

## REDES DE CURA BANTU: AGENCIAMENTOS TERAPÊUTICOS NO CENTRO ESPÍRITA SÃO SEBASTIÃO

Arthur Henrique Nogueira Almeida  
Guaraci Maximiano dos Santos  
Isabel Santana de Rose

**Resumo:** Este artigo trata dos agenciamentos de cura de um terreiro de matriz bantu, o Centro Espírita São Sebastião. Realizamos este trabalho no objetivo de apreender um pouco da dinâmica dessa tradição religiosa, enfocando a agência dos guias espirituais chamados de pretos velhos, considerados no contexto umbandista como os mentores e principais agentes de cura dos terreiros. As comunidades de terreiro são centros religiosos que prestam o acolhimento e cuidados aos que necessitam, sendo os pretos velhos agentes que ensinam essas habilidades, próprias à matriz religiosa bantu. Lançando mão de um sincrético conhecimento terapêutico e religioso, esses guias orientam, sabem ouvir e compreender as dores humanas, tratando o outro em sua condição, buscando a cura de maneira conjunta.

**Palavras-chave:** Religiões afro-brasileiras, Bantu, cura, Pretos velhos.

### Bantu healing networks: therapeutical agencies at the Centro Espírita São Sebastião

**Abstract:** This article focuses on the healing agencies within the context of a Bantu matrix religious centre – called “terreiro” – the Centro Espírita São Sebastião. In this text, we describe the dynamics of this religious tradition by focusing on the agency of its primary healing agents, the spiritual guides called pretos velhos, who are the mentors and the main healing agents of the terreiros in Umbanda. The terreiros are communitarian religious centers that provide shelter and health care for those in need. In this context, the pretos velhos are the agents who detain abilities that are characteristic of this religious matrix. Employing a diverse religious and therapeutic knowledge, they act as guides, listening, comprehending and accepting the human afflictions, treating others in his condition, seeking healing together.

**Keywords:** Afro Brazilian religions, Bantu, healing agencies, Pretos velhos.

### Redes de cura bantu: agenciamientos terapeuticos en el Centro Espírita São Sebastião

**Resumen:** Este artículo se centra en las agencias de curación dentro del contexto de una comunidad religiosa de tradición bantu, el Centro Espiritista São Sebastião. A lo largo de este trabajo, buscamos tratar de la dinámica de esta tradición religiosa, con enfoque a la agencia de los guías espirituales conocidos como pretos velhos, los mentores y principales agentes de curación de los terrosos en umbanda. Los terrosos son centros religiosos comunitarios que proporcionan cuidados espirituales y terapéuticos a las personas necesitadas, y los pretos velhos son los agentes responsables que reúnen a estas características, conocidas como los principios de esta matriz religiosa bantu. Haciendo uso de un conocimiento terapéutico y religioso sincrético, estas guías espirituales orientan, saben escuchar y comprender las aflicciones humanas, tratando al otro en su condición, buscando curarse juntos.

**Palabras clave:** Religiones afro-brasileñas, Bantu, agencias de curación, Pretos velhos.

### Introdução

Partindo de uma pesquisa etnográfica realizada na Região Metropolitana de Belo Horizonte (RMBH), este trabalho enfoca as religiões afro-brasileiras<sup>1</sup>, especialmente as de matriz bantu<sup>2</sup>; e as

<sup>1</sup> Dentro do conjunto das religiões afro-brasileiras existe uma multiplicidade de nações e linhas, que possuem suas formas de se afirmar, ou seja, de afirmar a sua tradição religiosa, ao mesmo tempo em que se integram em movimentos identitários mais amplos, que buscam o reconhecimento das religiões de matriz africana, em suas várias manifestações rituais e sociocosmológicas.

<sup>2</sup> As religiões afro-brasileiras de matriz bantu são aquelas pertencentes à matriz étnico-linguística *bantu*, que se configura de diversas formas a partir das nações e linhas religiosas a que cada terreiro se diz pertencente (BARBOSA NETO, 2012b). Muitos representantes desse grupo etno-linguístico foram trazidos, escravizados para o Brasil, vindos de países como Angola, Guiné, Congo, Moçambique, entre outros, e aqui protagonizaram uma

inter-relações entre religiosidade, saúde e cura a partir deste contexto. Dentro da grande diversidade de rituais, agentes e práticas terapêuticas presentes no âmbito deste contexto religioso, nosso olhar se direciona especificamente para os agenciamentos de cura dos pretos velhos, guias espirituais que, como veremos, desempenham um papel fundamental no que podemos chamar de uma “rede sociocosmológica bantu de promoção de cuidados, acolhimento, saúde e bem-estar coletivos” (ALMEIDA, 2016, p. 18).

Nossa etnografia teve como base principal a comunidade de terreiro do Centro Espírita São Sebastião (o *Inzo Tabaladê ria Nkosi*), sendo conduzida por Arthur Almeida entre 2013 e 2019 (ver ALMEIDA, 2016, 2019). Durante este período, ele teve a oportunidade de participar da vida religiosa e comunitária desse centro, não apenas nas sessões públicas mas também no dia a dia da comunidade, enquanto filho de santo da casa. Para além do trabalho de campo no espaço do CESS propriamente dito, esta pesquisa também percorreu outros espaços ligados às religiões afro-brasileiras de matriz bantu na RMBH, tais como reuniões, encontros, seminários e simpósios, organizados por distintos órgãos, durante os quais se reuniram diversos representantes de comunidades de terreiro de Belo Horizonte<sup>3</sup>. Além dos eventos públicos, a pesquisa abrangeu ainda visitas a outras comunidades de terreiro e a casas de lideranças religiosas na RMBH. Propomos assim considerar na discussão todos esses eventos, e em particular a participação de Almeida como filho de santo do CESS, principalmente entre os anos 2016 e 2018.

Buscamos também levar em consideração as disposições da agência dessas comunidades de terreiro, atentando para a agência dos seres do mundo invisível (ALTUNA, 1981) – os antepassados e ancestrais, por exemplo, e como esses influenciam diretamente na dinâmica comunitária. Nesse sentido, dialogamos com o conceito de afecção, proposto por Jeanne Favret-Saada (1990) e discutido por outros pesquisadores do campo das religiões afro-brasileiras, como Edgar Barbosa Neto (2012a, 2012b) e Marcio Goldman (2005b). Consideramos que esse conceito é interessante para abordar de maneira mais clara as disposições apreendidas em contextos afro-religiosos, principalmente aquelas que envolvem outros planos da experiência e dos sentidos. Nesse sentido, dentro das comunidades de terreiro, o conceito de afecção (FAVRET-SAADA, 1990) pode ser importante enquanto instrumento de pesquisa para apreender outros planos e dimensões da experiência, que envolvem engajamentos corporais, espirituais e afetivos, indo além do plano do discurso e se manifestando na dinâmica da vida comunitária e cotidiana afro-religiosa, e não apenas nas sessões religiosas propriamente ditas. Portanto, apresentamos aqui uma perspectiva que busca chegar no próprio movimento do *nguzu* (ou

---

reinserção criativa de suas religiões, com diferentes vertentes e configurações. Entre estas, as mais conhecidas são o Candomblé de Angola, a Umbanda e o Omolocô (religião que, como a Umbanda, sincretiza elementos cristãos, espíritas e do Candomblé, com a particularidade de enfatizar o culto aos orixás). No discurso de lideranças religiosas ligadas a essas linhas, frequentemente figura o sentimento de pertencimento étnico e espiritual a uma matriz cultural e religiosa radicada em África. Desse modo, o termo bantu será utilizado neste trabalho em consonância com a sua categorização entre a comunidade de terreiro do Centro Espírita São Sebastião, mas que também se mostra presente nos discursos e práticas de outras comunidades de terreiro de matriz bantu e seus representantes (ALMEIDA, 2016).

<sup>3</sup> Dentre esses eventos podemos citar o “Diálogo com as Religiões de Matriz Africana: saberes ecológicos tradicionais e comunidades tradicionais de terreiro – identidade e afirmação” (pela Coordenação de Promoção da Igualdade Racial, da Prefeitura de Belo Horizonte), além do seminário “Diálogos contemporâneos: perspectivas territoriais, identitárias e culturais das Comunidades Tradicionais de Terreiro Bantu em Minas Gerais”, realizado pela Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), Minas Gerais.

axé, força espiritual/vital) que engendra uma multiplicidade de inter-relações entre os agentes sociocosmológicos que compõem a comunidade de terreiro, e que é considerado a própria fonte da cura, trazida e distribuída pelos guias espirituais da Umbanda.

Um dos nossos principais interlocutores, e co-autor deste texto, é Pai Guaraci (Guaraci Maximiano dos Santos), o *tata ria n'kise* (pai de santo) do CESS. Guaraci é uma liderança afro-religiosa, filho de Cecília Felix dos Santos, além de psicólogo e atualmente doutorando em Ciências da Religião. Neste texto, dialogamos tanto com conversas e entrevistas com ele quanto com seu trabalho acadêmico.

Este texto busca dar relevância à agência dos pretos velhos no contexto do que chamamos de redes de acolhimento bantu. Dentro da grande diversidade de entidades e guias espirituais que compõem a Umbanda (exus, pombas-giras, caboclos, erês, marinheiros, etc.), em grande parte das comunidades de terreiro, os pretos velhos são os principais mentores da família religiosa, sendo assim louvados e respeitados dentro da ancestralidade cultuada. Suas principais características incluem a sabedoria, a humildade e a simplicidade, bem como o conhecimento dos segredos da cura através das ervas medicinais e dos benzimentos e orações. Nossa etnografia indicou também que os terreiros desempenham um papel importante nas regiões em que estão inseridos, promovendo e cultivando vínculos sociais e afetivos entre os moradores e suas famílias (ALMEIDA, 2016, p. 12). Deste modo, um dos objetivos deste trabalho é compreender os terreiros como centros religiosos e terapêuticos, que prestam uma multiplicidade de cuidados e tratamentos, ao mesmo tempo em que buscam afirmar a sua ancestralidade, de acordo com os saberes e princípios religiosos de matriz bantu.

As comunidades de terreiro de matriz bantu apresentam uma diversidade de cultos, tais como a Umbanda, o Candomblé Angola e o Reinado, entre outros, os quais também apresentam uma multiplicidade interna, o que faz com que se desdobrem nas várias linhas religiosas ou nações, tal como sugere Barbosa Neto (2012a, 2012b). Essas casas afro-religiosas engendram também uma multiplicidade de práticas de cura (por meio de tratamentos e consultas diversas), sendo a busca pela cura um fator fundamental na trajetória de muitas das pessoas (adeptos, consulentes, lideranças religiosas) com as quais tivemos a oportunidade de conviver ao longo dessa pesquisa. Desse modo, as práticas de cura, assim como os princípios de acolhimento e congregação das diferenças (SANTOS, 2015), são elementos que contribuem para sustentar as comunidades afro-religiosas.

Na primeira sessão do texto discutimos algumas questões que consideramos importantes para refletir sobre os agenciamentos de cura no contexto das religiões afro-brasileiras. Iniciamos com um debate mais geral sobre como abordar as relações entre religiosidade e cura partindo de uma perspectiva antropológica. Para pensar especificamente o tema dos agenciamentos de cura no âmbito das religiões afro-brasileiras, apresentamos os conceitos de multiplicidade e ancestralidade. Apontamos ainda para alguns dos princípios centrais do que poderia ser denominado como uma matriz religiosa bantu e que incluem, dentre outros elementos, o cuidado ao outro e o trabalho com a diferença.

Na segunda sessão descrevemos a história do Centro Espírita São Sebastião e a trajetória de sua matriarca fundadora – Vó Cecília, *Mam'etu Tabaladê ria Nkosi*. Com base nesses relatos abordamos o conceito de multiplicidade, chamando atenção para a importância de se levar em conta a autonomia e a agência inventiva dos atores que compõem esses coletivos afro-religiosos. Destacamos

ainda como essas trajetórias são compostas nas confluências entre diversas tradições religiosas e terapêuticas. A seguir, na terceira parte do trabalho, descrevemos os atendimentos, consultas e outras práticas realizadas no Centro Espírita São Sebastião, enfatizando o papel dos pretos velhos enquanto agentes de cura. Estes dispõem de um conhecimento tradicional afro-religioso (das ervas, rezas, benzeções, entre outros elementos), e integram distintos saberes e práticas de tratamentos de diferentes tradições étnicas e culturais. Incluímos aqui a descrição de um itinerário terapêutico específico de uma integrante do CESS, a médium Helenice, e que aponta para alguns elementos que surgiram com destaque em nossa etnografia: a agência dos pretos velhos na busca pela cura das pessoas necessitadas. Esta cura é realizada e entendida, dentro do contexto do CESS, enquanto um equilíbrio entre as distintas dimensões que compõem a vida da pessoa: os planos espiritual, psicológico, afetivo, social e material. Os agentes de cura da Umbanda, como os pretos velhos, se valem, portanto, de uma multiplicidade de práticas e saberes para poderem auxiliar aos filhos necessitados, tratando-os nessas várias dimensões, para poder alcançar um estado de bem-estar e de saúde.

### **Multiplicidade e ancestralidade**

No âmbito da antropologia existe uma ampla bibliografia, tanto clássica quanto contemporânea, que chama atenção para as inter-relações entre religiosidade e saúde (ver, entre outros, RABELO, 1993, 2005, 2010; MONTERO, 1985). Autores como Clifford Geertz (2008), argumentaram que a religião fornece uma moldura que contribui para organizar o mundo e conferir sentido à experiência. Isto se torna ainda mais relevante quando as pessoas se defrontam com experiências de crise, muitas vezes ligadas a doenças e infortúnios (GEERTZ, 2008).

Existe uma notável diversidade de formas de se compreender a cura, sendo que estas variam de acordo com a religião e com o contexto específico. Entretanto, é possível dizer que, de maneira geral no âmbito religioso a noção de cura não apresenta apenas uma visão centrada no corpo biológico e na remissão dos seus sintomas físicos. Desse modo, em muitos casos, os tratamentos e intervenções buscam integrar os planos biológico, espiritual, psicológico e afetivo, e a partir desses se mobilizam em prol do restabelecimento do equilíbrio vital (do equilíbrio do *nguzu*). Somado a isso, muitas vezes, dentro do contexto afro-religioso a cura envolve uma busca pela inserção (ou reinserção) da pessoa que está sofrendo em uma rede mais ampla de relações, que pode incluir uma multiplicidade de agentes: médiuns, familiares, médicos, guias espirituais, lideranças religiosas, dentre outros.

De acordo com Miriam Rabelo (1993, 2010), a cura no âmbito religioso não segue um modelo estanque e fixo de representações simbólicas apreendidas pelos sujeitos. Para esta autora, os símbolos religiosos, o ritual e a cosmologia não podem ser dissociados das relações que se desenrolam entre os agentes e dos movimentos e transformações que decorrem destas relações. Deste modo, Rabelo (2010) sugere que a cura nos tratamentos religiosos deve ser vista não como uma introjeção de conteúdos simbólicos, mas como uma realidade processual que envolve a intersubjetividade, manifesta nas negociações constantes entre os agentes e um engajamento ativo por parte desses.

Outra questão interessante notada por Rabelo é que para compreender a cura no âmbito da religião torna-se necessário ir para além do domínio do religioso. Isto fica claro se observarmos os

itinerários terapêuticos das pessoas que procuram os terreiros em busca de cura, tal como ocorre no CESS. A maioria desses itinerários revela percursos entre diversos sistemas cosmológicos e terapêuticos, religiosos ou não, assim como congrega distintas práticas, sendo que é comum, em muitos casos, as pessoas recorrerem a tratamentos religiosos e biomédicos de maneira simultânea. Dentro desta perspectiva, a cura de um sujeito não remete apenas à sua experiência individual, mas engloba uma vasta rede de agentes, bem como de tratamentos, concepções e práticas diversas (ALMEIDA, 2016).

O caminho percorrido pelas pessoas em busca de algum tipo de cura se revela como um itinerário terapêutico, em que diversas práticas e concepções acerca da saúde, doença e seus significados encontram-se em inter-relação. Os estudos sobre os itinerários terapêuticos indicam exatamente a dimensão criativa e relativamente autônoma das pessoas em seus caminhos pela cura, que se manifesta no âmbito de sua própria experiência, ao buscar significados e tratamentos variados, de distintas tradições culturais, para poder compreender seu estado de maneira mais aprofundada e transformá-lo de forma integral e efetiva.

No caso das religiões afro-brasileiras, esta multiplicidade<sup>4</sup> de tradições religiosas, rituais e de tratamentos encontra-se relacionada com seus princípios religiosos centrais – que incluem, dentre outras, a noção da ancestralidade, em articulação com o acolhimento das diferenças, fatores que consideramos como centrais dentro da matriz bantu (ALMEIDA, 2019; SANTOS, 2015). Foi com base nestes princípios que direcionamos nosso olhar para os agenciamentos coletivos de cura no âmbito desta comunidade de terreiro, que congrega cultos da Umbanda, do Candomblé de Angola e do Reinado, formando a tríade bantu a que se refere Santos (SANTOS, 2015). Como sugere Goldman (2005a) tomando como referência seus estudos sobre o Candomblé, a ontologia das religiões afro-brasileiras de uma maneira geral remete a uma dinâmica pautada na multiplicidade. Isto se reflete em uma característica geral das comunidades de terreiro, que é a de congregar um arsenal de práticas rituais e simbólicas heterogêneas. Consideramos que esta dinâmica se manifesta também nas práticas de cura agenciadas neste contexto afro-religioso, bem como nos itinerários terapêuticos das pessoas ligadas a essas religiões.

Desse modo, uma das principais questões deste trabalho diz respeito a “como se dá o desenrolar desses itinerários terapêuticos, em meio a uma grande complexidade de agenciamentos múltiplos e simultâneos, num meio religioso que também é pensado (pela literatura antropológica) como fluido e sincrético” (ALMEIDA, 2016, p. 15). Também estamos interessados em como compreender esses agenciamentos terapêuticos, que muitas vezes extrapolam os limites do âmbito do religioso. Para tanto nos utilizamos do conceito de agenciamentos em rede, com um olhar situado a partir de um terreiro de matriz bantu específico, mas atento aos possíveis trânsitos e movimentos que envolvem outros domínios religiosos e terapêuticos.

---

<sup>4</sup> O termo multiplicidade, que aparece frequentemente ao longo deste texto, é empregado aqui segundo a concepção proposta por Goldman (2005a), o qual sugere pensar a multiplicidade como um pluralismo que não se limita aos dualismos e suas variações, colocando em cheque uma série de dicotomias que caracterizam o pensamento ocidental, como aquela que separa religião e política, para citar apenas um exemplo (ALMEIDA, 2016).

Como afirma Guaraci, o cuidado ao outro constitui um dos pilares da matriz religiosa bantu, remetendo aos laços sociais e afetivos que são estabelecidos entre a família de santo e os guias espirituais e ancestrais, agentes que compõem esse coletivo sociocosmológico. A este respeito, Pai Guaraci enfatiza em suas falas o papel da ancestralidade e dos antepassados (guias espirituais) no contexto da matriz religiosa bantu:

O bantu se orienta pela ancestralidade. E aí a gente pode pensar que a ancestralidade é diferente de antepassado. O ancestral é aquele que faz uma curva na linha, e direciona ela pra outro lugar. O antepassado ele vem na sequência: seu pai, sua mãe, seu avô. O ancestral é aquele que fez alguma coisa: de repente a sua avó pegou a sua família e foi para outra cidade, constituiu uma nova comunidade. A curva na linha faz uma diferença. Nesse sentido, Vó Cecília é uma ancestral nossa, fez 'a curva na linha', ela fez todo um movimento espiritual [...]. O antepassado ele nos acompanha. O ancestral fica um pouco mais longe. Numa escala ali de hierarquia o ancestral está mais no plano do divino, e o antepassado está mais próximo, mas são esses que fazem a comunicação, são a eles que se fazem as reverências, que dão orientações sobre o que deve ser feito para dar continuidade à tradição (PAI GUARACI, 2016, s/p)<sup>5</sup>.

A ancestralidade pode ser considerada como um eixo central da matriz étnico-cultural bantu, orientando suas relações inter e intracomunitárias. Este ponto se relaciona com dois outros aspectos que também são fundamentais para compreender essas sociocosmologias (BARBOSA NETO, 2012a): as inter-relações e mediações entre o mundo visível dos vivos e o mundo invisível dos antepassados e guias espirituais; e o papel que esse mundo e seus agentes desempenham dentro da família religiosa. Sendo assim, essa sociocosmologia engendra uma multiplicidade de agenciamentos, que são pautados nesses vínculos entre os agentes do mundo visível e do mundo invisível (espiritual), os quais contribuem para o fortalecimento e continuidade de seus cultos afro-brasileiros. Como afirmou Santos:

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

Entretanto, a noção de ancestralidade e de pertencimento a uma matriz étnica e cultural africana, que é recorrente neste contexto, não deve ser considerada de forma estanque; ao contrário, o que vemos aqui é uma articulação criativa entre invenção e tradição. Como argumenta Barbosa Neto (2012a), esta relação dinâmica entre a invenção e a tradição é um reflexo da própria flexibilidade estrutural das religiões afro-brasileiras.

A transformação talvez seja a tessitura própria da tradição, o que, de resto, parece ser bem mais adequado ao modelo de criação que está em jogo nesse universo, face ao qual aquilo que se faz sempre se relaciona com algo que já existe, isto é, um modelo de criação no qual o 'dado' e o 'feito' se encontram em uma relação de 'pressuposição recíproca' (GOLDMAN apud BARBOSA NETO, 2012a, p. 201).

---

<sup>5</sup> Todas as entrevistas citadas neste trabalho foram realizadas por Almeida durante sua pesquisa de campo no CESS, que compreendeu diferentes momentos e resultou na elaboração de sua monografia (2016) e dissertação de mestrado (2019). Com exceção do Pai Guaraci, não incluímos os nomes completos, para preservar o anonimato dos entrevistados.

### **Caminhos de Vó Cecília (*MAM'ETU TABALADÊ* ria *NKOSI*)**

Vó Cecília, ou Mãe Cecília, como é bastante chamada por seus filhos – os adeptos do CESS – começou sua trajetória espiritual na União Espírita Mineira, um centro espírita kardecista, por indicação de um médico devido às suas “crises de ausência, de memória, desmaios frequentes, adoecimento” (PAI GUARACI, 2016, s/p). A então jovem Cecília foi orientada a procurar “um centro espírita para tratar dessas suas mazelas, que acreditava não serem somente físicas” (PAI GUARACI, 2016, s/p). Após algum tempo frequentando a União Espírita Mineira, Cecília foi convidada a se retirar desse espaço, por estar incorporando (manifestação mediúnica em que o corpo, chamado de aparelho, é utilizado como meio para a agência do guias espirituais) um espírito proveniente da Umbanda (o preto velho Pai Cipriano, mentor de Vó Cecília) durante as sessões kardecistas. De acordo com Guaraci, alguns centros kardecistas apresentam certa dificuldade em compreender a Umbanda sem partir de preconceitos e estigmas relacionados ao espírito de indígenas e negros africanos e afro-brasileiros e suas manifestações culturais e religiosas:

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

Segundo Pai Guaraci, os terreiros são tradicionalmente assim chamados pelo fato de que muitos desses se iniciaram nos terreiros das próprias casas de pessoas que estão à margem (KILOMBA, 2010), em especial as mulheres negras afro-religiosas, como Vó Cecília. Esta passou a realizar seus atendimentos, orientada por Pai Cipriano e por Dr. Delfonso (um guia que trabalhava como Exu e que receitava remédios homeopáticos), “atendendo e benzendo as pessoas, passando chás...” (PAI GUARACI, 2016, s/p). Um outro guia, a preta velha Mãe Beatriz, também começou a se manifestar e a realizar trabalhos de parto. “Nesse ‘fazer parto’, ela foi levando o seu trabalho de parteira, trabalho que se estendeu por um percurso de 20 anos”. Com o tempo, mais pessoas foram “chegando, e vai se criando uma comunidade; é assim que funcionam os terreiros na verdade. A Umbanda tem disso, ela vem com esse perfil. Situada numa capital nova, Belo Horizonte, o terreiro passou a agregar pessoas, ganhando uma legitimidade” (PAI GUARACI, 2016, s/p).

De acordo com Guaraci, a partir de então começaram a ser criados laços espirituais, afetivos e sociais entre Vó Cecília, seus guias espirituais da Umbanda e as pessoas que passaram a integrar a sua comunidade de terreiro, as quais ela amadrinhou. Guaraci apontou que este elemento do amadrinhamento é constitutivo do universo religioso da Umbanda, remontando aos princípios religiosos dessa matriz bantu, que preza pelos princípios da vida comunitária, da cura e do acolhimento. Assim, por meio desses laços, estabelece-se uma filiação espiritual (entre a mãe ou o pai-de-santo e os filhos de santo) e social (por meio da adoção de filhos, prática muito comum entre as mães e pais-de-santo ligados a esta tradição).

Com o passar do tempo, o preto velho Pai Cipriano determinou que seria necessária a construção de um novo centro para poder acolher o crescente número de pessoas. O novo espaço do Centro Espírita São Sebastião foi edificado em 1945, no mesmo lugar onde se encontra hoje, contando como o engajamento ativo por parte de toda a comunidade de terreiro, sob a orientação dos guias espirituais. Como explica Pai Guaraci, a escolha dessa identidade – que remete a um santo cristão – se deu devido por conta da forte perseguição policial e pública exercidas neste período histórico contra os centros umbandistas:

Ela [Cecília] constitui o CESS no ano de 1945. O patrono então é São Sebastião, eleito pelo seu guia mentor, Pai Cipriano. Vindo com o nome de Centro Espírita São Sebastião. Então assim: Centro Espírita né? Esse espírita aí vem do kardecismo, utilizado por conta da perseguição. E de São Sebastião, que é um santo de devoção católica. A Umbanda foi feita dessa maneira. E a casa está aonde é hoje, nesses anos todos, desde 1945 (PAI GUARACI, 2016, s/p).

Historicamente, como relata o próprio Guaraci, bem como os autores Patrícia Birman (1985) e Ordep Serra (1995), dentre outros, essas religiões foram, durante muitos anos, alvos de perseguições e investidas policiais. Estas se orientavam segundo uma política racista, que se voltou a esses cultos com atitudes violentas e repressivas, à medida que foram tratados como expressões mágicas, pré-religiosas e degeneradas dos negros, considerados como sendo de raça inferior. Nesse contexto, a estratégia utilizada por muitas comunidades de terreiro, ainda praticada nos dias de hoje, é a de incorporar alguns elementos do espiritismo kardecista e do catolicismo em seus cultos e em suas designações identitárias, como forma de resistência, como o objetivo de escapar da violência e da intolerância religiosa.

Entretanto, apesar das diversas formas de violência oriundas do racismo religioso, as estratégias adotadas pelas comunidades de terreiro no que toca ao sincretismo religioso não devem ser pensadas apenas como práticas de sobrevivência ou como resultado da imposição e da ação externa de uma cultura dominante, de matriz cristã e europeia. Consideramos fundamental levar em conta a agência criativa desses coletivos afro-religiosos, que trabalham com a confluência de distintas tradições culturais e religiosas, engendrando novas associações e linhas. Desse modo, uma das características marcantes dos cultos afro-brasileiros está em sua habilidade de fazer confluir caminhos e diferenças, propor movimentos buscando a agência autônoma de seus coletivos, seja a partir de parcerias e estratégias que visam a resistência de seus territórios frente às violências discriminatórias, seja como interesse da própria matriz de se expandir e fortalecer sua ancestralidade em meio urbano-social onde está às margens (KILOMBA apud RIBEIRO, 2017).

Consideramos que o sincretismo, termo comumente utilizado para se falar das religiões afro-brasileiras, mas também um conceito ao mesmo tempo clássico e controverso na antropologia da religião (ver, entre outros, FERRETTI, 2013), pode ser melhor abordado a partir de uma visão que enfatize a perspectiva das próprias comunidades de terreiro. Sugerimos, portanto, buscar uma perspectiva que se mostre atenta aos movimentos, parcerias e estratégias empreendidos por esses coletivos, assim como à presença do culto à ancestralidade, presente na agência dos guias espirituais (da Umbanda) e dos *minikise* (ancestrais divinizados no Candomblé Angola).



Retomando a história do CESS, depois de ser convidada a se retirar do centro kardecista que estava frequentando, Cecília iniciou os atendimentos espirituais umbandistas em sua casa, e em 1933 começou a formar sua comunidade de terreiro. Essa trajetória reforça os argumentos que desenvolvemos acima: ao mesmo tempo em que a intolerância religiosa se encontra presente, esta não pode eclipsar a autonomia e a própria agência criativa de Vó Cecília, a qual, partindo de orientações de seus guias espirituais, começou a realizar sessões em sua própria casa. A trajetória de Vó Cecília revela também como sua passagem pelo centro kardecista de certo modo influenciou suas práticas religiosas. Esta influência pode ser percebida, por exemplo, em alguns dos termos e práticas empregados pelos membros do CESS, como médium (para designar os membros que desenvolvem habilidades para se conectar com o mundo espiritual, suas entidades e energias); o uso do passe (prática terapêutica caracterizada pela imposição de mãos e que tem o objetivo de reequilibrar a energia dos consulentes) e da água fluidificada (água magnetizada por meio de fluidos espirituais e que tem propriedades terapêuticas), muito presentes também no contexto do espiritismo kardecistas<sup>6</sup>.

Desde que fundou o CESS e começou a realizar as suas sessões e atendimentos, Vó Cecília era orientada pelo mentor Pai Cipriano, assim como por outros guias espirituais que pertencem ao contexto religioso da Umbanda. As comunidades de terreiro podem ser entendidas como espaços que propõem novas redes de sociabilidade, pautadas no acolhimento e na re-inserção da pessoa enquanto pertencente a uma família religiosa espiritual (ancestral) e que apresenta valores de solidariedade. Nesse sentido, as comunidades de terreiro também são centros de referência comunitária para o acolhimento e a cura. Consideramos que isso acontece com outras comunidades de terreiro bantu e seus espaços. Ou seja, como ocorreu com o CESS, muitas vezes a história desses espaços encontra-se estreitamente relacionada com a história dos bairros e comunidades nas quais estes estão inseridos, e com os vínculos pessoais e afetivos que são estabelecidos no âmbito desses contextos (ALMEIDA, 2019).

Cerca de vinte anos após ter iniciado sua trajetória com atendimentos e tratamentos junto aos guias espirituais da Umbanda e já ter se tornado reconhecida no meio afro-religioso, tanto na Umbanda quanto no Reinado (tendo integrado algumas guardas de Moçambique e Congado da região do Sagrada Família), Vó Cecília fez uma promessa à Nossa Senhora do Rosário em decorrência do adoecimento de sua mãe: se esta se curasse, Cecília abriria a sua própria guarda de Moçambique<sup>7</sup>. Dona Felicidade Divina do Espírito Santo, a mãe de Cecília, que se encontrava internada em um hospital com um estado de saúde grave, pôde então se recuperar e retornar à casa, fator este considerado indicativo de sua cura. Conforme prometido, Vó Cecília, que já integrava algumas guardas tradicionais da região do bairro Sagrada Família, decidiu abrir a sua própria guarda de Moçambique, ainda nos anos 1960.

---

<sup>6</sup> Muitos desses elementos se encontram em grande parte das casas de Umbanda, sendo esta uma manifestação religiosa que congrega elementos do cristianismo, do kardecismo e do Candomblé, além de outras tradições culturais e/ou religiosas.

<sup>7</sup> O Reinado é uma manifestação religiosa afro-brasileira de matriz bantu, muito presente em Minas Gerais, com suas conhecidas Guardas de Moçambique e Congado, por exemplo, as quais são “caracterizada[s] pela louvação de povos negros a Nossa Senhora do Rosário” (SANTOS, 2015, p. 40).

Mais tarde, nos anos 1970, a própria Vó Cecília adoeceu e foi orientada a procurar o Candomblé para se tratar. Como contou Pai Guaraci, “ela já estava nessa casa (o CESS), já tinha passado pela Umbanda, já tinha assumido o Reinado e o Congado, e agora se iniciava no Candomblé para se tratar de novo” (2016, s/p).

Chamamos atenção anteriormente para a importância da ancestralidade e para o papel dos guias espirituais enquanto mentores dos terreiros. Nesse sentido, é importante apontar que as diversas tradições religiosas afro-brasileiras são comumente divididas em nações, de acordo com a linhagem à qual o terreiro se considera pertencente. Essas linhagens seguem uma terminologia de cunho étnico, referindo-se a identidades como Angola, Congo, Jeje, Nagô, Mina, entre outras. O uso desses etnônimos neste contexto constitui-se como uma forma de legitimar uma continuidade cultural em relação a tradições culturais ancestrais africanas. Nesse sentido, Serra sugere que essa classificação dos terreiros por nações pode ser melhor entendida de acordo com os conceitos de linhagem ou genealogia espiritual (SERRA, 1995, p. 105), e não apenas como categorias identitárias de cunho político e econômico.

Podemos ver um exemplo desta discussão na trajetória de Pai Guaraci, o atual dirigente do CESS. O pai de santo foi adotado por sua mãe Cecília ainda recém-nascido e iniciado por ela no Candomblé de Angola aos seis anos de idade, por motivo de doença. Nas palavras dele, “Mãe Cecília entendia que o Candomblé era um caminho bom para dar esse suporte espiritual e fornecer cuidados à saúde, por isso iniciou muitos de seus filhos, porém, não todos. Eu fui um deles” (PAI GUARACI, 2016, s/p). Alguns anos depois, Guaraci se tornou pai-de-santo ou *tata ria n’kise*, iniciando seu primeiro *muzenza* (filho-de-santo iniciante) aos 18 anos. Deste modo, a partir da sua adoção por Cecília e de sua iniciação no Candomblé, Guaraci passou a (re)integrar a genealogia espiritual de Angola, fator que contribuiu para sua própria cura.

Este é um exemplo de algo muito comum a diferentes linhas e tradições religiosas: o papel da conversão religiosa nos processos de cura. No caso específico das religiões afro-brasileiras, podemos ver pela trajetória descrita acima que, com a iniciação, o sujeito passa a se reorientar pelo pertencimento étnico-religioso (de filiação espiritual), segundo uma nova esfera de socialidade mítica, na qual a ancestralidade desempenha um papel central. Deste modo, o pertencimento a identidades étnico-religiosas específicas e a integração em uma linhagem espiritual podem ser considerados como importantes caminhos para a cura no âmbito desse contexto sociocosmológico.

### **Pretos velhos: práticas e caminhos de cura**

Como vimos, os pretos são gentes fundamentais na sociocosmologia das religiões de matriz bantu. Eles detêm um amplo conhecimento de diversas práticas e concepções acerca da doença, da saúde e do corpo. Este conhecimento se manifesta em uma multiplicidade de agenciamentos, que colocam em inter-relação diferentes sistemas de conhecimento e tradições culturais. No CESS, os pretos velhos realizam consultas e atendimentos em sessões tanto públicas quanto particulares. As sessões públicas ocorrem aos sábados durante o período da tarde, e nelas esses guias espirituais, por meio dos médiuns, dão consultas, passes e prescrevem tratamentos variados.

Nas sessões públicas de atendimento os membros do CESS costumam chegar com antecedência ao terreiro, para ajudar a limpar e a organizar o espaço interno e externo da casa. Eles organizam e limpam os altares, acendem as velas e defumam todo o espaço<sup>8</sup>. Já os visitantes chegam mais perto do horário de início da sessão, recebem suas fichas para serem atendidos e aguardam sentados nos bancos da assistência. Os médiuns se reúnem no salão central, saúdam aos altares com gestos rituais e aguardam a chegada do pai de santo, todos vestidos de branco e usando suas guias (colares de contas que estabelecem a conexão entre os médiuns e os *nkises* e guias espirituais). Quando Pai Guaraci chega, ele também faz saudações aos altares, dirige-se ao altar central e entoia uma oração que é repetida por todos os presentes. Em seguida, este entoia os pontos cantados, sempre saudando, em primeiro lugar, aos exus e às pomba-giras<sup>9</sup>. A seguir, os presentes cantam pontos para defumação para abrir a gira, ou seja, dar início aos trabalhos de atendimento dos guias espirituais. Quando a gira está aberta, são então cantados os pontos aos guias específicos que irão realizar o atendimento naquele dia, por meio da incorporação dos médiuns.

Os médiuns se dispõem na roda-de-santo, descrita por Guaraci como: “A disposição dos adeptos em círculo, dançando em sentido anti-horário, caracterizado por movimentos pré-determinados, que evidenciam cada entidade ou conjuntura cerimonial, tendo na música, o canto, a linguagem privilegiada no diálogo com o *n’kise* (ancestral)” (SANTOS, 2015, p. 172).

À medida que os pontos vão sendo cantados, os guias vão descendo. Os consulentes são chamados pelos *cambones* (pessoas que prestam assistência aos guias espirituais, médiuns e visitantes dos terreiros), e são orientados a tirar seus sapatos antes de entrar no salão central, para que a energia possa fluir mais livremente. Durante as sessões de Umbanda, são louvados os guias espirituais, por meio das palmas, da defumação e dos pontos cantados, além de outros elementos rituais que contribuem para sua descida. Dentre os guias espirituais, provenientes das sete linhas da Umbanda, os pretos velhos apresentam certas especificidades e podem ser considerados como os principais mentores dos terreiros. Eles também estão muito presentes nas trajetórias nos processos de cura dos participantes dessas comunidades. Buscamos, portanto, compreender esses guias como agentes que tecem uma rede de cura, atendendo e orientando aos filhos e acompanhando suas trajetórias. Como explicou Pai Guaraci a respeito dos pretos velhos,

O preto velho na tradição umbandista tem esse lugar diferente: da ponderação, da assistência, do conhecimento [...]. O preto velho então está no lugar de conseguir reunir isso tudo né? A ponderação, o conhecimento e a necessidade efetiva de intervir. E aí essa saúde a gente não vai pensar só na física né, a gente vai pensar na mental também (PAI GUARACI, 2016, s/p).

---

<sup>8</sup> “A defumação é um procedimento ritualístico muito usado na Umbanda, em que os adeptos queimam algumas ervas (como o alecrim, o benjoim, a guiné e a alfazema) que consideram sagradas, pois têm o poder de limpar o ambiente das energias negativas, bem como de afastar os maus espíritos. Durante o ritual da defumação, o adepto encarregado porta um turíbulo (recipiente de metal, com furos vazados) contendo carvão em brasa e essas ervas. Desses furos é expelida a fumaça das ervas queimadas. O adepto passa com esse recipiente por todo o recinto do terreiro, bem como por todas as pessoas que estão em seu interior, envolvendo os altares e essas pessoas com a fumaça das ervas” (ALMEIDA, 2016).

<sup>9</sup> No contexto da Umbanda, os exus e pomba-giras são guias espirituais bastante procurados para a resolução de conflitos e problemas nos âmbitos financeiro, amoroso e de saúde física e espiritual. São considerados como estando mais próximos do mundo humano e podendo, assim, auxiliar as pessoas em suas questões mais mundanas e/ou cotidianas e práticas.

A sabedoria que costuma ser associada aos pretos velhos encontra-se relacionada à sua própria identidade, que remete à provação e sofrimentos dos povos africanos e afro-brasileiros em território colonial, relembando suas dores, já que foram escravizados e viveram em condições precárias. Estes fatores teriam contribuído para a iluminação espiritual de muitas das almas das pessoas que passaram por esta situação de cativo. A dor, a humilhação e a injustiça social e humana sofridas pelos negros escravos geraram, em contrapartida, uma espécie de resiliência espiritual e uma profunda sabedoria acerca do espírito humano, com suas privações, males e sofrimentos. Segundo a descrição de Pai Guaraci,

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

Durante as sessões, os pretos velhos chegam nos aparelhos dos médiuns, bastante curvados e com passos lentos, de fala mansa e pausada. Dão conselhos, orientações e palavras de conforto, firmeza e ânimo aos filhos que lhes procuram. Se utilizam de seus instrumentos de trabalho, tais como o cachimbo, junto com a *mironga* (fumo ritualmente preparado com ervas sacralizadas medicinais), e outros, que variam conforme as características dos guias pretos velhos. Muitos empregam também o terço como instrumento de cura para fazer as rezas, abençoando os consulentes e livrando-os dos males espirituais que os afligem. Alguns usam bengalas, que também são importantes no descarrego dos consulentes, especialmente da energia considerada densa, que atua negativamente na vida das pessoas, causando doenças e outros desequilíbrios. Além desses instrumentos, os pretos velhos também costumam recorrer ao seu conhecimento a respeito das ervas medicinais tradicionais e suas propriedades.

De acordo com Almeida (2016), as principais práticas de cura empregadas pelos pretos velhos incluem os remédios do mato, mencionados na descrição acima, e que podem ser usados em banhos de ervas, chás, ou mesmo sendo plantados no espaço doméstico. Outro recurso muito utilizado são as benzeções, contra males como vento caído, quebranto, mau-olhado, e espinhela caída, entre outros<sup>10</sup>. São empregados ainda os passes, que atuam para descarregar os fluídos energéticos dos consulentes e levantar sua energia. Esses passes são realizados mediante a imposição das mãos dos médiuns sobre partes do corpo dos consulentes. Durante o passe é comum ouvir sons de estalar dos dedos,

---

<sup>10</sup> De acordo com Francimário Santos, vento caído “é uma doença específica de criança, e que está associada ao desarranjo intestinal e à desidratação”; quebranto é um “mal causado por um fascínio (admiração) que uma determinada pessoa lança sobre qualquer aspecto do ser humano, afligindo-lhe dores agudas pelo corpo”; o mau-olhado “é provocado pelo ‘fincamento de olho’ por seres humanos que têm ‘mau-olho’, podendo atingir pessoas de ambos os sexos e de qualquer idade, bem como plantas e animais”. Esse mal traz sintomas como indisposição, sonolência e falta de apetite; já a espinhela caída “é uma doença que a pessoa adquire por esforço físico excessivo. Geralmente, aquelas mulheres que têm filhos de colo se queixam desse mal, outras por ter realizado alguma tarefa doméstica que exigiu esforço além do normal” (SANTOS, 2008, p. 5-7).

batidas de palmas e de pés, bem como golpes de bengalas sobre o chão. Em algumas das sessões os guias quase não falam, se concentrando na realização dos passes (ALMEIDA, 2016). Segundo Josi, médium do CESS, os passes “movimentam a energia acumulada das pessoas. Essa energia que está parada é a causa de muitas doenças naquelas pessoas que não se doam ao próximo, que guardam mágoas” (JOSI, 2016, s/p).

Um dos principais focos da pesquisa etnográfica, para além das sessões de atendimento (consultas) do CESS, foi a coleta de relatos dos médiuns, consulentes, guias espirituais e da liderança religiosa desse terreiro (Pai Guaraci). Esses relatos foram significativos para compreender a dinâmica de agenciamentos em prol da cura no âmbito do terreiro. As trajetórias de cura indicam uma composição diversa de práticas e eventos provenientes de distintas tradições religiosas e culturais, fatores esses que confluem com os próprios princípios religiosos de matriz bantu de abertura ao outro em sua diversidade potencial. Descrevemos a seguir um dos relatos coletados durante pesquisa de campo, com a médium Helenice, no ano de 2016. Selecionamos esta trajetória pois ela condensa alguns dos aspectos que consideramos fundamentais para pensar os agenciamentos de cura no CESS: a presença dos pretos velhos enquanto agentes centrais no processo terapêutico; e uma visão processual e ampla da cura como um caminho espiritual.

A médium Helenice, quando com apenas 11 meses de idade, apresentou sintomas de um problema renal. Segundo ela, seus rins não estavam filtrando direito e não conseguia sequer urinar. Sua família procurou um médico local para tratar desse desequilíbrio, mas ele não pôde detectar ao certo qual a disfunção renal em questão, deixando seus parentes em desespero, sem saber quais medidas tomar. No entanto, após alguns dias, apareceu um velho senhor negro à porta da casa da bisavó de Helenice, pedindo por um prato de comida. Após ter se saciado, este senhor disse saber que havia alguém doente por ali, e disse que poderia ajudar, dando um punhado de ramas de uma planta chamada capoeiraba (*Commelina*, planta conhecida por suas propriedades diuréticas). Segundo ele, a bisavó deveria preparar um chá com essa planta e depois dar um banho na menina. A bisavó fez exatamente como recomendou este velho senhor e, após alguns dias, a menina teve seu fluxo renal reajustado. Já o senhor negro, ninguém o conhecia e nunca mais foi visto pelos membros da família (HELENICE, 2016). Helenice relatou que por diversas vezes teve de tomar esse chá da capoeiraba, e que somente essa planta foi capaz de regular o seu problema renal crônico. De acordo com Helenice este velho senhor negro era um preto velho:

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

Em outra ocasião, Helenice relatou que teve de ser internada em um hospital por conta de problemas com a sua gestação, e a agência dos guias espirituais pretos velhos novamente apareceu como elemento fundamental para o restabelecimento do equilíbrio e da saúde:

Então, enquanto eu estava internada, o meu marido veio à casa e conversou com a preta velha que estava no ‘toco’ [pequeno banco feito de tronco, em que se sentam os pretos velhos durante as consultas e atendimentos]. Ele conversou e explicou pra

ela sobre o meu estado. Eu fiquei o dia inteiro desacordada, anestesiada. Por volta de 10 horas da manhã me anestesiaram para fazer a curetagem. E aí eu não sei o que médico falou para o meu marido, que ele saiu desesperado. Até hoje eu não sei o que médico disse ao meu marido naquele dia, ele faleceu sem me dizer o que o médico falou. Então ele veio aqui pra casa e foi atendido por Mãe Cecília, que sempre atendia com pretas velhas e pretos velhos. E aí, à tarde, por volta das seis horas, a minha irmã foi lá me ver, como eu estava ainda desacordada, mas ela, mesmo assim, pediu às enfermeiras para poder me ver. Aí as enfermeiras responderam dizendo: 'Olha, primeiro, vamos ter que falar para aquela senhora que está sentada ao lado dela o dia todo para descer, para que você possa então subir'. Aí as enfermeiras subiram ao quarto e não viram a senhora, falando que ela tinha sumido. As enfermeiras até perguntaram à minha irmã se essa conhecia uma certa senhora 'escura'. A minha irmã, que tinha muito medo, respondeu que não conhecia essa pessoa, e não quis nem subir mais para o quarto para me ver. Meu marido então veio para ser atendido particularmente com Mãe Cecília. Nós já frequentávamos o terreiro nesta época. Depois disso eu melhorei, e estou aí até hoje. Os médicos acharam até que eu não poderia ter mais filhos, né? E depois desse aborto eu ainda tive mais três filhos. E histórias assim são várias né? Inclusive, a minha irmã ainda hoje não acredita. A minha irmã é beata né? O meu irmão é padre e a minha irmã é beata (HELENICE, 2016, s/p).

A presença dos pretos velhos nas trajetórias de cura é bastante recorrente, como agentes centrais que tratam da cura e do acolhimento aos filhos necessitados. Neste sentido, o caminho da cura muitas vezes conflui com o caminho religioso/espiritual dos adeptos, sendo que a filiação (ou iniciação) a um terreiro se revela como um dos fatores centrais para o restabelecimento da saúde e bem-estar. No caso dos médiuns, a cura muitas vezes perpassa pelo próprio desenvolvimento mediúnico, que se dá no âmbito da Umbanda. Como uma espécie de preparação para poder receber o seu guia espiritual e realizar as consultas espirituais, é comum entre os médiuns iniciantes a recorrência de crises e adoecimentos de diversos tipos, que se revelam como indícios de que sua faculdade mediúnica precisa ser melhor desenvolvida:

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

### **Considerações finais**

Como indicado pelos relatos de Pai Guaraci, assim como no discurso dos próprios guias espirituais incorporados nos médiuns do CESS, a busca pela cura não é um processo fixo de fórmulas prescritas ou dadas, mas antes um contínuo jogo de negociações entre diversos atores pertencentes a distintos âmbitos e tradições culturais. Além disso, o processo de cura envolve o restabelecimento do equilíbrio em suas várias dimensões: física, mental, espiritual. Sendo assim, a complementaridade entre tratamentos variados (da biomedicina, espiritismo, catolicismo e da Umbanda, por exemplo) é tida como benéfica para a realização da cura, que se dá de maneira integral, mediante o equilíbrio entre os distintos planos ou dimensões da vida humana (SANTOS, 2015). A etnografia do CESS e os itinerários terapêuticos dos integrantes desse centro indicaram que os agentes e as práticas de cura

afro-religiosas bantu em geral não se opõem à biomedicina e a outros sistemas médicos. Pelo contrário, é inclusive comum durante as sessões de atendimento que os guias espirituais indiquem aos pacientes para procurarem o homem de branco (o médico), visto que seu problema deveria ser tratado pelo âmbito da biomedicina ocidental.

Por outro lado, embora a cura possa se dar por meio uma multiplicidade de caminhos e intervenções, no âmbito das comunidades de terreiro como o CESS existe uma ênfase na dimensão espiritual, tida como fundamental para a compreensão dos processos de doença, saúde e cura. Ao acessar o plano espiritual torna-se possível tratar a doença de maneira mais profunda, para além de suas manifestações físicas, psíquicas e/ou emocionais. Segundo Pai Guaraci (2016), o contato com esse plano espiritual envolve e requer uma tomada de consciência e uma mudança de atitudes. Mais ainda, as próprias práticas e agentes de cura presentes no contexto do terreiro são vistos como meios para se acessar este plano ou dimensão espiritual:

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

Deste modo, de acordo com a sociocosmologia das religiões afro-brasileiras, as causas mais profundas dos desequilíbrios se encontram nessa dimensão espiritual. Um estado considerado saudável é aquele no qual existe uma harmonia ou “sintonia entre o físico, o psíquico e o espiritual” (PAI GUARACI, 2016, s/p). Alcançar este estado envolve a tomada de consciência, principalmente em relação ao outro e às suas dores, dificuldades e sofrimentos. Isto aponta para uma das singularidades da cura no contexto dos terreiros afro-brasileiros de matriz bantu: a ênfase no acolhimento, na compreensão e na dimensão de proximidade afetiva.

E aqui retomamos o papel dos pretos velhos, destacados ao longo deste texto como agentes de cura centrais no contexto dos terreiros de Umbanda. Os pretos velhos são agentes fundamentais, em particular, nesse processo de acolhimento, como indicado na fala abaixo de Guaraci:

A Umbanda trata muito pela escuta, pela fala, pelo tato, pela atenção. O preto velho trabalha muito com essa dimensão do ‘te tocar’, do ‘te escutar’, do ‘falar para você’, do acolhimento, desse calor humano, desse reconhecer o sujeito que o procura na sua humanidade. E a humanidade, a gente tem que entender como tudo né: com altos e baixos, sucessos e dificuldades, e pensar dessa forma né? [...] A dimensão da escuta, aqui, ela é fundamental, e a orientação da responsabilidade também. Quando a gente fala: tomar consciência é responsabilizar-se. A partir do momento em que eu tomo consciência de mim ou do outro, ou de qualquer situação, eu me torno responsável por ela. Este é o posicionamento, mesmo na dor, o qual atua de forma a superá-la. O preto velho mentor da casa é o Pai Pedro, que trabalha muito nessa perspectiva da responsabilidade, e a responsabilidade nem sempre se faz sorrindo, faz-se chorando algumas vezes né? Mas é do caminho (PAI GUARACI, 2016, s/p).

De acordo com Guaraci, a cura na Umbanda reside nos princípios da responsabilidade, do acolhimento e da atenção ao outro, em suas diferenças e dificuldades, além do fator da fé, sem a qual não é possível se curar. Os pretos velhos estão entre os principais agentes de cura nos terreiros e sintetizam bem os princípios dessa tradição religiosa, norteados pelo acolhimento coletivo e pela vida comunitária. Esses elementos encontram-se entre os fatores centrais que levam as pessoas a procurarem os terreiros em busca de amparo, cura e acolhimento. Em um meio urbano caracterizado por relações em geral cada vez mais impessoais e mecanizadas, os terreiros fornecem alívio para as dores físicas, emocionais e espirituais, assim como a possibilidade de integrar uma família espiritual. Finalmente, nossa etnografia indicou que a diferença entre os tratamentos biomédicos e os tratamentos de cura desenvolvidos no âmbito das religiões afro-brasileiras de matriz bantu está ligada ao princípio do cuidado ao outro, com ênfase na congregação e confluência da multiplicidade.

Portanto, ao oferecerem tratamentos que partem de uma atenção diferenciada ao outro, os pretos velhos, assim como outros agentes de cura de um terreiro bantu, inserem-se numa rede de saúde e cuidados própria a esta tradição religiosa. Ao longo do tempo, esta tradição se consolidou nos bairros e comunidades em que está presente pela agência comunitária desses centros, que promovem a saúde e bem-estar coletivos, atentando para a cura em sua dimensão espiritual. Como vimos, esta envolve uma espécie de transformação interna, a tomada de consciência, que se faz presente nas orientações e princípios dessa matriz cultural e religiosa bantu. As comunidades de terreiro de matriz bantu e seus agentes trabalham em prol da cura, lançando mão de um conhecimento terapêutico amplo e múltiplo, que se soma aos princípios de vida comunitária, caridade e acolhimento.

## Entrevistas

HELENICE, médium do CESS há mais de 40 anos, madrinha na Umbanda. *Entrevista* concedida a Arthur Henrique Nogueira Almeida, mar. 2016.

JOSI, médium do CESS há 8 anos. *Entrevista* concedida a Arthur Henrique Nogueira Almeida, mar. 2016.

PAI GUARACI (*Tat'etu Yalemi*), pai de santo do CESS. *Entrevista* concedida a Arthur Henrique Nogueira Almeida, jul. 2016.

## Referências

ALMEIDA, Arthur Henrique Nogueira. *Preto e velho: agenciamentos de cura e ancestralidade em um terreiro de matriz banto*. 103f. Graduação em Antropologia pela Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2016.

\_\_\_\_\_. *Somos Bantu: Multiplicidades, ancestralidade e agência no Centro Espírita São Sebastião*. 161f. Mestrado em Antropologia Social pela Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2019.

ALTUNA, Raul Ruiz de Asúa. *Cultura Tradicional Bantu*. Luanda: Edital do Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1981.

BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. *A máquina do mundo: variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros*. 360f. Doutorado em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2012a.

\_\_\_\_\_. O Candomblé em seus próprios termos. *Debates do NER*, v. 13, n. 22, p. 195-205, jul./dez. 2012b.

BIRMAN, Patrícia. *O que é Umbanda*. São Paulo: Editora Brasiliense; Abril Cultural, 1985.

FAVRET-SAADA, Jeanne. "Être Affecté". *Gradhiva: Revue d'Histoire et d'Archives de l'Anthropologie*, n. 8, p. 3-9, 1990.

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

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.



GOLDMAN, Márcio. Formas do saber e modos do ser observações sobre multiplicidade e ontologia no Candomblé. *Religião e Sociedade*, v. 25, n. 2, p. 102-120, 2005a.

\_\_\_\_\_. Jeanne Favret-Saada, os afetos, a etnografia. *Cadernos de Campo*, v. 13, n. 13, p. 149-153, 2005b.

KILOMBA, Grada. *Plantation Memories: episodes of everyday racismo*. Münster: Unrast Verlag, 2010.

MONTERO, Paula. *Da doença à desordem: a magia na umbanda*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

RABELO, Mirian. A construção do sentido nos tratamentos religiosos. *RECIIS*, v. 4, n. 3, p. 3-11, set. 2010.

\_\_\_\_\_. Religião e a transformação da experiência: notas sobre o estudo das práticas terapêuticas nos espaços religiosos. *Ilha: Revista de Antropologia*, v. 7, n. 2, p. 125-145, 2005.

\_\_\_\_\_. Religião e cura: algumas reflexões sobre a experiência religiosa das classes populares urbanas. *Caderno de Saúde Pública*, v. 9, n. 3, p. 316-325, 1993.

RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento, 2017.

SANTOS, Guaraci Maximiano dos Santos. *Umbanda, Reinado e Candomblé de Angola: uma tríade Bantu na promoção da vida responsável*. 164f. Mestrado em Ciência da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2015.

SANTOS, Francimário Vito. Mulheres que rezam: uma abordagem antropológica entre os saberes das rezadeiras e os saberes dos médicos (profissionais de saúde) no município de Cruzeta/RN. In: Reunião Brasileira de Antropologia. *Anais...* Porto Seguro: Ícone, 2008, p. 1-18.

SERRA, Ordep José Trindade. *Águas do Rei*. Petrópolis: Vozes, 1995.

Recebido em: jun. 2019.

Aceito em: set. 2019.

---

*Arthur Henrique Nogueira Almeida*: Mestre em Antropologia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). E-mail: arthur.nalmeida@gmail.com

*Guaraci Maximiano dos Santos*: Doutorando em Ciências da Religião pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião (PPGCR) da PUC-Minas. E-mail: gmispisco@gmail.com

*Isabel Santana de Rose*: Doutora em Antropologia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Professora visitante no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Alagoas (UFAL) e coordenadora do Coletivo de Estudos sobre Religião e Cura (CuraRe). E-mail: belderose@gmail.com