvidas, o lugar de destaque atribuído ao sacerdócio feminino, especialmente no que diz respeito ao reconhecimento subjetivo e social da importância dessas sacerdotisas, articuladoras da conexão entre as muitas dimensões da cosmologia afro-religiosa. Certamente, o protagonismo das mulheres de terreiro não constitui uma novidade no âmbito das pesquisas sobre o chamado campo afro-brasileiro. Afinal de contas, ao menos desde 1938, com os estudos de Landes (1967), que o exercício do poder feminino no candomblé vem sendo discutido, especialmente no que concerne à “força das mulheres negras dominando e organizando a vida de homens e mulheres dentro e fora do espaço do terreiro” (Gomes 2010: 250). A lida com o sagrado nessas religiões é, sem dúvida, um tema recorrente que perpassa praticamente o conjunto das abordagens envolvendo a investigação e conhecimento dos preceitos que orientam essas práticas de circulação e desenvolvimentos de potências sagradas, e que aqui são sinteticamente definidas como “cuidar do santo”. Nos terreiros observados, o cuidado tem sido especialmente associado à mãe, à maternidade e à maternagem, e neste contexto religioso parece apresentar, portanto, um sentido muito mais amplo (Silverstein 1979).

As mães de santo são, por assim dizer, agentes especiais, capazes de acionar elementos materiais e imateriais diversos na promoção de um intercâmbio entre mundos possíveis, isto é, entre “este” e o “outro mundo”, por serem de uma certa forma especialistas

em *cuidados*. Voltaremos a este ponto mais adiante. Por enquanto, cabe pontuar algumas escolhas teórico-metodológicas que orientam esta discussão e qualificar um pouco melhor o material etnográfico aqui mobilizado. Vejamos.

Ao situarmos as casas pesquisadas no âmbito das religiões de matriz africana - no singular, em detrimento da expressão matrizes africanas -, fomos inspirados pela proposição de Goldman (2011), que vem postulando a possibilidade de encarar esses segmentos religiosos sob uma perspectiva transformacional. Trata-se de pensar as religiões do chamado campo afro-brasileiro como sendo transformações umas das outras, cada uma delas colocando em evidência elementos ao menos virtualmente presentes nas demais⁹. E, assim, pretendemos assinalar simultaneamente duas dimensões: o aspecto generativo e, com isso, respeitar a pertença à ancestralidade africana reivindicada por esses segmentos, bem como evocar a metáfora matemática da matriz a fim de realçar a perceptível capacidade que essas religiões demonstram para a multiplicação de diferentes arranjos em um contínuo heterogêneo. Em outras palavras, buscamos considerar a formulação nativa que relaciona sua prática religiosa a uma África “não necessariamente real, imaginária ou simbólica, mas sobretudo existencial” (Banaggia 2015:16), sem buscar responder ou reificar questões pertinentes às origens.

Cuidado e axé

A prática religiosa desenvolvida nos cerimoniais e na sociabilidade dos terreiros está pautada, em grande parte, pela noção êmica de “cuidado”, termo polissêmico - substantivo e adjetivo - que recobre o conjunto das relações estabelecidas entre os atores humanos, supra-humanos e elementos materiais. Isso porque as forças e potências sagradas requerem “cuidado”, no sentido de o trato com elas exigir cautela, atenção e zelo. Ou seja, os seres divinos impõem a necessidade de uma postura prudente, cuidadosa e responsável e nunca negligente, desatenta ou desleixada, sob pena de se ver exposto a perigos e envolvido nos mais variados tipos de problemas. O “cuidado” participa de uma ampla cadeia de relações - mobilizando todo um conjunto de funções e suas prescrições e

9 Essa proposição está inserida em um contexto mais amplo, uma vez que Goldman e seu coletivo de pesquisa vêm perseguindo a empresa de contribuir para a construção de um quadro sinótico das religiões de matriz africana no Brasil, recuperando a ambição de Bastide nesse sentido, porém sob bases etnográficas contemporâneas. Isto é, partindo da ideia de que essas religiões atualizam aspectos umas das outras, propõe-se que o aprofundamento das investigações etnográficas permite a expansão de versões que podem ser cotejadas, iluminando-se de maneira mútua. Sob a perspectiva “transformacional”, embora não se descarte o diálogo com outras práticas de pesquisa, o texto etnográfico possui uma inteligibilidade própria e, por isso, dispensa recursos a teorias de ordem superior para explicá-lo.

preceitos que devem ser cumpridos e que se encontram muito bem definidos nas posições e papéis diferenciados que organizam a vida coletiva no terreiro -, nas quais a autoridade máxima da casa tem um lugar destacado na função precípua de “cuidar”. O cuidado está inscrito em uma economia regulada pela circulação de forças ou axé na qual é a/o sacerdotisa/sacerdote quem conhece e pode reconhecer o sagrado, assim como é quem sabe como dele cuidar. Dito de outro modo, o cuidado se faz necessário sempre que há a percepção de que alguém possui o dom para a mediação das potências sagradas cultuadas no terreiro.

Dessa forma, não raro, a passagem da potencial mediunidade à prática religiosa propriamente dita é mencionada como sendo o momento em que a pessoa passou a “se cuidar”, isto é, reconheceu a presença sagrada das manifestações, submeteu-se aos jogos divinatórios reveladores dos seus guias e, subsequentemente, aos ritos iniciáticos mobilizados no processo de construção da vida “no santo”. Não “se cuidar”, ao contrário, é permitir que se manifeste uma força sem controle, potencialmente perigosa porque desequilibrada, em excesso ou em falta. Desse modo, o cuidado com o orixá é, simultaneamente, o elemento propulsor de um autocuidado, ou seja, “cuidar do orixá” é também “cuidar-se”, isto é, potencializar o desenvolvimento do axé, “a força que assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer e o devir [...]” (Santos 1984: 39). O processo amplo de cuidar envolve a realização de ritos propiciatórios, as chamadas obrigações, bem como a observação das roupas rituais dos orixás, a participação nas atividades cerimoniais dos terreiros e, de modo bastante especial, a observância do zelo ou cuidado com os assentamentos¹⁰.

Expressão material da divindade, o assentamento geralmente reúne os seguintes elementos: a quartinha, pequeno pote de louça ou barro onde estão dispostos elementos relativos a cada orixá, como o *otá*¹¹, as ervas e alguns artefatos, além das ferramentas próprias ao ente assentado, como a espada de Ogum, o senhor da Guerra e dos metais, ou o *Abebé*¹² de Oxum, divindade feminina que reina sobre as águas doces. O discurso prescritivo do “cuidado” propõe que o filho de santo mantenha os assentamentos limpos, as quartinhas sempre com água e um pouco de mel. O recipiente não deve, sob hipótese alguma, ressecar. É preciso dar *osé*¹³ com regularidade. Afinal de contas, ali reside o orixá e, nesse sentido, a pedra sagrada é percebida em sua sacralidade imanente. Não se trata,

10 Conjunto de elementos materiais que visam fixar a presença do orixá na casa de culto e na cabeça (*ori*) daquele que o cultua.

11 Pedra sagrada que contém a presença do orixá e que constitui o assentamento da divindade.

12 Ferramenta utilizada pelos orixás femininos. Trata-se de uma espécie de leque de metal.

13 Limpeza ritual dos assentamentos.

portanto, da representação de uma potência em dimensão transcendente, mas de uma das possíveis expressões concretas da força sagrada, que está presente nos seres cultuados, mas também nos domínios da natureza onde estes residem, no movimento dos corpos tomados por eles, nos objetos ritualmente consagrados etc. Trata-se de um poder que se faz presente “de modo muito concreto. Nessa concretude, ele é constitutivo do ser sobre o qual recai” (Anjos 2006:76).

Essa prática põe em evidência uma modalidade de transmissão do poder que se dá por proximidade e contiguidade. O contato direto, corporal, entre os adeptos e a dimensão material do orixá, manifesta no seu assentamento, constitui elemento fundamental na manutenção da teia de relações que conecta humanos e potências espirituais. Certa vez, a mãe de santo do terreiro de umbanda angola advertiu seus filhos sobre a importância da dedicação que se deve ter com os assentamentos. Durante a admoestação, uma verdadeira aula sobre como cuidar do orixá, a babá acentuou que, além da manutenção da limpeza e do nível de água nas quartinhas, é preciso tocá-las e, evidentemente, rezar diante delas. Segundo a líder religiosa, esse cuidado contribui para que o orixá reconheça o médium como sendo, efetivamente, seu filho, e, em decorrência disso, assegure a atuação das suas forças sagradas sobre ele. Ademais, o zelo demanda assiduidade. Afinal de contas, a frequência e a qualidade do “cuidado” prestado pelo filho de santo também são avaliados pelo ente sagrado. “Só cuida quando precisa?”, questionou a mãe de santo. Noutra ocasião, a mesma sacerdotisa mencionou os ritos propiciatórios que seriam realizados para que os orixás e entidades de uma filha de santo recém-ingressa no terreiro reconhecessem a sua mão. Isto é, embora a médium já fosse iniciada e tivesse cumprido sucessivas obrigações em outras casas, a transferência para o atual terreiro desencadeou a necessidade de rituais que assegurassem o reconhecimento da mãe de santo como nova zeladora da filha em questão.

Essa preocupação com o devido reconhecimento das mãos que cuidam do orixá e da coroa do filho de santo chama a atenção para um elemento fundamental no intercâmbio entre os mundos humano e divino, qual seja: a percepção de que as relações entre os homens e as potências sagradas pressupõem considerável interdependência entre os atores sociais envolvidos no culto¹⁴. Afinal de contas, no terreiro, dificilmente se faz algo sozinho. Os ritos de iniciação são bastante ilustrativos do nível de engajamento coletivo existente nos terreiros. Muitas mãos são mobilizadas a fim de promover a ligação entre os

14 A noção de cuidado, que aqui é bastante explícita em relação aos orixás e entidades e associada ao desenvolvimento e circulação do axé, parece extrapolar o âmbito do terreiro e mesmo o do exercício religioso. Certamente seria interessante investigar se e como o cuidado se aplicaria também a outras dimensões da vida dos adeptos dessas religiões.

homens e as potências espirituais. Quando um filho de santo é recolhido para o processo de iniciação, os seus irmãos, ocupantes dos mais variados postos hierárquicos na casa, tendem a participar ativamente do processo. Muitos colaboram com a limpeza física e espiritual do terreiro, com maceração das ervas necessárias aos banhos rituais, com o preparo da comida a ser consumida pelos presentes, bem como aquela que servirá de oferenda às divindades e está sob os cuidados das *iabassês*¹⁵. É preciso que o *ogã* toque os atabaques sagrados, instrumentos fundamentais para a invocação ritual dos orixás durante a apresentação pública dos neófitos e suas divindades. Diante da importância conferida à música nos terreiros, é preciso que o canto coletivo esteja harmonioso a fim de “saudar a energia que está nascendo”, conforme observou mãe Dani, enquanto ensaiava os seus filhos para o rito de iniciação que se aproximava.

No entanto, entre os mais poderosos promotores das ligações entre os homens e suas divindades está, sem sombra de dúvidas, o corpo da mãe de santo e, em particular, suas mãos, que têm significado muito especial. Mais do que a prerrogativa de conduzir um processo de iniciação, elas detêm o poder de acionar os muitos elementos que asseguram as trocas que persistem nas relações entre “este” e o “outro mundo”. Afinal, é através das mãos da sacerdotisa que as divindades falam nos processos divinatórios, como o jogo de búzios. Elas tocam as cabeças dos neófitos, onde infundem, dentre outros elementos, a menga¹⁶ e as ervas específicas de cada orixá¹⁷; seguram os médiuns pelas mãos, conduzindo os passos ainda desordenados e cambaleantes dos menos experientes na prática do transe. Além disso, é através da voz da mãe de santo que as entidades-chefe do terreiro comunicam as diretrizes a serem observadas no cuidado que o filho de santo deve ter com o seu orixá. Isso posto, parece razoável propor que a dinâmica dos terreiros é posta em movimento a partir do exercício de um poder de mediação exercido por essas mulheres e que essa mediação é expressa, em grande medida, sob a forma de cuidado com o sagrado na qual elas são as principais autoridades. Esse poder, por sua vez, está inscrito no âmbito das sensibilidades. Dito de outro modo, essas sacerdotisas expressam um conjunto de habilidades sensíveis subjetiva e socialmente reconhecidas como sendo eficazes na promoção da cura, no acionamento das forças sagradas, bem como no processo de identificação e formação de novos curadores.

Nesse sentido, os relatos das filhas e mães de santo ouvidas sugerem que o reconhecimento social das sacerdotisas advém, também, da identificação por parte de

15 Cargo feminino que tem como prerrogativa central o preparo ritual das comidas dos orixás.

16 Sangue dos animais sacrificados.

17 No processo de feitura do santo das casas observadas, não costuma ocorrer a raspagem total, mas apenas parcial, da cabeça do neófito, extraindo-se um tufo de cabelo ao centro, na região da “coroa”.

outras pessoas de que essas mulheres possuem uma vocação “inata” para auxiliar os outros em suas dificuldades pessoais, notadamente a partir da evocação de características como empatia, capacidade de liderança e disposição para o acolhimento. Mãe Norma, por exemplo, costumava mencionar que sempre exerceu uma forte liderança no âmbito familiar e, “embora quase todos os seus parentes fossem evangélicos”, frequentemente recorriam a ela em busca de orientações e direcionamentos frente às dificuldades apresentadas pela vida. À época da pesquisa, ao menos duas filhas de santo do terreiro de umbanda angola eram percebidas como sendo potenciais mães de santo, o que já havia sido sinalizado nos jogos oraculares e, ao que parece, reconhecido na casa. Médiuns “desenvolvidas” e já tendo realizado importantes etapas iniciáticas, essas jovens assumiam destaque no auxílio à ialorixá na execução de tarefas rituais e no desenvolvimento dos médiuns iniciantes. Mas assim como no caso de Mãe Norma, o reconhecimento das habilidades dessas filhas de santo extrapola os limites do terreiro, perpassando as esferas familiar e profissional delas. Em nossas conversas, uma delas disse: “Na minha família, eu sou a caçula[...], mas as orientações são comigo!”. Observou ainda, o seguinte: no trabalho, “a minha sala é pequenininha, tem quinhentas mil coisas lá, vira e mexe bate alguém [...] aí tá com problema disso[...] vem, me abraça, chora e vamos conversar[...]”. Todavia, a capacidade para lidar com tantos problemas é viabilizada pela habilidade de acessar as forças das potências sagradas. Afinal, sem a inspiração e presença dos seres sagrados, “eu nem teria paciência pra isso tudo!”, afirmou a médium.

“Todo mundo vem com um botão”: chamado e desenvolvimento

A evocação que encabeça o título desta seção - “todo mundo vem com um botão” - foi verbalizada pela mãe de santo do terreiro de umbanda angola a fim de exemplificar parte das atribuições inerentes ao seu posto na comunidade religiosa, isto é, a condição de mãe espiritual e, portanto, de líder do processo de desenvolvimento dos seus filhos¹⁸. Lançando mão de uma metáfora tecnológica, aparentemente do homem-máquina, a sacerdotisa considera que todos os seres humanos são dotados de um dom para a comunicação com as potências espirituais. Todavia, o aprimoramento da mediunidade pressupõe a atuação de alguém capacitado para captar as especificidades de cada “botão”,

18 Desenvolvimento mediúnico é uma expressão muito utilizada nos terreiros pesquisados. Diz respeito ao processo de ordenamento das experiências sensíveis que marcam o afloramento da mediunidade. As consultas e demais atendimentos ficam a cargo dos médiuns desenvolvidos, incorporados por suas entidades. Não raro, são realizadas sessões de desenvolvimento, atividades que visam exclusivamente a orientação e aprimoramento da prática da possessão por parte daqueles que ainda têm pouca experiência no exercício da mediunidade.

ou seja, as idiossincrasias constitutivas do patrimônio espiritual de cada médium. Assim sendo, a atualização dessa potencialidade demandaria, dentre outros elementos, a percepção atenta da mãe de santo, de forma que através de sua sensorialidade ela seja capaz de perceber e orientar a otimização das experiências sensoriais dos filhos. Desse modo, ao menos nos contextos observados, cabe à mãe de santo identificar os meios mais eficazes para se fazer “nascer” ou “renascer”¹⁹ o orixá em cada pessoa, tendo como função fundamental contribuir com seu “cuidado”, propiciando a manifestação ritualizada das entidades que acompanham a trajetória pessoal de cada fiel. Vejamos.

Desde o ingresso na casa de culto, o adepto é orientado ao cumprimento de uma série de obrigações - cuidados com o santo - que serão acompanhadas pela autoridade religiosa. Trata-se de um processo que articula o dom (a “espiritualidade”), o reconhecimento deste e os procedimentos iniciáticos inerentes à tradição religiosa na qual o sujeito está inserido. E esta, é bom lembrar, não é estática, mas dinâmica e permeada por contatos, passagens e reconfigurações. Tomemos como exemplo o que ocorreu no terreiro de umbanda angola à época da pesquisa. Diante do significativo afluxo de novos adeptos, a mãe de santo, orientada por “sua” preta velha, “apertou as regras” para o ingresso na “roda”, passando a exigir que o candidato ao corpo mediúnico ficasse mais tempo na assistência. Além disso, para que um médium passasse a colocar suas entidades “em Terra” para dar consultas, três elementos eram considerados fundamentais: o ente incorporado no novo aparelho deveria “dar o nome”, “riscar” e “cantar ponto”²⁰, assinalando sua individuação no conjunto de seres espirituais que transitam no cosmo. Não havia um tempo determinado para a passagem do estatuto de “médium em desenvolvimento” a “desenvolvido”. Aliás, o intervalo entre as primeiras experiências mediúnicas de um adepto junto à sua entidade e o ato de ela assumir publicamente um nome poderia ser imenso. Esse processo era regulado pela observação atenta da líder religiosa que, desde o início, desvendava os corpos dos seus filhos e, nestes, identificava sutis expressões do sagrado, que deveria ser atualizado segundo suas especificidades. Trata-se de um duplo investimento sobre o corpo possuído: após perscrutado em seus movimentos, ele é estimulado ao gestual e a assunção das marcas corporais capazes de singularizar a força sagrada manifesta. Nesse sentido, parece ser bastante ilustrativa a situação que presenciamos em uma das sessões de desenvolvimento, quando a mãe de santo, ao identificar incipientes indícios

19 Essas expressões eram utilizadas com certa frequência. Diziam respeito à iniciação e, mais particularmente, ao momento no qual o “orixá come”, isto é, quando recebe o sacrifício ritual durante a feitura e “nasce” na cabeça do neófito. Mãe Norma preferia dizer “renascer” pois, em suas palavras, “o orixá já existe, mas renasce naquela pessoa”, isto é, expressa-se de modo individuado.

20 Pontos riscados são símbolos gráficos que identificam a entidade espiritual e são traçados com a pomba, giz de uso ritual. Os pontos cantados são as cantigas rituais da umbanda.

da presença do orixá em uma das filhas da casa, segurou em suas mãos e disse: “roda, mamãe. Iansã roda!”, otimizando a modelação corporal da médium, que deveria aprender a incorporar o santo pessoal de modo ordenado. É, pois, a mãe de santo que reconhece a “espiritualidade” do filho e, de algum modo, orienta o processo de aprendizado que concorre para a atualização e individuação das potências espirituais identificadas neles.

Assim sendo, a prática religiosa observada nas casas pesquisadas sugere pensarmos em uma relação dialética entre “dado” e “feito”, isto é, em um processo no qual o conhecimento iniciático fragmentado, perdido “por esquecimento, desistência e conflitos interpessoais é substituído pela inspiração dos médiuns, que estabelecem através do seu ‘dom’ um contato direto com os espíritos” (Sansi 2009: 142). Por outro lado, podemos pensar com Goldman (2012) que, no universo das religiões de matriz africana, todos os seres já existem de algum modo e, nesse sentido, “o processo de criação é aí entendido como a revelação das virtualidades que as atualizações dominantes contêm [...]” (Goldman 2012: 281).

Mediunidade e carma

Em geral, a percepção do afloramento da mediunidade vem acompanhada de algum evento crítico, percebido como sendo atípico e, invariavelmente, considerado algo que não é explicável a partir da agência humana. É comum que a hipótese de que o indivíduo possa manifestar um dom para a comunicação com forças extra-humanas ocorra antes mesmo do efetivo contato com as religiões mediúnicas. Por vezes, é a conjectura em torno de uma possível habilidade mediúnica que constitui a força motriz da busca por um conduto religioso capaz de conferir sentido e operacionalidade às experiências sensíveis que provocam estranheza no potencial médium. Frequentemente, tais eventos estão situados no âmbito das experiências sensoriais do indivíduo, isto é, dizem respeito a um conjunto de sensações que escapam, por assim dizer, aos usos ordinários do corpo e dos sentidos.

Choros inexplicáveis, taquicardias e arrepios frequentes compõem o repertório evocado nos relatos acerca do apelo, nem sempre indolor, das forças sagradas. Mãe Dani observou que, quando criança, sempre que estava a caminho do colégio, entrava na Igreja de Nossa Senhora da Conceição e chorava copiosamente, sem conseguir à época identificar qualquer motivo aparente. Isso a intrigava, pois, em suas palavras, “criança não tem problema”. Por vezes, o chamado das potências espirituais assume formas bastante impactantes do ponto de vista físico-moral, podendo ser materializado na emergência de moléstias graves e outras modalidades de aflição, como dificuldades em estabelecer

relacionamentos afetivos satisfatórios. Afinal de contas, entre a força e a fraqueza do sujeito, persiste a dimensão espiritual, isto é, a prática da mediunidade que requer “cuidados”. Nesse sentido, o indivíduo fraco é “aquele que não tem a proteção dos espíritos, aquele que ‘se conduz mal’ e que se recusa a desenvolver sua ‘mediunidade’, no sentido de estreitamento das relações entre homens e deuses[...]” (Montero 1985:164)

Desse modo, não é incomum que a busca por explicações e/ou amenização das experiências supramencionadas abarque o trânsito por diferentes especialidades da medicina acadêmica. Nesses casos, muitas vezes a imprecisão dos diagnósticos emitidos por agentes seculares instiga a busca por uma explicação religiosa capaz de abrandar ou obliterar o conjunto de eventos então experimentados como desordem e aflição. Foi o que ocorreu com Janaína, uma das médiuns identificadas como sendo potencial mãe de santo, no terreiro de umbanda angola. “Achavam que eu era autista” e, depois, “comecei a achar que de fato eu era esquizofrênica”, asseverou a jovem. Ela foi encaminhada ao acompanhamento psicológico ainda na infância, por ser considerada “esquisita”. Isso porque “ficava olhando pro nada”, tinha “visões noturnas” com frequência e, por certos períodos, preferia um excessivo isolamento social à interação com outras crianças. Após o recurso insatisfatório a diversos profissionais e de passar muito tempo “achando que estava realmente louca”, Janaína começou a ser aleatoriamente interpelada por pessoas na rua, que “viam espíritos” ao lado dela. Católica desde a infância, nossa interlocutora estava “em uma fase agnóstica”, quando “incorporou”, no meio da madrugada e para a surpresa do marido dela, era “um espírito pedindo ajuda”. Esse evento foi o gatilho, a expressão mais ostensiva do caráter extraordinário do que a jovem sentia, suscitando uma explicação de viés religioso. A partir dessa experiência, ela foi levada pela então sogra a um centro espírita, onde começou a “trabalhar” e, aos poucos começou a receber uma preta velha, “entidade de umbanda”, embora ainda não soubesse do que se tratava. Após o evento, foi convidada a um terreiro, onde foi tomada por uma “vontade incontrolável de dançar com as pombagiras” e passou a frequentar a casa.

Aliás, pode ser vasto o leque de experiências religiosas desencadeadas pela procura de respostas até que seja tomada a decisão pela iniciação no terreiro. Cabe considerar que, no Brasil, há não só um intenso trânsito religioso, a mudança de uma religião para outra, mas também há, como é sabido, a múltipla adesão religiosa. Nesse sentido, estamos diante de “diferenças muitas vezes vividas sob forma de indecisões, de cruzamentos, de porosidade e pertença dupla, de contaminação contínua [...]” (Sanchis 1997: 37). Essa característica explica a possibilidade de casos como os relatados, isto é, contextos em que ocorre um intenso e íntimo contato quase que simultâneo com mais de uma religião e nos

quais o dom mediúnico é confrontado e colocado à prova e, mais importante, resiste aos trânsitos por diferentes condutos religiosos, alguns deles veiculadores de uma mensagem francamente oposta à prática da mediunidade, ao menos tal como esta é experimentada nos terreiros examinados.

Cabe destacar que não foram poucas as menções a passagens por igrejas neopentecostais. Desses relatos, dois fazem referências a uma verdadeira batalha espiritual, isto é, a um embate travado no próprio corpo entre duas modalidades de experiências sensíveis de construção do sagrado: de um lado, a exegese neopentecostal; de outro, a possessão ritual por entidades da umbanda. Mãe Norma relatou ter sido possuída por sua pombagira na própria residência, quando era muito jovem e ainda “nem sabia nada disso”, recorrendo então aos exorcismos promovidos por um famoso pastor evangélico. E, mais importante: a babá salienta que foi o próprio pastor exorcista, com o auxílio de um especialista em “fenômenos paranormais”, quem atestou a autenticidade da espiritualidade dela. Não se tratava de transtorno psíquico, tampouco encosto. “Era uma espiritualidade muito forte”, observa a mãe de santo. A força sempre esteve nela e, a despeito do trânsito por outras modalidades religiosas - e, talvez em razão disso - pôde ter sua veracidade assegurada. Mãe Dani, por sua vez, contou que sua mãe carnal chegou a abandonar, temporariamente, as atividades religiosas na umbanda e passou a frequentar a igreja evangélica, onde era frequentemente tomada pela “moça”²¹ que, ciosa do seu aparelho, reivindicava o retorno daquela mulher à prática de dar consultas.

Nesses casos, a persistência das entidades é percebida como sinal da vitória destas sobre as forças antagônicas - o pastor, a igreja etc.- e, portanto, expressa a afirmação incontestada do seu poder de intervenção na ordem do mundo²². A resistência do ente espiritual exposto ao exorcismo parece atestar, em alguma medida, o potencial do médium, isto é, sua capacidade de atualização das forças sagradas que o constituem. Sob esse prisma, a afirmação do poder das deidades e espíritos é, em última análise, elemento importante na ratificação da capacidade de mediação espiritual daquele que é suscetível à possessão. Nesse sentido, a entidade que resiste ao exorcismo não é considerada uma mera fantasia, nem tampouco indício de perturbação mental. Aliás, se considerarmos que os neopentecostais e os umbandistas partilham, em grande parte, um léxico comum e este

21 As pombagiras também são chamadas de “moças”.

22 Afinal de contas, quando chamadas e manifestas no culto evangélico, estas são associadas ao Diabo judaico-cristão e seus asseclas, o que concorre para que sejam dramaticamente “desmascaradas” e exorcizadas, embora jamais sejam “desrealizadas” pelos seus oponentes que, em grande parte, mimetizam as práticas oriundas dos terreiros, conforme já observaram Mariano (2007), Silva (2007) e Oro (2007), entre outros autores.

abriga a noção de “encosto”²³, a possessão de Norma parece ter sido considerada legítima até por quem condena essa modalidade de uso do corpo.

Nas duas casas de culto, a ideia de que a mediunidade é elemento constitutivo de uma missão é constantemente evocada pelas líderes religiosas e está fortemente ancorada em um diálogo com a noção de carma, ou seja, a lei de causa e efeito que condiciona os eventos da existência terrena às ações da pessoa em outras vidas. Aqui, “cada ação do indivíduo é contabilizada na determinação da qualidade de sua própria vida futura” (Prandi 2012: 41). Sendo assim, para vários dos nossos interlocutores, o exercício da possessão está inscrito na prática da caridade. Nesse sentido, a disponibilização do próprio corpo para que as potências sagradas atuem em benefício de outrem constitui um mecanismo de neutralização dos efeitos de ações negativas pretéritas, isto é, de possíveis falhas cometidas nesta vida e, sobretudo, em outras encarnações. De acordo com mãe Dani, o exercício da mediunidade permite ao filho de santo a quitação de “dívidas do caderninho”, ou seja, possibilita ao adepto a redução das “faltas” acumuladas ao longo “desta vida”, mas sobretudo das vidas passadas. Afinal, “ninguém tem o dom porque é bonzinho, é porque somos bem ruinzinhos e precisamos pagar”, completou a sacerdotisa.

Nesse sentido, a persistente afirmação de que “não se vem ao mundo a passeio” conforma um discurso prescritivo perpassado pela noção de que, dentre os virtuais riscos apresentados pela mediunidade - como aquele provocado pela abertura de uma sensibilidade que demanda ordenamento -, está o fato de que esta habilidade pode ser canalizada para o envaidecimento do praticante. E, assim sendo, a despeito das potencialidades curativas da possessão para os aparelhos e seus consulentes, as advertências da mãe de santo sugerem que o ato de ceder o corpo à ação das potências sagradas demanda vigilância permanente, especialmente a partir de um gerenciamento das emoções para que o ego do filho de santo não interfira na atuação dos seres espirituais entre os mortais. Aqui, a capacidade de “concentração” do médium era frequentemente valorizada como sendo um mecanismo de neutralização da possibilidade de “mistificação”, isto é, do ato de “pensar que está com santo” ou, o que é considerado pior: mobilizar a dimensão estética do culto para fins frívolos, “para ficar fumando, dançando e usando roupa bonita”. Desse ponto de vista, mais uma vez registra-se a necessidade de cuidado, zelo ao lidar com a prática mediúnica. O perigo não é apenas externo, advindo da possibilidade de “dar passagem” a um espírito malfazejo por imperícia, mas reside no próprio médium, quando displicente

23 Segundo a exegese dos terreiros, o “encosto” diz respeito à presença indevida de um espírito de “pouca luz”, “baixa vibração”, ou que não convenha ao médium (como o espírito de um “desencarnado” que insista permanecer “neste plano”). Nos discursos neopentecostais, os entes sagrados cultuados nas religiões de matriz africana são constantemente chamados de “encostos”.

em relação à mediação do sagrado. Desse modo, chama-se atenção, com frequência, para a possível aplicabilidade dessa força na ordem do mundo, ou seja, para essa missão - a caridade - que se expressa sobretudo no que diz respeito à cura e amenização das aflições.

A emergência da força e o reconhecimento do poder de cura

Se, conforme temos insistido, a mediunidade é percebida como sendo uma missão - e os relatos da passagem à prática religiosa sugerem que o culto às divindades não decorre de uma escolha pessoal - no caso das líderes religiosas, dois elementos saltam aos olhos. Por um lado, as sacerdotisas fazem referência à emergência de uma força extraordinária, isto é, uma habilidade diferenciada dos demais médiuns, dos que “não têm cargo de babá”, para o enfrentamento das mais variadas adversidades apresentadas pela vida cotidiana. Por outro lado, o contexto de manifestação dessa força é, geralmente, referido como sendo especialmente dramático. Nesse sentido, as trajetórias das babás são caracterizadas pelo enfrentamento de graves crises, não raro decorrentes de problemas de saúde ou dificuldades na provisão dos meios necessários à sobrevivência. O cenário conturbado é aqui também o ambiente privilegiado para a emergência de um poder que, até então, persiste como virtualidade na pessoa. É, pois, na experiência da dor que o dom para a comunicação com o sagrado se manifesta. “O aprendizado é muito dolorido”. Se a habilidade mediúnica é associada à purgação do carma, mãe Dani conclui o seguinte: “eu acho que zeladora fez um mal maior”. Sob essa ótica, quanto maior a dívida, mais ampla e desafiadora é a missão.

A revelação dessa missão pode vir acompanhada de dúvidas, medos e, por vezes, persistente rejeição ao cargo. Mãe Dani recusava-se, de modo veemente, a assumir a cadeira da sua mãe carnal no terreiro, até que, após ter sido hospitalizada, assumiu tal compromisso com sua “mãe de cabeça”. “Tive que fazer uma cirurgia, deu uma complicação, aí lá no hospital eu fiz um acordo com Oxum, que se eu saísse daquela cirurgia bem, é...eu daria o meu cabelo pra ela, rasparia, e assim foi. [...]”, disse a sacerdotisa. Mãe Norma, por sua vez, deixou de resistir às possessões espontâneas dos seus guias, desistindo de “exorcizá-los” e assumindo o compromisso de “cuidar deles”, apesar do medo de que a dedicação religiosa viesse a obstar o cuidado da própria família “carnal”. Afinal, a sacerdotisa conta que, à época, teve seu casamento desfeito por sua pombagira, que rejeitava o então marido, considerado um empecilho à prática religiosa da potencial mãe de santo. “Ele não gostava de espiritismo”, disse a nossa interlocutora. A “moça” incorporou em casa e desafiou o rapaz, afirmando que daria um fim ao relacionamento, o que teria ocorrido,

gerando transtornos e dificuldades. Todavia, ela afirma ter aceitado o desafio e encarado as dificuldades impostas pela situação, com a ajuda dos seus guias.

Importa salientar que, mais do que experimentar a dor e a dificuldade, é preciso vencê-las. Nesse sentido, Norma afirma que, ao aceitar a missão, percebeu que seus orixás “nunca deixavam faltar nada a ela e aos seus filhos”. Dani, por sua vez, recuperou a saúde e cumpriu o que havia prometido a Oxum, assumindo de modo mais efetivo a direção do terreiro. Em gratidão, a sacerdotisa submeteu-se à iniciação, também, na nação ketu, assinalando maior engajamento e dedicação à sua “mãe de cabeça” a partir de um ritual iniciático mais complexo, de “raspagem”. Ela superou os medos - de morrer, de não criar o filho, de sentir dor, de dirigir o terreiro etc. - a partir da força do “seu” orixá, proporcionalmente aumentada com sua entrega total, não mais parcial, ao culto. Não se trata, portanto, da construção de uma trajetória de martírio, mas de uma ênfase na vitória sobre as provações enquanto mecanismo de afirmação da força. Nesse sentido, é preciso que a sacerdotisa seja forte o suficiente para prestar auxílio a outras pessoas na resolução dos seus problemas. Ou seja, é porque venceu as provas apresentadas pela vida que a mãe de santo atesta a capacidade de lançar mão do intercâmbio com as potências sagradas a fim de ajudar a quem precisa. Ao que parece, “o sofrimento forma, testa, qualifica a mãe de santo [...] Embora o sofrimento como que acompanhe a mãe de santo, não faz dela uma vítima. [...]” (Giacomini 2014: 332). Aqui, a experiência da dor precisa ser superada pela intervenção do sagrado, bem como pela manifestação de uma força que sempre esteve na sacerdotisa, ainda que em estado potencial. Desse modo, a crise traz à tona a aflição para que esta seja neutralizada pela incontestável expressão do axé das divindades e das próprias mães de santo.

Dor, doença e cura

Embora autores como Maggie (2001) e Ferreti (1988) alertem para a simplificação empobrecedora presente nas analogias entre terreiros e agências seculares de saúde, é importante salientar que o contexto de sofrimento ocupa lugar de destaque nos relatos de mães e filhos de santo ao reconstruírem suas trajetórias pessoais, bem como ao qualificarem suas atribuições sacerdotais, isto é, os elementos constitutivos de uma missão. Igualmente relevante é o fato de as mães de santo serem categóricas ao afirmarem a dimensão curativa e lenitiva do seu fazer religioso. Nesse sentido, os dados etnográficos sugerem que um estado subjetivo marcado pela aflição é evocado com frequência entre os que acorrem ao terreiro.

Desse modo, parece ser lícito pensarmos os cenários de sofrimento descritos por nossos interlocutores no âmbito das “perturbações físico-morais”, isto é, das “condições e eventos de vida considerados irregulares ou anormais pelos sujeitos sociais e que envolvam ou afetem não apenas sua mais imediata corporalidade, mas também sua vida moral, seus sentimentos e sua auto representação [...]” (Duarte 2003: 117). Sob essa perspectiva, invariavelmente todas as modalidades de sofrimento podem ser corrigidas ou amenizadas nas casas de culto, uma vez que o foco não recai sobre a aflição em si, mas sobre o aflito, isto é, o sujeito em sua integralidade, a pessoa em suas relações com elementos “deste” e de “outro mundo”. Nesse contexto, todas as dores podem constituir respostas a um desequilíbrio mais amplo, algo que destitui o indivíduo de axé e concorre para a materialização da doença, das dificuldades no âmbito dos relacionamentos afetivos, perdas materiais e toda a sorte de infortúnios. Assim sendo, se a história da medicina acadêmica foi construída, em grande parte, a partir da fragmentação do sujeito (Le Breton 2012: 12) a fim de tratá-lo, recuperando a parte comprometida pela doença, a terapêutica religiosa, por sua vez, perfaz o caminho inverso. Afinal, a interpretação e o tratamento da doença visam o indivíduo como um todo, procurando reinseri-lo em um novo contexto de relacionamentos e, nesse sentido, “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 outros” (Rabelo 1994: 47).

“Aqui, as pessoas dizem que é um pronto-socorro espiritual”, disse mãe Norma, complementando com a afirmação de que sua casa tem como carro-chefe “a questão afetiva”. Embora nessa formulação o centro de culto seja comparado a uma agência secular de saúde capaz de atender a demandas emergenciais - um “pronto-socorro” - o lugar é especializado na resolução de aflições emocionais - “a questão afetiva” - o que desloca a noção de cuidado para uma dimensão mais subjetiva da dor e, portanto, para além das evidências corporais de um adoecimento físico. Essa especialização da casa é atribuída ao protagonismo de uma de suas entidades espirituais, a Cigana, perita na resolução de “coisas do coração”. Mãe Norma observa que, geralmente, a pessoa recorre à casa com um objetivo específico, qual seja: o de reconquistar um “amor perdido”, mas a Cigana “acredita em destino e, nem sempre, o ser amado está no caminho” do consulente. “Quando vê, a pessoa está se cuidando, já esqueceu aquela pessoa e fica feliz com outra”. Nesse sentido, o “tratamento” proposto no terreiro está diretamente vinculado a uma empresa maior, isto é, à propulsão do axé e, portanto, demanda o “cuidado” capaz de restituir o equilíbrio. Assim como tantos outros infortúnios, a persistência de um padrão de relacionamentos afetivos insatisfatórios pode ser um dos sinais do enfraquecimento do sujeito e, por vezes,

para além dos possíveis conselhos ao consulente quanto a seu protagonismo na área da vida afetada, a solução efetiva desse desequilíbrio pressupõe algum tipo de intervenção mágico-religiosa mais elaborada, que pode variar de um banho ritual a uma obrigação e, em casos mais delicados, levar à iniciação do indivíduo.

A terapêutica a ser adotada no terreiro varia conforme os elementos apontados como sendo os causadores da aflição. Dentre eles, podemos identificar a ação de feitiços, encostos provocados por espíritos de “baixa vibração”, ou a persistência de uma mediunidade não aprimorada ou mal desenvolvida e, portanto, prejudicial ao médium. Nesses casos, os problemas que atingem a pessoa podem ser interpretados como sendo indícios de uma “cobrança de santo”, isto é, um chamado do orixá para que o seu filho seja iniciado. Assim sendo, cabe sempre à mãe de santo interpretar os fatores que afligem o consulente e propor os procedimentos necessários à correção ou amenização do problema identificado. Para isso, a sacerdotisa lança mão de métodos oraculares, como o jogo de búzios, ou recorre à incorporação de alguma entidade capaz de revelar as origens do problema apresentado no ato da consulta. De qualquer forma, um dos elementos mais destacados na prática curativa desenvolvida no terreiro parece ser a personalidade que recobre o acolhimento nas casas de santo, onde tende a ser estimulada a agregação de saberes, experiências e sensações singularizantes do consulente, diferentemente do que costuma ocorrer nos hospitais, conforme já salientou Magnani (2002), ao descrever e analisar o tratamento de doenças mentais em terreiros umbandistas.

Mas é preciso destacar que nem todas as moléstias são consideradas propriamente “coisas de santo”. Por vezes, os problemas que afetam aquele que chega ao terreiro são atribuídos a fatores de outra ordem, por assim dizer, “natural” e, portanto, são “coisa de médico”. Assim sendo, não é incomum que as casas religiosas encaminhem o solicitante às agências de saúde a fim de que este receba o tratamento adequado às necessidades impostas pela debilidade física e/ou psicológica decorrente do adoecimento. De toda forma, ainda que o sofrimento não seja associado a uma causa mágica - como a ação de feitiço ou “olho gordo”, dificilmente o terreiro deixa de responder aos apelos do consulente: geralmente propõe um tratamento específico a fim de neutralizar possíveis obstáculos ao restabelecimento da pessoa. Em um universo marcado pela noção de que “este mundo” é atravessado por forças, fluidos e espíritos-deletérios ou revigorantes, é corrente a percepção de que a doença pode constituir um polo de atração para possíveis energias negativas.

Dessa percepção decorre o fato de que uma pessoa doente tende em geral a alimentar preocupações, medos, angústias e toda ordem de pensamentos aflitivos, o que,

segundo a exegese formulada nos terreiros, desencadeia um acúmulo de energias negativas e, portanto, a atração da ação nefasta de espíritos obsessores. Estes, por sua vez, se não forem devidamente afastados, através de certos cuidados, podem obstruir os caminhos do consulente, atrapalhando ou mesmo impedindo o tratamento médico adequado. Nesses casos, diversos procedimentos são propostos visando “abrir os caminhos” do doente, para que este esteja apto a receber o melhor atendimento possível no âmbito da medicina acadêmica. Banhos de descarrego, sacudimentos, rezas e oferendas são algumas das ações comprometidas com a potencialização de um tratamento médico. Com essas práticas, pretende-se abrir o corpo do paciente para que este receba, de modo mais eficaz, os remédios que serão ministrados no tratamento secular. Além disso, as entidades espirituais são acionadas para que orientem a escolha dos profissionais mais adequados ao paciente e, sobretudo, para que inspirem a atuação desses agentes. Não raro, os nomes dos médicos são colocados em altares e assentamentos específicos para que recebam a “iluminação” necessária ao bom desenrolar do atendimento.

Como a pessoa doente é considerada vulnerável - e, portanto, sujeita a atrair espíritos e vibrações negativas -, a terapêutica proposta no terreiro concede notória ênfase a procedimentos comprometidos com a abertura e fechamento do corpo. Este deve estar efetivamente limpo, isto é, livre das forças capazes de bloquear a cura e, somente depois de submetido a certos rituais de purificação, tem condições de receber os fluidos revigorantes solicitados às divindades, geralmente com recurso de ervas. Nesse sentido, seja por vias da medicina alopática ou dos elixires preparados na casa de santo, a infusão do elemento curativo exige a prévia eliminação de tudo o que é avesso ao restabelecimento da pessoa. Isso posto, é preciso destacar que, embora existam práticas mais ou menos pré-estabelecidas no domínio da terapêutica religiosa, é a mãe de santo quem, a partir da interpretação dos desígnios apresentados pelas potências sagradas, busca estabelecer os meios mais adequados a cada caso.

Considerações finais

Este trabalho buscou refletir sobre as práticas e percepções em torno do cuidado e da cura nos dois terreiros pesquisados. É importante salientar que o material empírico analisado não fornece dados suficientes para extrapolações generalizantes, menos ainda nos limites impostos por um artigo. No entanto, ao cotejar os contextos etnográficos estudados, foi possível identificar, na prática religiosa observada, a centralidade de um tripé que articula corpo, cuidado e cura. Estes conceitos, por sua vez, estão intimamente

ligados à noção de pessoa que, a despeito das possíveis variações, está necessariamente perpassada por uma perspectiva, por assim dizer, cosmológica. Nesse sentido, se a cura assume lugar central nos terreiros observados, trata-se de uma noção de restabelecimento integral do sujeito, isto é, da mobilização do axé, força vital de acordo com as necessidades da pessoa. Curar é “cuidar” no seu sentido mais amplo, ou seja, é restabelecer um equilíbrio de forças que é sempre instável e cuja consecução depende daqueles e daquelas que têm o dom, uma relação privilegiada com as divindades e que sabem como, quando e onde usar essa força ou axé. Nesse sentido, a doença física, a persistente desarmonia das relações afetivas e sociais ou a dificuldade crônica na manutenção da provisão são interpretadas como sendo resultantes de um desequilíbrio de ordem cósmica e, em decorrência, é preciso harmonizar as forças que constituem e atravessam a pessoa. Uma vez descoberta a verdadeira raiz da aflição, o indivíduo deverá ser tratado a partir do engajamento em uma modalidade específica de cuidado. Conforme foi exposto, este pode variar da realização de uma oferenda a fim de complementar um tratamento médico à iniciação propriamente dita.

Diante disso, cabe destacar que a expertise para interpretar os desígnios das potências sagradas constitui elemento fundamental na construção da liderança religiosa. Trata-se de um contexto marcado pela notória proeminência do corpo, corpos femininos nos casos sob exame, e das emoções no processo de comunicação entre homens e entes sagrados e, nesse sentido, a sacerdotisa é aquela que, a partir da manifestação de um conjunto de habilidades sensíveis, expressa sua aptidão para o cumprimento de uma missão na qual é mediadora fundamental numa grande cadeia de conexões que se constrói através de uma lógica de “cuidados”: aquela que conecta homens, deuses e espíritos. É, pois, aquela que se mostra capaz de através de uma sensorialidade tocada pelo sagrado ver nos corpos de consulentes e neófitos os sinais diacríticos de forças benéficas ou deletérias que neles intervém e de identificar a terapêutica de equilíbrio a ser empregada a cada caso em questão. São também as suas mãos, uma espécie de veículo do “fazer” e símbolo do “cuidado”, vistas como as responsáveis pela formação de novos curadores.

Referências

ANJOS, José Carlos Gomes dos. 2001. “O corpo nos rituais de iniciação do Batuque”. In: O. F. Leal (org.), *Corpo e significado: Ensaios de Antropologia Social*. Porto Alegre: Editora da UFRGS. pp. 137-151.

_____. 2006. *No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: Editora da UFRGS/Fundação Cultural Palmares.

- BANAGGIA, Gabriel. 2015. *As forças do jarê: Religião de matriz africana da Chapada Diamantina*. Rio de Janeiro: Garamond.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias. 2003. "Indivíduo e pessoa na experiência da saúde e da doença". *Ciência & Saúde Coletiva*, 8 (1):173-183.
- FERRETI, Mundicarmo Maria Rocha. 1988. "Religião afro-brasileira como resposta às aflições". *Cadernos de Pesquisa*, 4 (1): 87-97.
- GIACOMINI, Sonia Maria. 2014. "Mães de santo em movimento: gênero, raça e axé". In: G. de Oliveira Assis; L. S. Minella; S. B. Funck (org.), *Entrelugares e mobilidades. Desafios feministas*. Tubarão: Ed. Copiart. pp. 329-346.
- GOLDMAN, Márcio. 2011. "Cavalo dos deuses: Roger Bastide e as Transformações das religiões de matriz africana No Brasil". *Revista De Antropologia*, 54 (1): 407-432.
- _____. 2012. "O dom e a iniciação revisitados: o dado e o feito em religiões de matriz africana no Brasil". *Mana*, 18 (2): 269- 288.
- GOMES, Nilma Lino. 2010. "Caminhando com Ruth Landes pela cidade das mulheres". In: M. N. S. Fonseca (org.), *Brasil afro-brasileiro*. 3ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora. pp. 229-252.
- LANDES, Ruth. 1967. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- LE BRETON, David. 2012. *Antropologia do corpo e modernidade*. 2ªed. Petrópolis: Vozes.
- MAGGIE, Yvonne. 2001. *Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. 2002. "Doença mental e cura na Umbanda". *Teoria e Pesquisa*, 40/41: 5-23.
- MARIANO, Ricardo. 2007. "Pentecostais em ação: A demonização dos cultos Afro-brasileiros". In: V. G. da Silva (org.), *Intolerância Religiosa: Impactos do Neopentecostalismo no Campo Religioso Afro-Brasileiro*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo. pp. 119-147.
- MAUSS, Marcel. 2003. "As técnicas do corpo". In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify. pp. 183-314.
- MONTERO, Paula. 1985. *Da doença à desordem. A magia na umbanda*. Rio de Janeiro: Graal.
- ORO, Ari Pedro. 2007. "Intolerância religiosa iurdiana e reações afro no Rio Grande do Sul". In: V. G. da Silva (org.), *Intolerância Religiosa: Impactos do Neopentecostalismo no Campo Religioso Afro-Brasileiro*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo. pp. 29-69.
- POLVORA, Jaqueline Britto. 2001. "O corpo batuqueiro: uma expressão religiosa afro-brasileira". In: O. F. Leal (org.), *Corpo e significado. Ensaios de antropologia social*. Porto Alegre: Editora da UFRGS. pp. 153-161.
- PRANDI, Reginaldo. 2012. *Os mortos e os vivos: uma introdução ao espiritismo*. São Paulo: Três Estrelas.
- RABELO, Miriam Cristina Marcilio. 1994. "Religião, ritual e cura". In: P. C. B. Alves & M. C. S. Minayo (org.), *Saúde e doença: um olhar antropológico*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ. pp. 47-56.

SANCHIS, Pierre. 1997. "As religiões dos brasileiros". *Horizonte - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, 1 (2): 28-43.

SANSI, Roger. 2009. "Fazer o santo': dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras". *Análise Social*, XLIV (1):139-160.

SANTOS, Juana Elbein dos. 1984. *Os nagô e a morte*. Petrópolis: Vozes.

SILVA, Vagner Gonçalves da. 2005. *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Selo Negro.

_____.2007. "Entre a Gira de Fé e Jesus de Nazaré. Relações Socioestruturais entre Neopentecostalismo e Religiões Afro-Brasileiras". In: V. G. da Silva (org.), *Intolerância Religiosa: Impactos do Neopentecostalismo no Campo Religioso Afro-Brasileiro*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo. pp. 191-260.

SILVERSTEIN, Leni 1979. "Mãe de todo mundo - Sobrevivência nas comunidades de candomblé da Bahia". *Religião e Sociedade*, 4: 142-169.

Recebido em 20 de janeiro de 2020.

Aprovado em 01 de julho de 2020.