

As plantas medicinais e o sagrado, considerando seu papel na eficácia das terapias mágico-religiosas¹

Maria Thereza Lemos de Arruda Camargo

Resumo

O presente texto aborda o papel das plantas medicinais nos conjuntos ritualísticos de cura próprios da medicina popular em seu caráter mágico-religioso, com destaque para a religião dos orixás, considerando a complementaridade de seu papel sacral e funcional como determinante na eficácia das terapias aplicadas, permitindo ao doente sentir-se curado.

Palavras chave:

Abstract:

This paper broaches the role of medicinal plants in the ritualistic groups of cure, specific to popular medicine in its magic-religious character. It highlights the religion of the orixás, considering the complementarity of its religious and functional role as a determinant in the effectiveness of the applied therapies, thus allowing the sick person to feel he is cured.

Keywords:

¹ Conferência de abertura do Seminário *Kosi ewe, Kosi orisà* – Folhas Sagradas Recife – de 17 a 18 de julho de 2014.

Introdução

O presente trabalho oferece uma abordagem sobre o papel das plantas medicinais na eficácia das terapias na medicina popular, face à posição do pensamento cartesiano reducionista da medicina hegemônica, não a validando por falta de comprovação científica.

A medicina popular ora tratada define-se como um sistema médico visto envolver diagnóstico, etiologia e terapêutica. Seus conhecimentos, fundamentados no saber empírico acumulado, ligam-se a ideias e valores ditados pelo consciente coletivo, segundo o contexto sociocultural no qual se insere, cujos significados são partilhados por todos seus membros. Seu vínculo com elementos doutrinários de cunho religioso de diversas origens permite-nos entendê-la como uma medicina sacralizada, de contorno nitidamente mágico-religioso. Transmitidos por meios predominantemente orais, tais conhecimentos envolvem o homem em sua totalidade: corpo e mente na sua relação com a saúde, a doença e a cura de males físicos, mentais e espirituais (Camargo, 2014: 27).

Resumindo, entendemos práticas médicas populares todas aquelas que não se enquadram nos padrões da medicina hegemônica.

Com a presença de princípios doutrinários ligados a diferentes sistemas de crença que foram se firmando no país desde o séc. XVI desenvolveu-se uma medicina popular presa a um universo sacralizado, cujos procedimentos adotados são essencialmente mágicos.

Importante destacar que o caminho percorrido pela medicina das elites que, desde outros tempos procurou destacar sua hegemonia, foi em todo o tempo e lugar, atravessado pelos caminhos e desvios

que a medicina popular foi traçando, implicando em conflitos de toda ordem, como ocorre até hoje.

Recordamos que, até meados do séc. XVI, no Brasil, os contatos interétnicos compreendiam, apenas, do encontro dos colonos portugueses com os diferentes grupos indígenas espalhados pela costa brasileira, dando início a uma reelaboração de conceitos religiosos próprios da cultura autóctone. A partir da chegada dos jesuítas ao Brasil em 1549, iniciou-se a obra de catequese com a tarefa de incutir novos preceitos religiosos na mentalidade dos nativos, norteando-os nas noções sobre doença e cura, ideias centradas no batismo, como único meio de salvação da alma, garantindo vida eterna. Baseando-se no princípio de que a doença era castigo de Deus e a morte a vontade de Deus, visavam destruir as crenças dos nativos (Herson, 1996).

A respeito à catequese, importante mencionarmos um manuscrito do Padre Martin de Nantes que chefiou a Missão de Capuchinhos a Bahia, autor de *Relação* sobre a Missão, publicada em 1705, cujo manuscrito foi encontrado em 1964, em Paris. Segundo Mindlin (1998:150), numa das passagens ali narradas conta o que sucedeu com seu antecessor na chefia da Missão, o Padre Bernardo de Nantes,

[...] conta o Padre Bernardo de Nantes que deixou um dia a Missão para ir à aldeia dos índios, mas encontrou-os muito agressivos, e a custo conseguiu escapar. Dias depois, passou pela Missão o bandeirante paulista Domingos Jorge Velho, a quem o padre pediu auxílio. O bandeirante não teve dúvida: foi à aldeia e disse aos índios que quem não obedecesse ao padre seria levado como escravo. Então, escreve Bernardo Nantes, “os índios espontaneamente se converteram à fé católica” [...].

Com respeito ao encontro de colonos portugueses e indígenas com os negros, só teria ocorrido quando da chegada das primeiras levas de escravos africanos de cultura banto, oriundos de Angola, Congo e Moçambique e, só em meados do século XVII, chegaram os sudaneses, procedentes de localidades africanas situadas acima da linha do Equador.

Como herança primordial na medicina popular brasileira, das três principais matrizes influenciadoras: indígena, portuguesa e africana, considerando-as tal como se apresentavam no século XVI, destacamos a espiritualidade. Esta, de dimensão transcendental, por vezes conduzindo o homem a um universo que, embora, não existindo no concreto, ele crê existir, herança de seu grupo familiar e religioso, nele indo buscar o sentido da vida. Neste sentido, lembramo-nos das trocas culturais entre índios e negros que dividiam espaços nos quilombos, destacando que desde o século XVI os índios já eram escravizados pelos portugueses, assuntos já tratados por pesquisadores, entre eles: Moura (1959), Genovese (1981), Fiabini (2005).

É a espiritualidade, todavia, que confere à medicina popular seu caráter sacral², condição que faz alimentar no homem e no grupo social ao qual pertence, a crença nos poderes sobrenaturais dos curadores de diagnosticar doenças, determinar etiologias e de indicar terapias, às quais se admite de eficácia garantida.

² Termo tomado emprestado de *Kardecismo e Umbanda* de Cândido Procópio de Camargo. (Vide bibliografia)

Material e método

As ideias, aqui aventadas, sobre os papéis das plantas medicinais nas práticas mágico-religiosas de cura da medicina popular, valeram-se dos muitos anos de pesquisa de campo e bibliográfica, os quais foram complementados com o trabalho taxonômico do material botânico coletado e determinação dos princípios ativos e respectivas atividades farmacológicas. Atividades estas, desenvolvidas no Laboratório de Sistemática e disciplina “Plantas Mediciniais e Tóxicas” do Departamento de Botânica do Instituto de Biociências da USP, assim como, paralelamente, junto ao Centro de Estudos da Religião Douglas Teixeira Monteiro (USP/PUC-SP). Decorrente deste processo de investigação foi possível levantar questões, elaborar hipóteses e construir ideias capazes de melhor compreender e explicar o papel das plantas medicinais nas terapias populares em seus vínculos com diferentes sistemas de crença.

Resultados e discussão

Resultante das observações nos longos anos de pesquisas foi possível assumir certas posições sobre o papel das plantas medicinais nas terapias médico populares, envolvidas com os rituais, entendidos como de cunho mágico-religiosos, dadas as características que as envolvem, segundo os diferentes sistemas de crença aos quais esta medicina se liga. Nela, o homem não é considerado apenas como um ser biológico, mas também, em sua dimensão simbólica, entendendo-os como indivisíveis.

Nas religiões de origem e influência africana, as quais com o tempo foram se firmando na sociedade brasileira, é que se percebe a presença marcante da troca de bens culturais, principalmente no tocante às plantas medicinais. Neste sentido, podemos admitir terem

vido elas o importante elo entre as culturas europeias, indígenas e africanas, na formação do Candomblé e da Umbanda.

Entre os bantos, primeiros a chegarem, sua medicina tinha caráter fetichista e mística, cuja terapêutica, de modo geral, era apoiada em feitiços. Referente às plantas conhecidas deles em solo africano, difícil distinguir as nativas das introduzidas, visto que no século XII, até Moçambique, já havia atividade comercial com a Índia de onde chegavam plantas que facilmente iam se aclimatando, segundo documentos levantados por Devisse & Labib (1981). Também plantas americanas levadas do Brasil para Angola pelos portugueses, a partir do século XVI, segundo Maestri Filho (1978).

Como ocorreu com os bantos, as plantas que sudaneses conheciam em solo africano, por ocasião de sua vinda para o Brasil, já não eram só as genuinamente nativas, pois os portugueses já haviam introduzido as espécies europeias e as asiáticas, as quais já aclimatadas na região mediterrânea.

Consideremos a importância do elemento vegetal em todos os momentos da vida religiosa, nos sistemas de crença afro-brasileiros: *Kosi ewe, Kosi orisà*.

Plantas, conhecidas de bantos e sudaneses na África, em seus locais de origem, foram no Brasil, muitas delas, substituídas por aquelas aprendidas com os indígenas que também as empregavam nas práticas médicas e em rituais de cunho religioso. Consideremos, primeiramente, que os primeiros africanos a chegarem foram os de cultura banto, oriundos do Congo, Angola e Moçambique, os quais assimilaram costumes indígenas, recriando seu panteão, adotando como objeto de culto os ancestrais índios. Dai surgindo o candomblé de caboclo, o qual foi incorporado aos candomblés iorubanos, assunto

amplamente tratado por Prandi (1996); Santos (1995) entre outros autores.

Um exemplo clássico de mescla de culturas na religiosidade afro-brasileira é a figura do caboclo, entidade mais reconhecida na umbanda, mas presente também, no candomblé angola, fumando cachimbo – objeto universal – com o tabaco do indígena brasileiro (*Nicotiana tabacum* L. Solanaceae).

Lembramos a pimenta-malagueta, que existia na África, não é a mesma espécie hoje conhecida no Brasil com esse nome. A espécie pela qual Portugal se interessou em fazer comércio com a África era *Aframomum melegueta* Roscoe Zingiberaceae, da Costa da Melegueta, atual Libéria e parte da Serra Leoa. Esta espécie teria sido plantada na Bahia sem, contudo, ser muito aceita, pois os negros que vieram para o Brasil encontraram a espécie brasileira (*Capsicum frutescens* L. Solanaceae), que eles facilmente adotaram, dando-lhe o nome de “pimenta-malagueta”, espécie já conhecida deles, visto já ter sido levada anteriormente para a África pelos portugueses. Lá, a espécie brasileira facilmente substituiu pela preferência, a espécie africana *Aframomum melegueta* (Roscoe) que era, também, conhecida por malagueta, nome que teria sido dado pelos africanos à espécie brasileira, como era já chamada na África (Camargo, 1990: 90).

Lépine (1982: 37) refere-se ao ori usado em oferendas a Oxalá. Esta, na África, é uma “manteiga branca tirada das amêndoas do fruto da árvore africana “emi”, enquanto Cacciatore (1977: 205), diz tratar-se da espécie africana (*Butyrospermum parkii* (G. Don.) Kotschy Sapotaceae) usada nas oferendas a Oxalá. Sobre esta espécie, Bezpaly (1984) diz ser conhecida na África, por “karité” ou árvore da manteiga, onde existem 3 variedades: *mangifolium*, *poissoni*, *noloticum*. Acrescenta o autor que de acordo com o porte da árvore se

distinguem 2 tipos de karité: *borodon* e *boro-boro*, sendo que este é o mais rico em óleo, utilizado na África desde o séc. XIV. Esta planta foi substituída no Brasil pela espécie do gênero *Orbignia*, o babaçu, de onde se extrai uma substância gordurosa branca, considerada fria e pertencente a Oxalá, por ser de cor branca, usada em lugar do dendê, este de cor amarela, não aceita por Oxalá. Passar ori no corpo faz parte de ritual afro-brasileiro, conforme narrado por Verger (1981), ao tratar de um bori, na Bahia.

Lévi-Strauss (1987), tratando dos alimentos silvestres nos trópicos, referindo-se aos frutos comestíveis conhecidos dos índios, cita o *uaguassu* (bagaçu, babaçu) ou noz de pindoba, do gênero *Orbignya*, rica em óleo. O mesmo autor à página 33, diz que os índios usavam untar o corpo com o óleo extraído do coco babaçu. Os negros, provavelmente por terem tomado conhecimento de tal uso, passaram a adotá-lo em lugar do *karité* africano por ser este difícil de ser obtido.

Amansa-senhor, raiz-de-guiné, raiz de conconha, raiz de gambá, nomes vulgares de *Petiveria alliaceae* L. Phytolacaceae, planta levada do Brasil para a África, responsável pelo quadro clínico, causadores de transtornos mentais – imbecilidade – até a ocorrência de morte, segundo Nina Rodrigues e Artur Ramos e outros que os seguiram. Segundo Camargo (2007), a partir de exaustiva pesquisa para se determinar o agente responsável por tal quadro clínico concluiu-se tratar de uma ação secundária no sistema nervoso central decorrente do uso prolongado do preparado à base desta planta, devido à ação hipoglicêmica acumulativa (Pitta (2002).

Paralelamente àquelas, que substituíram plantas africanas, houve, todavia, aquelas que foram tomadas por adoção, a exemplo do milho (*Zea mays* L. Poaceae), planta genuinamente americana da qual

são aproveitadas todas suas partes, como diz Verger (1995: 45). Ao milho, somamos como planta de adoção, também, a jurema (*Mimosa hostilis* Benth. Fabaceae), bastante estudada por Ulysses Paulino de Albuquerque (2002: 171), com a qual é preparada a bebida ritual: o vinho-da-jurema.

Entendendo a medicina popular como uma medicina sacralizada, devido ao seu envolvimento com diferentes sistemas de crença, as plantas, tornam-se, por sua vez seres sagrados. Considerando-se, ainda, que, em rituais de caráter mágico-religioso que envolvem curas, tornam-se também sagrados, ao serem investidos de poder, todos os elementos que compõem o conjunto ritualístico adotado.

Seguindo o pensamento de Durkheim (1989), as plantas tornam-se sagradas quando de seu deslocamento para outro sistema, diferente daquele de sua origem – o do contexto vegetal propriamente dito – e, quando da imputação a elas de um valor sacral. Nas religiões de origem e influência africana a sacralização das plantas ganham dimensões extraordinárias, visto estarem presentes em todos os momentos da vida religiosa.

Do ponto de vistas dos sistemas de crença afro-brasileiros, podemos admitir que todo ritual envolvendo cura de doenças físicas, mentais ou espirituais, sejam tais rituais constituídos de procedimentos. São esses procedimentos que vão compor o conjunto ritual, onde podem estar envolvidos elementos materiais e imateriais, entre eles: percussão de atabaques, cantos repetitivos, dança, transe de possessão, passes, bênçãos, preparação de banhos e, sobretudo, plantas medicinais em sua inegável materialidade farmacobotânica. Albuquerque (1997:30) já visualizava a complementaridade da medicina espiritual e a medicina simbólica.

Por estarmos, aqui, tratando dos papéis das plantas na eficácia das terapias aplicadas, consideramos estarem elas desempenhando nos rituais, duplo papel, embora complementares: *papel sacral* e *papel funcional*.

1º- *Papel sacral* de valor simbólico, subjetivamente construído no mito e legitimado no rito, capaz de impregnar as plantas de poderes curativos emanados de forças sobrenaturais, segundo ditam os sistemas de crença dos quais fazem parte o doente, o curador e seu grupo familiar e social.

2º- *Papel funcional* – com base no valor intrínseco que as plantas encerram, considerando os componentes químicos, responsáveis pelas atividades biológicas, passíveis de verificação empírica.

No papel sacral percebe-se a prevalência do pensamento subjetivo de explicações passíveis de diferentes interpretações, levando-se em conta como o paciente vivencia a determinante etiológica decodificada pelo curador, aquele que conduz o ritual de cura. Com respeito ao papel funcional prevalece o pensamento passível de verificação empírica, visto as plantas encerrarem princípios ativos, os quais variam segundo sua composição química e, conseqüentemente na atividade biológica. Esta, todavia, não decorre de um só elemento químico presente, mas da ação sinérgica de todos os componentes presentes na planta toda, podendo, porém, estarem mais concentrados em uma ou mais partes dela, como: na raiz, no caule, na casca, na folha, na flor, no fruto e na semente, considerando, ainda, como as plantas são consumidas:

- a- por inalação da fumaça obtida da planta cremada em incensórios, cigarros, charutos e cachimbos;
- b- por aspiração pelas narinas de plantas reduzidas a pó;
- c- por meio do uso tópico, em banhos e aplicação sobre a pele sã ou escarificada;
- d. por ingestão de bebidas rituais preparadas em veículos aquosos ou alcoólicos.

Dentre as categorias de plantas presentes nos rituais estão, também, as espécies psicoativas, capazes de proporcionar estados alterados de consciência, as quais já eram usadas por xamãs e adivinhos pré-históricos (Carneiro, 2002), visto já perceberem a capacidade das mesmas de propiciar as condições ideais para o contato com o sobrenatural. Seus efeitos variam segundo a composição química que a planta encerra, permitindo às pessoas ouvir sons imaginários ou ver objetos inexistentes. São plantas que atuam no cérebro, alterando de alguma forma o psiquismo do indivíduo que a consome, variando segundo as categorias às quais pertencem: tranquilizantes, estimulantes e perturbadoras, sendo estas últimas as espécies capazes de aumentar ou diminuir a capacidade cerebral, ou seja, uma mudança qualitativa do psiquismo (CEBRID, 2003).

Verger (1966) já fazia referência às plantas psicoativas usadas na África em rituais religiosos ioruba, classificando-as segundo seus papéis:

- a- “excitantes”, aquelas que “agem sobre as divindades”, ou proporcionam a possessão (ou levam a ela), por meio do transe.

b -“tanquilizantes”, as que abrandam,
visando alcançar o equilíbrio necessário
para o momento da possessão.

Como está em Camargo (2014: 136), a categoria de plantas perturbadoras do SNC, referidas acima, representa as espécies que podem propiciar estados alterados de consciência e que, em contextos religiosos, cumprem o papel de proporcionar o contato com o sobrenatural, momento quando se deparam com representações simbólicas, cujas interpretações variam segundo os sistemas de crença envolvidos, considerando-se evidentemente aqueles que se caracterizam pelo desenvolvimento da mediunidade, a exemplo das religiões afro-brasileiras.

Entendemos, todavia, que nos sistemas de crença afro-brasileiros a ação das plantas capazes de provocar estados alterados de consciência não dependem somente de suas propriedades intrínsecas, mas da presença de forças de caráter sacral que a planta incorpora em específicos momentos ritualísticos.

Considerações finais

A planta medicinal, em seu valor sacral, deixa de ser um agente isolado de cura, para participar do processo da interatividade entre todos os elementos presentes no conjunto ritual de cura, junto á dinâmica do corpo humano em sua dualidade: corpo e mente, enquanto unidade indivisível.

Assentadas nas bases ora expostas, bem diferentes da racionalidade dos princípios cartesianos que regem a medicina hegemônica, estão as práticas médicas mágico-religiosas calcadas na

espiritualidade, quando as plantas, investidas do imponderável valor sacral, na complementaridade de seu papel funcional, vem a propiciar aos doentes o sentir-se curados, o estado almejado por aqueles que buscam na religião dos orixás o conforto de que necessitam.

Bibliografia

ALBUQUERQUE, Ulysses, P. As folhas sagradas. As plantas litúrgicas e medicinais nos cultos afrobrasileiros. Recife, Ed. Universitária da Universidade Federal do Pernambuco, 1997.

_____. A jurema nas práticas dos descendentes culturais do africano no Brasil. In: *As muitas faces da jurema: de espécie botânica à divindade afro-indígena*. (Orgs.: Clarice Novaes da Mota e Ulysses Paulino de Albuquerque) Recife, Bagaço, 2002.

BESPALY I. Les plantes cultives en Afrique Occidentale. Moscou, MIR; 1984.

CACCIATORE, Olga Gudolle. Dicionário de cultos afro-brasileiros: com origem das palavras. Rio de Janeiro, Forense – Universitária, Instituto Estadual do Livro, 1977.

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. Kardecismo e umbanda. São Paulo, Pioneira, 1961.

CAMARGO_ As plantas condimentícias nas comidas rituais de cultos afro-brasileiros. Rev. do Instituto de Estudos Brasileiros (IEB) (31), Universidade de São Paulo, 1990. p. 81 -94.

_____. *As plantas medicinais e o sagrado*. A Etnofarmacobotânica em uma historiografia da medicina popular no Brasil. São Paulo, ICONE Ed, 2014.

_____. Amansa-senhor: a arma dos negros contra seus senhores. Revista Pós Ciências Sociais, Caderno Pós Ciências Sociais n. 8 v. 4 jul/dez São Luis/MA, 2007. p. 31-42.

_____. Os poderes das plantas sagradas numa abordagem Etnofarmacobotânica. Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, n.15/16, 2000. P. 395-410.

CARNEIRO, Henrique. Amores e sonhos da flora. São Paulo, Xamã, 2002.

CEBRID. Livreto informativo sobre drogas psicotrópicas. Departamento de Psicobiologia – Universidade Federal de São Paulo – Escola Paulista de Medicina, São Paulo, Cromosete, s/d.

DEVISSE, Jean; LABIB, Shuhi. As relações intercontinentais da África no período pré-colonial. História Geral da África v.1.4. São Paulo, Ática, 1981.

DURKHEIM, Emile. Formas elementares da vida religiosa. São Paulo, Paulinas, 1989.

_____. Durkheim: Sociologia. In: *Grandes cientistas 1* (Org. José Albertino Rodrigues, coord. Florestan Fernandes) São Paulo, Ática, 1978.

FIABANI. A. Quilombo: africanos, índios e seus descendentes lutaram pela liberdade. II Encontro “Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional”. (on line) www.labhstc.ifsc.br/poa 2005/01 [04/12/2005]

GENOVESE E. From rebellion to revolution. Afro-american revolts in the making modern world. Louisiana, s/ed, 1981.

LÉPINE, Claude. Análise formal do panteão nagô. Bandeira de Alairá – Escritos sobre a religião dos orixás. (org.: Carlos Eugênio Marcondes Moura). São Paulo, Nobel, 1982. p.13-70.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Uso das plantas silvestres da América do Sul tropical. In: Suma

Etnológica brasileira – 1 Etnobiologia. 2ª ed. Petrópolis, FINEP, 1987. p. 29-46

_____. Antropologia estrutural II. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1976.

MAESTRI FILHO, Mário J. A agricultura africana nos séculos XVI e XVII no litoral angolano, Porto Alegre: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UFRGS, 1978.

MINDLIN, José. Uma vida entre livros. Reencontros com o tempo. São Paulo, EDUSP/ Companhia das Letras, 1997.

MOURA, Clovis. Rebeliões da senzala: quilombos insurreições, guerrilhas. São Paulo, Edições Zumbi, 1959.

PRANDI, Reginaldo. Herdeiras do axé. São Paulo UCITEC/FFLCH/USP; 1996.

PITTA, J.C.N. Diagnóstico e conduta dos estados confusionais. *Psiquiatria na Prática Médica* v. 4 (4); 2002.

SANTOS, Jocélio. *O dono da terra: O caboclo nos candoblés da Bahia*. Salvador: Sarah Letras; 1995.

VERGER, P. Tranquillizers and stimulants in yoruba pharmaceutics. Special Seminar on: *The traditional background to medical practice in Nigeria*, Universeity of Ibadan – Institute of African Studies in collaboration with University College Hospital; 1966.

_____ Bori, primeira cerimônia de iniciação ao culto dos òrisà nagô na Bahia, Brasil. In: *Olóòrisa – escritos sobre as religiões dos orixás*. (org.: Carlos Eugênio Marcondes Moura). São Paulo: Agora; 1981.

_____ EWE. *O uso das plantas na sociedade iorubá*. São Paulo: Companhia das Letras; 1995.