



Preto-velho, curandeiro de umbanda: imagens, estereótipos e emoções na produção do sagrado

Joana Bahia¹

Paula Esteves²

Farlen de Jesus Nogueira³

Resumo: Neste artigo mostraremos como os terreiros servem como uma primeira etapa no processo de cura através do dispositivo da fé. Utilizando metodologia qualitativa, através de observação participante, pesquisa historiográfica e revisão bibliográfica, partimos da análise da figura do preto-velho como arquétipo de entidade curandeira para compreender os trânsitos devocionais, a construção de simbologias e a desmistificação de estereótipos envolvidos nos processos de cura na Umbanda. Observamos assim que a figura do preto-velho sempre teve um papel marcante na história da umbanda e na presença pública da religião desde a década de 1960. Compreendemos a cura como um processo de agência religiosa que envolve múltiplos fatores e se processa no campo das emoções e do corpo.

Palavras-chave: preto-velho; curandeiro; estereótipo; umbanda.

Preto-velho, Umbanda healer: images, stereotypes and emotions in the production of the sacred

Abstract: In this paper we will show how terreiros serve as a first stage in the healing process through the device of faith. Using qualitative methodology, through participant observation, historiographical research and a bibliographical review, we start by analyzing the figure of the preto-velho (old black man spirits) as an archetypal healing entity in order to understand the devotional transits, the construction of symbologies and the demystification of stereotypes involved in the healing processes in Umbanda. We thus observe that the figure of the preto-velho has always played a notable role in the history of Umbanda and in the public presence of the religion since the 1960s. We understand healing as a process of religious agency that involves multiple factors and takes place in the field of emotions and the body.

Keywords: preto-velho; healer; stereotype; umbanda.

Preto-velho, sanador umbanda: imágenes, estereotipos y emociones en la producción de lo sagrado

Resumen: En este artículo mostraremos cómo los terreiros sirven como una primera etapa en el proceso de curación a través del dispositivo de la fe. Utilizando la metodología cualitativa, a través de la observación participante, investigación

¹ Professora titular de Sociologia e Antropologia e Procientista do Programa de Pós-Graduação e História Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2172-5022>.

E-mail: joana.bahia@gmail.com

² Doutoranda e Mestre em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-6210-4545>.

E-mail: linhaep@gmail.com

³ Doutorando e Mestre em História pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da UERJ-FFP. Bolsista FAPERJ.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8801-0128>.

E-mail: farlennogueira@gmail.com



historiográfica y de una revisión bibliográfica, partimos del análisis de la figura del preto-velho (viejo negro) como entidad arquetípica de curación para comprender los tránsitos devocionales, la construcción de simbologías y la desmitificación de estereotipos implicados en los procesos de curación en Umbanda. Constatamos así que la figura del preto-velho siempre ha desempeñado un papel notable en la historia de la Umbanda y en la presencia pública de la religión desde los años 1960. Entendemos la curación como un proceso de agencia religiosa en el que intervienen múltiples factores y que tiene lugar en el campo de las emociones y del cuerpo.

Palabras clave: preto-velho; curandero; estereotipo; umbanda.

Introdução

No senso comum estabeleceu-se um ideário estereotipado⁴ de um preto-velho negro, idoso, dócil, subserviente, que se apresenta sempre curvado, senta-se em tocos ou banquetas, possui fala mansa, carrega junto de si um rosário, símbolo do seu catolicismo, e essa representação foi bastante difundida pela umbanda. Porém cabe ressaltar que homenagens a pretos velhos estão presentes em múltiplos ritos (SOUZA, 2006). As fronteiras tênues ou porosas de diversos grupos religiosos estão atravessadas pela figura do preto-velho.

Se a princípio, o culto dos escravos enquanto “pretos-velhos” estava restrito à umbanda, o panorama atualmente é outro, o que amplia sua eficácia simbólica (LÉVI STRAUSS, 1997). Souza (2006) mostra, em sua etnografia na cidade do Rio de Janeiro, que na umbanda, na casa de candomblé, no Daime, nos grupos de estudos kardecistas e espiritualistas mantêm, nos respectivos locais de culto, espaço para a ação dos pretos-velhos.

Muitas casas tradicionais de candomblé no Rio de Janeiro, mantiveram seus toques de umbanda, como é o caso do famoso pai Jair de Ogum. Conforme nos relata Souza (2006, p.115): “Como comentei, para atender à dupla espiritualidade, a casa dirigida pelo Pai Jair de Ogum procura realizar dois ritos separadamente. A casa promove sessões dos pretos-velhos para que os médiuns não deixem de trabalhar com suas entidades. Sua casa em Itaguaí chama-se “Ylê de Oxum Opará”, de tradição ketu. Diminuindo a distância para frequentadores e filhos-de-fé que tinham dificuldades de ir até Itaguaí, foi inaugurada outra casa, em Duque de Caxias, no bairro de Pilar. Naquele local, denominado “Centro Espiritualista Filho de Jesus”, Pai Jair disse que pretende atender a demanda da clientela que o procura, e a de seus filhos-de-santo, que têm dificuldade de frequentar o santuário de Itaguaí”.

Ao criar essa simbologia em torno de uma entidade anciã, conseqüentemente, outros aspectos são também incorporados como características dos pretos velhos como a sabedoria ancestral, a paciência, o discernimento e de tantas qualidades sóbrias emerge também a figura do curador. Assim, no imaginário popular a figura do preto-velho é a do cuidador, do grande terapeuta com atributos de aconselhamento,

⁴ Seyferth (1995,p.184) baseando nas ideias de Preiswerk & Perrot (1975) aponta que estereótipo se trata de “cognição seletiva”, que implica em escolha limitada de características (físicas, mentais e de comportamento) e omissões — que qualificam ou desqualificam grupos e indivíduos. Neste sentido, os estereótipos reforçam a nossa percepção dos outros, mas por sua própria natureza eles também implicam numa definição de nós mesmos”, contendo, implicitamente, uma avaliação em dois sentidos. Em grande parte, podem constituir uma avaliação negativa e reforçar, assim, identidades étnicas negativas.



daquele que dá avisos, que cuida de todos, e que seu espírito calmo traria a sapiência própria de quem viveu muito. Esses atributos são fortes na percepção popular do psicólogo que cuida das dores da alma e marca a relação afetiva que os devotos têm com os pretos-velhos.

Estabeleceu-se, portanto, um mito de que, dentre as diversas entidades que se manifestam na umbanda, os pretos-velhos seriam, por conta de seu saber acumulado em seus muitos anos de vivência, os grandes responsáveis pela cura dos males da alma, ficando as outras entidades responsáveis por questões profissionais, financeiras, amorosas, etc.

Neste artigo buscamos mostrar como se deu essa construção simbólica do preto-velho como curador por meio de uma análise bibliográfica, ao mesmo tempo em que tentamos desconstruir a ideia de que há uma compartimentação de áreas de atuação entre as entidades de umbanda, mostrando que tanto exús lidam com questões de saúde quanto pretos velhos podem apresentar construções mais aguerridas que não se coadunam com a do curador submisso.

Partimos da ideia de agência para pensarmos que o campo religioso⁵ se amplia e nos mostra que a mediunidade e sua expressão múltipla, as sensações (ROWLAND 2014; STOLLER 2022; SERRES 2001; PY & REIS, 2015), as experiências corporais dos atores sociais e a mediação de espíritos e orixás são fundamentais para a compreensão dos processos de cura.

Para tanto, utilizamos como metodologia qualitativa de pesquisa a observação participante entre os meses de março a maio de 2024, incluindo participação em giras de umbanda e quimbanda na cidade do Rio de Janeiro e de umbanda na cidade de São Paulo, bem como análise, pesquisa historiográfica e revisão bibliográfica pertinente ao tema.

Do curador ao mandingueiro⁶: as várias facetas do preto-velho

Há muitos anos o preto-velho era visto como o negro submisso e afeito à imagem da abolição de uma escravatura feita sob a égide da Princesa Isabel (Figura 1). Há alguns anos essa representação vem sendo reconstruída na medida em que o próprio processo histórico tem sido questionado pelos historiadores, cientistas sociais e pelos afros religiosos, na medida em que expandem suas práticas e a reflexividade sobre as suas próprias religiões.

Santos (2007, p. 166) analisa as imagens do preto-velho nos textos do folclore e literaturas brasileiras, evidenciando a ideia de que Pai João não é um modelo único de comportamento; porém sofreu um processo de emblematização: ele é associado aos valores da sociedade escravocrata em que signos de obediência, humildade, resignação e tolerância o tornam adaptável a um sistema que o oprime. Cascudo apud Santos (2007, p.166) também mostra que a figura do preto-velho esteve associada também ao estereótipo do negro quilombola, fugitivo, endemoniado, bárbaro e sanguinário. Isto é, o negro velho que assusta.

⁵ Utilizamos no presente trabalho a noção de campo religioso de Pierre Bourdieu (2001, p.57), para quem o campo religioso é um espaço de disputa pelo monopólio da gestão dos bens de salvação pelos diferentes agentes religiosos que compõem o campo e querem dominar o mesmo.

⁶ A expressão em questão faz referência direta a homens ligados ao poder do feitiço e das práticas mágicas dos africanos e seus descendentes. Também está ligada a noção de bruxaria e feitiço. A origem do vocábulo está ligada ao quicongo (LOPES, 2004, p.414).

Figura 1 – Arquétipo dos pretos-velhos



Fonte: Arquivo Nacional (1889)⁷

Por muitas décadas a ideia do negro passivo, resignado, utilizados na construção literária do preto-velho, e, conseqüentemente, de todos os tipos a ele associados, emergem como produto de uma mentalidade profundamente marcada pelos modelos raciais. A imagem do feiticeiro paira sobre autores como José de Alencar, em seu livro “O tronco do Ipê”, em que Pai Benedito, oriundo de uma África fetichista, e sua relação com a natureza não era compreendida como fonte de sabedoria, mas como lugar do temor e da ameaça que vem do feitiço.

O preto-velho seguia essa máxima do preto bondoso⁸, em que sua sobrevivência fazia parte do regime de coisas. Todavia, se personagens negros entram como atores na cena da abolição, então temos outros pretos em ação, que não o submisso. Pois afinal de contas, preto-velho é mirongueiro⁹, tem o poder de muitos exús. A docilidade é mais paradoxal. Se por um lado os umbandistas veem os pretos-velhos como espíritos antigos, dotados de saberes específicos, mestres da magia, por outro lado

⁷ Imagem disponível em: <https://ogummeje.webnode.page/guias-espirituais/pretos-velhos/>, consultada em 20/04/2024.

⁸ O próprio “mito de origem da umbanda”, a partir de Zélio de Moraes e do 15 de novembro, que é tido pela historiografia como uma construção tardia pensa o preto-velho como uma figura bondosa e submissa com a narrativa de pai Antônio, que trabalhava com Zélio de Moraes e seria uma entidade de cura (BAHIA E NOGUEIRA, 2023; GIUMBELLI, 2002). O mito apresenta a figura do preto-velho e aponta para uma representação miscigenada da umbanda branca, embasada na tríade: negro, índio, branco, onde não falta, em alguns aspectos, a ascendência do último elemento (ISAIA, 2015, p.117).

⁹ Na umbanda o mirongueiro é o feiticeiro. A palavra também está ligada a noção de mistério, segredo e provém do quimbundo (LOPES, 2004, p.441)



a elasticidade de sua prática não poderia imiscuir mandingueiros com feiticeiros? Neste sentido, eles fazem e desfazem demandas.

Portanto, as construções do preto-velho são multifacetadas como destaca Ramos (1954) podendo transmutar-se do personagem aguerrido ao negro passivo produzido pelo branco. Mas fato é que este último foi o que ganhou lugar no imaginário e no coração dos devotos dos pretos-velhos. Emoções como amor, carinho, confiança, segurança, identificação, acolhimento são frequentemente evocadas quando essas entidades são referenciadas.

Além do caráter da sabedoria acumulada e das características nobres já retratadas como tolerância, paciência, discernimento, empatia, outro aspecto na figura dos pretos-velhos e das pretas-velhas merece atenção que é a evocação do parentesco, por vezes, consanguíneo como dispositivo de aproximação que reforça ainda mais o caráter do cuidador, dócil e afetivo. As alcunhas de “Pai”, “Mãe”, “Tio”, “Tia”, “Vovô” e “Vovó” que precedem e identificam os pretos-velhos fazem emergir no devoto o sentimento de acolhimento. Sendo tais entidades pensadas enquanto fraternas e calorosas, que só trabalhariam para o bem (SOUZA, 2006, p.132).

Embora a temática do cuidado venha ganhando novos contornos e trazendo à tona discussões acerca de gênero, raça e classe nos estudos antropológicos, as questões sociais e morais ligadas às questões de parentesco ainda são uma realidade e o caráter afetivo que elas suscitam são inegáveis. Ao pensar na entidade como um familiar mais velho, várias noções socialmente construídas são trazidas para o atendimento e dão força ao aconselhamento que o consulente está buscando, ainda que este processo não ocorra de forma consciente.

O preto-velho na história do Brasil e na umbanda

Os pretos-velhos estiveram por muito tempo presentes no espaço público¹⁰ com a umbanda na constante busca da religião por liberdade e legitimidade. O uso dos mesmos pode ter se dado enquanto estratégia de legitimação no espaço público, visto que os pretos-velhos podem assumir, para alguns segmentos da umbanda, arquétipos de ex-escravizados que tanto sofreram na história do Brasil com os castigos da escravidão e do tráfico negreiro, e que trabalham como entidades de cura. Todavia, para alguns segmentos, os pretos-velhos seriam autores de sua própria história. Uma dessas representações do preto-velho enquanto autor de sua história, no movimento umbandista, pode ser pensada a partir do evento “Você sabe o que é macumba?”, que foi organizado em 1965 no dia 13 de maio no Maracanã. A história da umbanda apresenta diferentes visões sobre o preto-velho.

O evento foi realizado no estádio do Maracanã em 1965, ou seja, no início do golpe civil-militar de 1964 pela Confederação Espírita Umbandista do Brasil, cujo presidente era Tancredo da Silva Pinto (1905-1975), defensor de um modelo de umbanda africanizado, ou seja, a umbanda omolocô. O acontecimento foi noticiado por vários jornais da época, dentre os quais estão o *jornal do Brasil*, *Ultima Hora* e o *Diário de Notícias* (Figura 2 - NOGUEIRA, 2022).

¹⁰ O espaço público é aberto às controvérsias públicas, ou seja, as disputas de diferentes grupos por legitimidade e poder, se diferenciando do espaço privado (MONTERO, 2012).



A festa que acabou ocorrendo no Maracanã e não no Maracanãzinho (JORNAL DO BRASIL, 1965, p.5¹³) teria contado com a presença de cerca de duas mil pessoas. Além disso, a celebração também comemorou a abolição da escravidão, por isso, o mesmo teria sido realizado no dia “13 de maio”, celebrando também a valorização do negro na história brasileira, pois apresentou uma obra referente à guerra do Paraguai, que ressaltava o papel dos negros escravizados que lutaram na mesma. Ainda no evento, mãe Senhora¹⁴ teria sido agraciada com o título de “mãe preta do ano” (CAPONE, 2009, p.277). Segundo a matéria publicada no dia 14 de maio, um dia após o evento, no *Jornal do Brasil*:

O desfile apoteótico final, reunindo cerca de duas mil pessoas, entre membros de diversos terreiros do Rio e Estado do Rio, apresentou as figuras de Exu, Pomba Gira, Rei do Congo, pretos e pretas velhas, caboclos e caboclas, Xangô, Iansás, Oxôssis, Filhos e Filhas de Fé, Omulu, Cosme e Damião, Caboclo Bugre, Filhas de Oxum e Iemanjá, Iemanjá, Pacharó (sic), escravos, lavadeiras, carregadores do andor de São Jorge, arautos, Ogum e a Princesa Isabel (JORNAL DO BRASIL, 1965, p.5)¹⁵.

O evento “*Você Sabe o que é Macumba?*” entrou no calendário dos 400 anos da cidade do Rio e foi apoiado pela secretaria de Turismo do Estado da Guanabara, que naquela época era governado por Carlos Lacerda, que chegou a ser convidado para o evento, mas não compareceu ao mesmo (JORNAL DO BRASIL, 1965, p.5)¹⁶. Mas ele acabou servindo para a apresentação de alguns elementos da religião no espaço público. No mesmo podemos perceber uma centralidade na figura das pretas e dos pretos-velhos enquanto mandingueiros.

Entretanto, também acreditamos que este festejo pode ser entendido como uma oportunidade, aproveitada pelos líderes da Confederação Espírita Umbandista de expor por meio da arte, simbologias afro-brasileiros, como deuses, vestimentas e cânticos no espaço público, pois não podemos esquecer que ao longo da história desses cultos, “as *performances* artísticas com inspiração religiosa, colaboraram para a socialização de crenças e práticas rituais expandindo seu conhecimento e atraindo interessados nos cultos afro-brasileiros, transbordando elementos simbólicos para fora dos terreiros” (BAHIA & VIEIRA, 2017, p.185).

Além disso, esse evento buscou pensar o 13 de maio, às memórias negras e o pós-abolição como centrais na umbanda em sua presença pública e na história do Brasil, visto que o 15 de novembro só iria existir na religião com a construção tardia do mito de origem e de sua relação com Zélio de Moraes e a umbanda branca, ou seja, destituída de simbologias afro-religiosas, somente em 1975 (GIUMBELLI, 2002). Sabemos que os pretos velhos possuem um longo caminho como curadores da alma e um simbolismo que revisita a própria história da umbanda. Mas também percebemos que a cura se estende para outras

¹³ *Jornal do Brasil*, 14/05/1965. Disponível em: <https://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>, consultado em 31/07/2024.

¹⁴ Maria Bibiana do Espírito Santo (1900-1967), Mãe senhora, de nome iniciático de Oxum Muiúá, nascida e falecida em Salvador, na Bahia. De 1939 até sua morte, exerceu grande sabedoria e autoridade no cargo de sacerdotisa chefe do Ilê Axé Opô Afonjá. Em 1952, recebeu do alafin de Oyó o título de iyá-nàso ou primeira sacerdotisa da corte. Em 13 de maio de 1965, no estádio do Maracanã, Rio de Janeiro, diante de milhares de fiéis dos cultos afro-brasileiros, foi agraciada com o título de “mãe preta do Brasil” (LOPES, 2004, p.613).

¹⁵ *Jornal do Brasil*, 14/05/1965.

¹⁶ *Jornal do Brasil*, 14/05/1965.



entidades e que a prática mediúcnica nesse campo emocional/espiritual é mais alargado. Vejamos no trabalho de campo realizado em São Paulo, como outras entidades assumem também este papel de curadores.

Dores da alma

Em 02 de março de 2024, mais uma noite de trabalhos em um templo de umbanda situado na cidade de São Paulo. Na preleção é explicado ao público que a casa não trabalha com separação das linhas de umbanda e que, portanto, não seria incomum caboclos, exús, pretos-velhos e demais entidades estarem presentes na mesma gira. Na hora do toque, o sacerdote¹⁷ pede aos atabaqueiros que toquem para os caboclos e foram estas as entidades que estiveram em terra trabalhando neste dia. Júnior¹⁸, um menino de aproximadamente 12 anos que aguardava na assistência, é chamado pelo cambone¹⁹ para ser atendido pelo caboclo Pena Branca. Ligeiramente assustado, ele se posiciona na frente do caboclo que o cumprimenta com três toques de braços cruzados, como geralmente fazem os caboclos. Quando o caboclo começa a baforar seu charuto por cima dos ombros de Júnior, o menino fecha seus olhos e os aperta como se tentasse se concentrar ao máximo naquele momento. Passe dado e o caboclo olha para o menino e lhe pergunta se quer falar alguma coisa. Júnior hesita e responde que está tudo bem. O senhor Pena Branca insiste e o menino então revela que não está acontecendo nada, mas que frequentemente tem a sensação de que algo ruim vai acontecer e que vive com essa sensação de medo. O caboclo segura firmemente as duas mãos do menino e lhe diz que já deu um passe para protegê-lo e que ele não precisa mais ter medo. Júnior abre um sorriso e abraça forte o caboclo.

Em 09 de março de 2024, nova gira de umbanda conduzida por caboclos e caboclas que, atendendo às invocações realizadas através dos fundamentos da umbanda, vieram prestar aconselhamento espiritual nesta noite. O sacerdote incorporado com o guia-chefe da casa começa a dar o passe nos médiuns que, um a um, vão dando passagem às suas entidades. A cabocla Jurema da Mata inicia sua ritualística de atendimento com charuto, marafo²⁰, velas e alfazema enquanto o cambone direciona a consulente para o atendimento. Márcia, uma mulher jovem, chega até a cabocla com meias nos pés e a cabocla Jurema pede para que as retire. Durante o passe, a cabocla asperge cachaça nos dois pés de Márcia. Ao final, a cabocla pergunta para Márcia como ela poderia ajudá-la naquela noite. Márcia conta para a cabocla Jurema sobre suas dúvidas, incertezas e inseguranças em relação ao seu futuro. A fala de Márcia se inicia tão confusa quanto seu estado emocional, mas com o decorrer do atendimento, que foi bastante demorado, a cabocla foi conseguindo fazer com que Márcia organizasse suas ideias, fosse se abrindo e ao mesmo tempo se escutando e, no final, entendesse que estava diante de um quadro de ansiedade generalizada que demandava ajuda médico-psicológica, além da ajuda espiritual.

¹⁷ O termo sacerdote se refere ao líder religioso do templo de umbanda em questão. Dependendo do terreiro também podemos encontrar a expressão pai de santo, zelador ou babalorixá (CAPONE, 2009, p.363).

¹⁸ Os nomes das pessoas, entidades, datas e lugares utilizados neste artigo são fictícios e foram alterados para preservar o anonimato dos sujeitos de pesquisa, uma vez que o conteúdo abordado trata de aspectos da vida privada e contém relatos de cunho íntimo e pessoal.

¹⁹ Cambone é a pessoa que auxilia os médiuns da casa que estão incorporados durante as giras de umbanda.

²⁰ Marafo é uma palavra de origem kikongo, também chamado de marafa (corruptela de malafa) e que designa cachaça ou aguardente utilizada nos rituais de umbanda.



Em 16 de março de 2024, gira dedicada aos trabalhos com as pombagiras e os exús de umbanda. O sacerdote toca o sino e as entidades começam a se manifestar entre danças, gritos e gargalhadas. O clima que se estabelece no salão certamente não é o mesmo daquele observado nas giras de caboclos. O fascínio que a manifestação dessas entidades exerce na consulência é visível na animação daqueles que assistem o girar das saias. O cambone, então, chama a primeira consulente para se consultar com a pombagira Maria Quitéria das 7 Encruzilhadas. Dona Emi, uma senhora de origem asiática que provavelmente já passava dos seus 60 anos, cumprimentou Dona Quitéria, posicionou-se em sua frente com os pés juntos e cabeça baixa. Dona Quitéria girou em volta de Dona Emi passando sua saia pelo seu corpo e, quando parou em sua frente, com a mão direita levantou a cabeça de Dona Emi e disse: “Moça, levante essa cabeça que você não tem que abaixar a cabeça nem pra mim e nem pra ninguém”. Imediatamente as lágrimas começaram a escorrer dos olhos de Dona Emi que revelou o quanto estava tomada pela tristeza e solidão.

Em 06 de abril de 2024, dia de trabalho comandado pelas entidades conhecidas como pretos-velhos e pretas-velhas. A ritualística de abertura da gira é a mesma e utiliza os mesmos fundamentos das giras de caboclos e de exús e pombagiras. No entanto, a figura do preto-velho evoca uma atmosfera de mais sobriedade, de maturidade e sabedoria no imaginário popular e daqueles que se consultam com essas entidades. Iniciados os atendimentos, pai Antônio, sentado no banquinho e pitando seu cachimbo recebe Clara que se senta à sua frente. Clara estava angustiada e relatou para pai Antônio que tinha certeza que alguém havia enviado alguma demanda contra ela. O preto-velho interrompeu fazendo sinal com a mão para Clara parar, fechou os olhos e colocou a mão nos seus ombros. Ficou ali um tempo e depois explicou que não identificou nenhum trabalho que tenha sido feito contra ela, mas que é possível que quando alguém fique falando ou pensando muitas coisas ruins sobre outra que isso possa se refletir na vida da pessoa mesmo sem ser um trabalho feito. Pai Antônio também falou que Clara estava focando tanto nessa ideia que ela mesma estava atraindo as coisas ruins e que se ela esquecesse isso e focar em coisas boas, sua vida iria melhorar. Clara, no entanto, não estava satisfeita, parecia inconformada. Pai Antônio, então, percebendo que Clara precisava de mais lhe deu uma lista de ingredientes para que ela fizesse uma oferenda para devolver qualquer sentimento que tivesse sido direcionado a ela. Clara saiu feliz carregando o papelzinho com as orientações como se tivesse recebido um antídoto para a cura dos males de sua vida.

Em 04 de maio de 2024, mais uma gira que contou com a condução dos trabalhos pelas entidades pombagiras e exús de umbanda. O sacerdote inicia a abertura da gira e depois pede aos atabaqueiros que toquem para os exús, que com a ajuda do sino embalado pelo sacerdote começam a se manifestar no terreiro. O atendimento é iniciado e os consulentes direcionados aos exús e pombagiras. Dessa vez, acompanhamos o exú 7 Pedras no atendimento ao Carlos, que aparentava estar na casa dos seus 40 anos de idade. Seu 7 Pedras iniciou o passe estalando os dedos por cima da cabeça do Carlos e passando as mãos pelos seus ombros e braços. Quando terminou ficou parado em silêncio e foi Carlos quem precisou iniciar a conversa. Carlos disse que estava sentindo dores na região do abdômen e mostrou apontando a região com as mãos. Seu 7 Pedras pegou as duas velas que estavam no chão e começou a passar na frente da barriga do Carlos como quem estivesse tentando iluminar uma área para enxergá-la. O exú falou para Carlos que não era nada grave, mas que ele precisava



procurar um médico porque precisava tratar. O semblante de Carlos ao ouvir que não era grave foi de total alívio como se tivesse tirado um peso das costas, ainda que ele não tivesse recebido nenhum diagnóstico prévio, uma vez que não tinha ido ao médico. Porém, o medo de receber um diagnóstico ruim no médico fazia com que ele não procurasse ajuda profissional.

A dor é coletiva. E a cura também!

Em 20 de julho de 2023, o Conselho Nacional de Saúde, através da Resolução 715, reconheceu a importância das religiões de matrizes africanas como complementares ao Sistema Único de Saúde (SUS) e como um primeiro acesso dos indivíduos em busca de cura para questões emocionais e psíquicas:

(Re)conhecer as manifestações da cultura popular dos povos tradicionais de matriz africana e as Unidades Territoriais Tradicionais de Matriz Africana (terreiros, terreiras, barracões, casas de religião, etc.) como equipamentos promotores de saúde e cura complementares do SUS, no processo de promoção da saúde e 1ª porta de entrada para os que mais precisavam e de espaço de cura para o desequilíbrio mental, psíquico, social, alimentar e com isso respeitar as complexidades inerentes às culturas e povos tradicionais de matriz africana, na busca da preservação, instrumentos esses previstos na política de saúde pública, combate ao racismo, à violação de direitos, à discriminação religiosa, dentre outras (RESOLUÇÃO 715 do CNS, de 20 de julho de 2023).

A fé de quem segue os dogmas de uma religião influenciam na subjetividade do indivíduo, na sua forma de compreender o mundo e lidar com as emoções cotidianas, como medo, angústia, culpa, dúvida, insegurança, tristeza, solidão, entre tantas outras, a partir da ideia de que existe algo além da sua compreensão e “alguém” que o ampara nos momentos de aflição e dificuldade.

Essas emoções, no entanto, não acometem os sujeitos de forma individualizada, mas possuem um caráter socialmente construído, ou seja, são ao mesmo tempo individuais e relacionais:

As emoções que nos acometem e a maneira como elas repercutem sobre nós têm origem em normas coletivas implícitas, ou, no mais das vezes, e orientações de comportamento que cada um exprime de acordo com seu estilo, de acordo com sua apropriação pessoal da cultura e dos valores circundantes. São formas organizadas da existência, identificáveis no seio de um mesmo grupo, porque elas provêm de uma simbólica social, embora elas se traduzam de acordo com as circunstâncias e singularidades individuais. Sua expressão está ligada à própria interpretação que o indivíduo faz do acontecimento que o afeta moralmente, modificando sua relação com o mundo de maneira provisória ou durável, seja por anos, seja por alguns segundos. As emoções traduzem a ressonância afetiva do acontecimento de maneira compreensível aos olhos dos outros. Sua proveniência não é exclusivamente individual: ela é uma consequência íntima, ocorrida na primeira pessoa, de um aprendizado social, em primeiro lugar, e de uma identificação com os outros, em segundo lugar. Essas duas dimensões alimentam conjuntamente a sociabilidade e



assinalam ao sujeito o que ele deve sentir, de qual maneira e em quais condições precisas (LE BRETON, 2009, p.145).

Os relatos de dor expressos nos variados sofrimentos durante os trabalhos religiosos realizados em um templo de umbanda são sentidos tanto no “corpo físico” (nas queixas de dores) quanto na “alma” (nas sensações de medo, angústia e ansiedade) e revelam a construção sociocultural das emoções (ABU-LUGHOD 7 & LUTZ, 1990), através do adoecimento pelo qual estão passando as sociedades contemporâneas.

Ao mesmo tempo que os relatos observados mostram o problema, eles também iluminam o caminho para a cura. Conforme reconhece o Conselho Nacional de Saúde, os espaços religiosos de matriz africana preenchem uma lacuna não apenas relacionada às questões espirituais, mas também às emocionais e tantas outras que o poder estatal não é capaz de prover.

Conforme observado nos relatos, a grande maioria dos atendimentos nos terreiros, ao contrário do que se imagina, está relacionada às dores da alma. As grandes mandingas e o grande poder das entidades de umbanda estão na escuta e no cuidado oferecido àqueles que procuram alento e consolo. Os terreiros, enquanto espaço de escuta e aconselhamento, oferecem o primeiro passo no processo de cura para todas as emoções que foram retratadas aqui.

Considerações Finais

Há cura e entidades que lidam com isso em vários sistemas afro-religiosos. Na quimbanda²¹, por exemplo, há muitas entidades de cura e muitas ações são voltadas para resolução de doenças, não se reduzindo a serviços de amor ou de demanda. Há um entendimento de senso comum sobre a quimbanda que a associa a demandas e feitiçaria, como se a cura fosse algo mais presente somente em outras gramáticas afro-religiosas, ficando a quimbanda no campo estereotipado da magia negra. Os Exus e Pombagiras são considerados entidades materialistas e muito afeitas às coisas terrenas, mas na pesquisa realizada também demonstraram que seu poder espiritual pode ser ilimitado.

Da mesma forma pudemos observar que a ação dos pretos-velhos não se resume à cura de doenças, mas que, principalmente, a imagem que se tem desta entidade remonta o contexto escravagista em que, por uma questão de sobrevivência, os escravos que ficavam na Casa Grande convivendo com os brancos precisavam ser mais dóceis, aderir ao cristianismo, passar seus conhecimentos aos “pretos novos” que chegavam na senzala e, assim, esse passou a ser o ideal a ser perpetuado pelo campo umbandista no Brasil.

A complexidade dos mundos das entidades nos mostra a sua agencialidade, em que no campo do sagrado não se pode pensar a cena etnográfica sem levar em consideração as redes que compõem os sagrados afro-religiosos, que não se reduz aos sujeitos, nem às materialidades, mas se amplia com os sentidos e as corporalidades produzidas entre os espíritos e aqueles que os rodeiam. Com isso, o corpo é visto como

²¹ Quimbanda é a denominação de um conjunto de práticas religiosas afro-brasileiras que envolve entidades como Exus, Pombagiras e Eguns em suas práticas (LEISTNER, 2014). Exus e Pombagiras são os senhores das encruzilhadas e das ruas; entidades que estão muito próximas dos humanos porque têm maior apego à realidade material. Eles são considerados menos iluminados e menos avançados no caminho da evolução espiritual, mas também são extremamente perigosos e poderosos.



um grande repositório de conhecimento (MOURA, 2000; BAHIA, 2016), e todos os elementos que o envolvem na vivência religiosa (RABELO, ALVEZ & SOUZA 1999) - comunidade, natureza, espaços, tempos e objetos - constituem sua experiência. As tecnologias e os objetos que envolvem esses corpos sagrados são paradoxalmente visíveis e invisíveis e produzem sacralidade (BELISO-DE JESÚS, 2015; CAPONNI, 2017), de modo que, material e imaterial, físico e espiritual, presente e passado, entidade e devoto, participam em comunhão dos processos de cura da alma.



Referências bibliográficas

- ABU-LUGHOD, Lila; LUTZ, Catherine. Introduction: emotion, discourse and the politics of everyday life. In: _____ (eds.), *Language and the politics of emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- BAHIA, Joana e NOGUEIRA, Farlen. Umbandista vota em umbandista: disputas entre umbandistas e católicos no campo religioso brasileiro (1950-1962). *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Ano XV, n. 45, Janeiro/Abril 2023.
- _____; Performances artísticas e circularidades das simbologias afro religiosas. *Revista Brasileira De História Das Religiões*, 9(27), 171-188, 2016.
- BELISO-DE JESÚS, Aisha M. *Electric Santería. Racial and Sexual Assemblages of Transnational Religion*. Columbia: Columbia University Press, 2015.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- CAPPONI, Giovanna. “Deuses ou ciborgues? Uma análise multiespécie do conceito de assentamento no candomblé”. *Anais da VI Reunião de Antropologia da Ciência e Tecnologia*, nº 3: 3-18, 2007.
- CAPONE, Stefania. *A Busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.
- GIUMBELLI, Emerson. Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro. In: *Caminhos da Alma. Memória Afro-Brasileira*. São Paulo: Selo Negro, p.183-217, 2002.
- ISAIA, Artur. Umbanda como projeto de nomeação da realidade brasileira. *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, ano VII, p.115-129, 2015.
- LE BRETON, David. *As Paixões Ordinárias: Antropologia das Emoções*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- LEISTNER, R. M. *Os outsiders do além: um estudo sobre a Quimbanda e outras feitiçarias’ afro-gaúchas*. São Leopoldo, Doctoral Thesis, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2014.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. “A eficácia simbólica.” In: *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1996, p. 237-265. Sessão 20 Campinas: Papirus, p. 215-236, 1997.
- LOPES, Nei. *Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana*. São Paulo: Selo Negro, 2004.
- MONTERO, Paula. Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 32(1), 2012, p.167-183.
- NOGUEIRA, Farlen de Jesus. *O Tata Ti Inkice da omolocô: Tancredo da Silva Pinto, clivagens e disputas no campo religioso umbandista do Rio de Janeiro (1950 -1979)*. Rio de Janeiro: Autografia, 2022.
- PY, Fábio; REIS, Marcos Vinícius de Freitas. Católicos e evangélicos na política brasileira. *Estudos de Religião*, v. 29, n. 2, p. 135-161, 2015.
- RABELO, Miriam, ALVES, Paulo César e SOUZA, Iara. *Experiência de doença e narrativa [online]*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1999.
- RAMOS, Arthur. *O Folclore Negro do Brasil*. Rio de Janeiro: Ed Carioca, 1954.
- RESOLUÇÃO Nº 715, DE 20 DE JULHO DE 2023. Disponível em: <https://conselho.saude.gov.br/resolucoes-cns/3092-resolucao-n-715-de-20-de-julho-de-2023>. Acesso em: 26 de maio de 2024.



- ROWLAND, Michael. "The sound of witchcraft. Noise as mediation in religion transmission". In: Berliner, David and Sarró, Ramon. *Learning religion: Anthropological approaches*. Berghahn Books, New York/, 2014, p.191-207.
- SEYFERTH, Giralda. "A invenção da raça e o poder discricionário dos estereótipos". *Anuário Antropológico* 18 (1), 2006, p.175-203.
- SERRES, Michel. *Os cinco sentidos*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- SOUZA, Mônica Dias. *Pretos-velhos: Oráculos, crença e magia entre os cariocas*. Tese (Doutorado). Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2006.
- STOLLER, Paul. *O gosto das coisas etnográficas. Os sentidos na antropologia*. Rio de Janeiro: Papéis selvagens, 2022.

Fontes consultadas

- Diário de Notícias, Rio de Janeiro, Ano XXXV, n° 13023, 8 de maio de 1965, p.6.
- Jornal do Brasil, Rio de Janeiro, Ano LXXV, n° 110, 14 de maio de 1965, p.5.
- Última Hora, Rio de Janeiro, Ano XIV, n° 1501, 12 de maio de 1965, p.10.