

DIÁLOGOS COM A NATUREZA EM PRÁTICAS DE CURA

Vilma Maria do Nascimento*

O presente estudo busca apreender, na Salvador de 1950 a 2000, sobrevivências das variadas práticas populares de cura, que vêm mobilizando uma rede de relações de trabalho, possibilitando a existência e sobrevivência de práticas médicas tradicionais. Como o comércio de ervas que se instituiu no cotidiano da cidade, inserindo-se no seu universo material e simbólico das artes de curar, territorializando espaços para a oferta desses gêneros.

Considera-se, ainda, que essas práticas de cura advêm de uma cultura própria, expressa numa linguagem específica, cujos códigos são amplamente preservados por populações que as produzem e as vêm ressignificando conforme recentes desafios impostos pelas constantes mudanças vividas na sociedade.

Assim, a pesquisa busca apreender, no cotidiano da cidade, as variadas práticas e representações acerca de relações com o corpo, a saúde, a doença, as crenças e a natureza. Para tanto, torna-se imprescindível apreender concepções que essas populações têm de corpo, resultando na forma como percebem as doenças, classificam-nas e orientam seus tratamentos conforme as ofertas terapêuticas presentes na cidade.

O corpo ganha, dessa forma, uma historicidade própria:

(...) território tanto biológico quanto simbólico, processador de virtualidades infindáveis, campo de forças que não cessa de inquietar e conformar, o corpo talvez seja o mais belo traço da memória da vida (...). Pesquisar seus segredos é perceber o quanto é vão separar a obra da natureza daquela realizada pelos homens: na verdade um corpo é sempre “biocultural”, tanto em seu nível genético quanto em sua expressão oral e gestual.¹

Importa investigar como essa relação corpo e natureza vem sendo ressignificada no contexto cultural e urbano de Salvador. As artes de curar continuam desafiando os “ares do progresso”, recriando seus modos de experimentação e trocas com a natureza, bem como

seus métodos de cura. A exemplo do candomblé, para o qual a natureza é sagrada. Os rituais de iniciação seriam o renascer de uma vida em que o indivíduo, para participar de um universo mágico-religioso, redefine sua relação com a natureza:

Em síntese, o que fica subentendido no discurso do povo-de-santo é a procura, nos atos litúrgicos e nas funções religiosas, da recuperação de uma espécie de sintonia presumivelmente perdida do homem consigo mesmo e com o universo de que ele é parte essencial. Nesse sentido, o profano nada mais é do que o sagrado quando está em movimento.²

A relação com a natureza está, assim, carregada de magicidade. As religiões de tradições afro-brasileiras podem ser vistas como parte de um diálogo com e sobre a natureza. Nesse sentido, a oralidade está intimamente relacionada às formas de intercâmbio com a natureza. A transmissão oral do conhecimento, na tradição ioruba, é considerada como veículo do axé, o poder, a força das palavras que, conforme Verger³, permanece sem efeito em um texto escrito. Ou seja, as palavras, para que possam agir, precisam ser pronunciadas. O que expressa um exercício contínuo da linguagem e da memória.

O aspecto “ecológico” presente em matrizes africanas vem acompanhado de tradições de oralidade. Assim, entre os iorubas, a preparação de remédios e trabalhos mágicos deve ser acompanhada de encantações (ofó) com o nome das plantas, sem as quais esses remédios não surtiriam efeito.⁴

Nesse aspecto, segundo Júlio Braga, no Brasil, no contexto das tradições de oralidade, seja pela ausência de certas plantas pelo esgotamento das reservas naturais em decorrência da crescente urbanização e subsequente desmatamento, seja pela ausência da planta em território americano, o encaminhamento é fazer um ofó:

(...) pega-se uma outra planta, não necessariamente do mesmo gênero, mas que tenha a mesma aparência e fazer um ofó, uma fala, um ar (um encantamento) e com esse mecanismo mágico, da fala da voz e da respiração “impregnar” esta nova planta com funções mágicas da folha que desapareceu, e neste instante chamá-la pela outra designação. É como se fosse um ato de criação.⁵

A magicidade do poder das plantas liga-se dessa forma a um valor simbólico legitimado por rituais próprios. A sacralização da planta institui-se no universo mítico, simbólico, do qual cada uma delas faz parte. No contexto histórico do século XIX e da Primeira República, presumia-se que o “progresso” e a “modernidade” se incumbiriam de provocar o desaparecimento de práticas tradicionais, expressão da ignorância e das superstições.

O que vemos hoje, ao contrário, é a sobrevivência de uma série de tradições populares como a chamada “medicina popular” no cenário da “pós-modernidade”. O que traz à tona

a questão de que essas tradições não são fixas e supostamente inalteradas. A presente pesquisa busca investigar como essas tradições – as artes de curar – estão se recriando e interagindo com as forças da modernidade.

No decorrer da pesquisa, embora a trajetória temporal tenha uma seqüência histórica que lhe dá uma lógica própria e, até certo ponto, uma compreensão, é importante assinalar que isso não se reproduz de forma idêntica ao longo do tempo. É certo que o tempo é permeado da continuidade viva de elementos constitutivos de uma tradição, no entanto, considerando-se que as tradições não são fixas, em cada contexto de mudança, de novas trajetórias, somos impelidos a apreender novas situações, abrindo espaços a imprevistos e descontínuos.

A historicidade das tradições revela-se, assim, como um complexo processo temporal, e as constantes mudanças resultam de elementos vividos numa pluralidade de tempos, não necessariamente “evolutivos”, mas principalmente “descompassados”. Tais reflexões revelam-se importantes no sentido de que, na segunda metade do século XX, as questões em estudo têm temporalidades próprias.

Quanto à relação homem/natureza nas comunidades de santo do candomblé, Roger Bastide⁶ atenta para a observação de um de seus depoentes: “todo o segredo do candomblé reside em suas ervas”. Ou seja, todas elas têm uma virtude cujo conhecimento é indispensável na conduta do candomblé. Bastide, explicitando mais essa relação da religião com a natureza, considera que inicialmente há que se levar em consideração que Ossanha é o “Deus do Mato e não das plantas cultivadas, o que faz do ritual da colheita uma relação de troca”:

O babalossanha penetra no reino de Ossanha mastigando um obi (e talvez também pimenta), chegando ao seu domínio, volta-se sucessivamente para cada um dos quatro pontos cardeais e cospe nessas quatro direções o obi mastigado. Delimita assim o espaço sagrado que vai evoluir.

(...) Depois dança, canta e coloca no chão alguma quantia em dinheiro.⁷

Enfim, não só é imperativo pedir permissão a Ossanha para a colheita, como também pagá-lo. Essa relação está carregada de significados, entre outros, a incorporação da natureza e os rituais de sua reconstituição simbólica.

Conforme Júlio Braga, tem-se a noção de equilíbrio das forças. Pagar pelo material retirado é uma maneira de recompor simbolicamente a força diminuída pela retirada das plantas. “Você paga a natureza através de Ossanha, que reelabora e recupera o que foi extraído e com isto recupera-se a harmonia cósmica”.⁸ Esclarece ainda que:

Quando uma folha é recomendada para tratamento de uma doença qualquer, portanto na perspectiva da cura, ela chega carregada de magicidade, posto que a recomendação é sempre uma prerrogativa divina e o sacerdote nada mais é do que um simples instrumento do qual se servem as divindades para a ação sagrada e nem sempre o seu princípio ativo – quando existe – é do conhecimento de quem a prescreve.⁹

Assim, pais e mães-de-santo atuam principalmente como intermediários entre os pacientes e os orixás, estes os reais detentores dos conhecimentos “médicos”. Conhecer e empregar ervas torna-se dessa forma uma conquista de poucos. Segredos aos quais só os iniciados têm acesso.

Barros, na perspectiva da relação dialógica entre sujeitos sociais e natureza, comenta que um de seus depoentes disse ter passado o dia inteiro procurando têtè sem o encontrar, atribuindo o fracasso ao fato de não ter cantado direito uma cantiga.¹⁰ Nas tradições, o especialista no trato das plantas era babalossanhe, que tinha como principal atribuição colhê-las observando os rituais apropriados:

O segredo das plantas, o santo a que pertencem, incluindo-se a técnica de colhê-las, os cânticos que lhes são consagradas fazem parte de um saber de difícil acesso, mesmo para os iniciados, que se desdobram em atenção, ainda que discretamente – mostrar que quer aprender é o caminho mais rápido para não conseguir – diante daqueles que detêm este tipo de conhecimento. E quem sabe, igualmente se desdobra em artimanhas para esconder dos mais afoitos e não raro conseguem despistá-los, dificultando suas intenções.¹¹

Julio Braga lembra, ainda, que essas fórmulas mágicas quase não foram preservadas, sendo o seu conhecimento privilégio de uns poucos sacerdotes. Os ofós, enquanto função de promover a potencialidade latente dos vegetais, conforme Barros¹², foram substituídos pelas cantigas das folhas, onde são lembradas suas qualidades, sua capacidade de agir magicamente. São relações com a natureza ritualizadas em outros tempos, espaços e relações sociais.

Coletoras de ervas, moradoras do bairro da Palestina, em Salvador, mantêm certos rituais, como pedir licença à “Dona das Matas” antes de adentrarem o espaço de trabalho: *“(...) a gente fala assim, eu mesmo falo assim: Dona da Mata, licença. A gente fala assim (...) e agradece (...) tem uns que botam dente de alho. Eu quando me lembro eu boto dente de alho no bolso, quando eu não lembro eu não boto nada”*.¹³

No diálogo com as fontes, buscamos recuperar não apenas a mera transmissão dos “costumes” geração a geração, mas, principalmente, a sua sobrevivência e revitalização sob formas históricas específicas das relações sociais vividas por vendedores, coletores ou produtores de ervas, benzedeiros, ervateiros, curandeiros, pais e mães-de-santo, bem como a população que demanda por essas diversas práticas de cura.

No bairro da Palestina, a paisagem, marcadamente herbária, revela a sobrevivência da antiga cidade, onde a jardinagem de plantas utilitárias, combinada ao seu aspecto ornamental, caracteriza o cotidiano de seus moradores. Distante dos centros de saúde pública, a farmacopéia popular de acesso mais democrático à sua população expressa a presença de formas tradicionais de cuidados com o corpo. Diferente da medicina acadêmica, pela experiência transmitida de geração para geração, os indivíduos mantêm um conhecimento do corpo e as formas de tratá-lo não sofreram o distanciamento comum entre paciente e saber médico erudito, resultante da medicina oficial.

Considerando-se que os segmentos mais pobres da cidade são empurrados para os piores locais de moradia, a exemplo das regiões de encosta e bairros periféricos, disputam, dentre direitos políticos e sociais, o de controle do próprio corpo e suas alternativas de combate às doenças que eventualmente os atinjam.

Nesse sentido, pode-se depreender que no modo próprio de produzir suas medicinas populares, de baixo custo e fácil acesso, expressam também formas como essa população tem resistido politicamente, no âmbito da cultura, às imposições dos segmentos dominantes da cidade. Marilena Chaui, nesse aspecto, chama a atenção para a relação contraditória entre dominação e resistência:

Tentaremos neste trabalho, aproximarmo-nos da cultura popular como expressão dos dominados, buscando as formas pelas quais a cultura dominante é aceita, introduzida, reproduzida e transformada, tanto quanto as formas pelas quais é recusada, negada e afastada implícita ou explicitamente pelos dominados.¹⁴

Ou seja, pensamos essas práticas como constitutivas de variadas relações sociais vividas na cidade e que têm resistido para além de discursos e ações projetados para seu desenraizamento, principalmente dos “costumes populares”. Nas tensões entre o chamado saber popular empírico e o saber erudito, científico, estamos formulando problemáticas dessa pesquisa, na tentativa de contribuirmos para percepções de suas representações no diálogo com as fontes sob nossa mediação, sem perder de vista nossa interlocução com protagonistas dessas práticas e questões em jogo.

Por certo que as variadas práticas de cura “não-oficiais” foram não só desqualificadas como efetivamente perseguidas e reprimidas, seja pelo uso da lei, seja pelos discursos elaborados pelas elites intelectuais e políticas da cidade. O que nos possibilita pensar que a presença desses “costumes” ocorre em espaço de permanentes tensões e disputas, onde está em jogo especialmente a questão de quem deve ter o poder de curar.

Isso nos permite pensar que, na Salvador em estudo, o avanço da urbanização, na ausência de tempos para sedimentações, deixou à mostra uma sociedade pluridimensional em múltiplos descompassos de temporalidades e espacialidades.

Diante do projetado, espaços e costumes, valores e tradições, antes de se renderem às políticas de homogeneização, persistem enquanto expressão múltipla e polissêmica de possibilidades de determinados agentes sociais ocuparem e sobreviverem na cidade. A cidade é expressão permanente da tensão entre a homogeneização disciplinadora da ordem social e a rebeldia polissêmica da vida social.

Conforme se fazia crer, o “misticismo” começara a declinar a partir do século XVIII, quando a ciência, baseada na experimentação, passou a apontar para os ares do “progresso” e da “modernidade”. E, como o “herborismo” estava intimamente ligado às “superstições”, a tendência, segundo afirmavam, era que o uso e a qualidade de muitas ervas se perderiam, com a condenação geral do misticismo: “Mas os dias áureos dos herboristas só terminaram realmente nos fins do século XIX, quando os benefícios revolucionários das novas descobertas farmacêuticas se tornaram disponíveis para a maioria das pessoas”.¹⁵

Ou seja, no contexto do mundo moderno, a pesquisa implicava, também, reavaliação de culturas mágico-religiosas disseminadas em rituais, festas, crenças de matizes diferenciados em sua significância no interior de visões de mundo e experiências sociais de largas parcelas da população soteropolitana. O que significa, para o presente estudo, surpreender evidências desses sentidos através de seus modos de inserção na vida cotidiana dessas populações.

Outro aspecto a ser trabalhado nessa perspectiva é o espaço desses agentes de cura e seus artefatos, uma vez que, desvendando sentidos implícitos em locais, simples objetos, ervas e determinados tipos de comida revelam-se elementos que asseguram coesão a crenças e rituais afro-brasileiros, que ora se preservaram ora se transmutaram, mas se mantiveram articulados a suas tradições e raízes culturais e religiosas.

No contexto da cidade, os adeptos do candomblé elaboraram um modo próprio de interpretar o universo e a vida. No terreiro, foi-se construindo um modo específico de pensar a vida, de comunicar-se com o sagrado, de praticar curas, de transmitir saberes e experiências.

Além dessas incorporações culturais, torna-se possível melhor compreender a cidade. Do mesmo modo que foram vivenciadas e vivenciam-se religiões diferentes, em certas situações até mesmo antagônicas, no caso das artes de curar, a cidade também não impôs grandes restrições a esses adeptos do candomblé. Como o “povo-de-santo” não dissocia o tratamento do corpo e o do espírito, faz parte de culturas soteropolitanas combinar, sem maiores constrangimentos, terapêuticas diferenciadas.

Ao remédio prescrito pelo médico combinam-se o banho de folhas, a oferenda ao orixá, o chá preparado por tradição familiar ou pela rezadeira, a limpeza de corpo e/ou da casa do paciente. Ou mesmo, conforme a convicção religiosa do indivíduo, ele pode também seguir orientações quanto ao tipo de tratamento que mais lhe convém e satisfaz: se os especialistas do sistema oficial de saúde ou os especialistas religiosos.

No caso dos pais ou mães-de-santo, enquanto agentes de cura, dispõem de espaços definidos para sua realização. Entre esses, o quarto de consulta. Qualquer prática terapêutica é precedida pela consulta aos orixás por meio do jogo-de-búzios, com o objetivo de “ler a cabeça de quem está necessitando”:

Um quarto de consulta não é bem um quarto. Mas é uma estrutura espacial e especial para o diálogo com os orixás, isto é, com a cabeça das pessoas, com objetivos de busca de equilíbrio. É lugar imantado para tal fim. Higiene e asseio. A concentração, imediata e busca da harmonia.¹⁶

A partir dessa relação com os orixás via jogo-de-búzios, fica definida a terapêutica a ser empregada para fazer sair o espírito do corpo do possuído. Em casos de Egún que possui o corpo de um enfermo, isto pode ser revelado muitas vezes, não necessariamente pelos búzios, mas pela capacidade de visão de pais e mães-de-santo que, a partir daí, iniciarão os procedimentos rituais para retirar o Egún do corpo do indivíduo.

É oportuno notar, no entanto, que esse chamado “quarto de consulta” pode localizar-se no terreiro do candomblé ou mesmo na residência particular de algum membro da religião. Em meados do século passado, as “quitandas” nos espaços da cidade constituíam um dos seus mais singulares estabelecimentos comerciais e culturais, geralmente dirigidos por mulheres. Era rica a variedade dos produtos à venda, inegavelmente com sabor e cheiro da terra.

Ali se encontravam desde os condimentos necessários ao preparo dos pratos típicos da culinária local, a exemplo da pimenta de cheiro e do azeite de dendê, além de frutas, verduras, ervas medicinais e cerâmicas. Muitas dessas para serem utilizadas nos rituais e cerimônias afro-brasileiros. Assim, a quitanda era também um local típico de vendas de objetos de uso litúrgico no candomblé, como as pombas, os “guias”, os búzios da Costa. Estes muitas vezes eram importados diretamente da África para aqui serem vendidos nesses estabelecimentos comerciais,¹⁷ que naquela época já apresentavam sinais de fragilidade ante a concorrência com maiores estabelecimentos em expansão na cidade.

No Pelourinho, um dos espaços que abrigava essas quitandas, ficava a da Tia Juliana (falecida há três anos), em frente à Igreja do Rosário dos Pretos. Era prima da famosa mãe-

de-santo Aninha, fundadora do templo dedicado a Xangô, o Axê Opô Afonjá. Essa quitanda contava sempre com um significativo estoque com os mais variados sortimentos de mercadorias e simbologias recebidas da Costa da África.

A quitanda não era apenas espaço de venda. Enquanto local de moradia, abrigava uma prole de muitos filhos, netos e bisnetos. Cerca de umas trinta pessoas. Sua quitanda ainda era local de encontro da “elite” do mundo afro-brasileiro, que ali se reunia das 4 às 6 da tarde. E, nesse aspecto, a quitanda ainda constituía-se em local de consulta:

O erudito e respeitado “babalaô” Rafael do Amor Divino, dava ali as suas consultas, receitando eficazes beberagens ou aconselhando um gordo despacho a Exu, para abrir os caminhos. Quantas vezes não passamos ali tardes inteiras ouvindo histórias sobre antigas “mães-de-santo” do Engenho Velho, gente desaparecida há muitos anos atrás.¹⁸

Na Praça dos Veteranos estava a quitanda de Raimunda de Xangô: “Uma mulher cheia de requebrados e de dengues é uma das figuras mais disputadas nos terreiros da Bahia como animadora e grande conhecedora dos segredos da seita”.¹⁹ Raimunda era sempre encontrada nos pontos mais típicos da cidade. Pela manhã não era raro encontrá-la fazendo compras e “conversando animadamente pelas barracas do mercado Modelo, pois as tardes eram dedicadas a atender sua freguesia em sua quitanda, à noite pelos terreiros dando conselhos e planejando festas para os ‘orixás’”.²⁰

Na Liberdade, destacou-se a quitanda de Eusébia. Era conhecida como ponto de encontro dos capoeiristas que, após executarem seus jogos, comentavam seus desempenhos, ao tempo em que saboreavam as bebidas feitas de folhas preparadas por Eusébia. Ela era grande conhecedora das tradições de Angola, da capoeira e da religião.

Muito respeitada pelos capoeiristas, que a chamavam de madrinha, Eusébia contava com fama de ser profunda conhecedora dos segredos de Ossanha, o orixá das folhas. Interrogada acerca de sua devoção a essa divindade, não titubeou em responder: “Ossanha é a natureza e Deus está na natureza”.²¹ Conforme suas declarações, era a última filha-de-santo de Bernardino, segundo ela, último angola da Bahia. A grande queixa de Eusébia era a gradativa extinção do candomblé de Angola, considerando-se um de seus últimos remanescentes.

Em universo predominantemente feminino, encontravam-se, também, as quitandas dirigidas por mãos masculinas, a exemplo da de Procópio, no Gravatá. Considerado uma das maiores autoridades nos assuntos ligados à religião afro-brasileira. Segundo informou, “veio da selva, procedente do país de Ketu, na Zona do Dahomey, na África”.²²

Além de ser uma das quitandas mais abastecidas da cidade, era também chefe de um importante terreiro. No seu trabalho diário, era acompanhado pelo filho, ao qual ia minis-

trando os segredos do culto. Vale ressaltar que esse aprendizado, pautado pelas tradições de oralidade, vai sendo transmitido geração à geração. Atendendo os clientes, em sua quitanda, raramente deixava de satisfazê-los no que procuravam, até mesmo nos banhos sagrados de iniciação das “yaôs”. A quitanda de Procópio também foi muito procurada por estudiosos de cultos afro-brasileiros, como Roger Bastide e Donald Pierson.

Enfim, se alguém em Salvador apresentasse problemas de saúde física ou espiritual, podia contar como certo, para além das agências de saúde oficiais, recorrer a outras práticas de cura, a exemplo do candomblé, que, como vimos, tinha espaços diversificados e inusitados para o exercício de consultas, diagnósticos e terapêuticas indicados aos seus clientes. Ou seja, na cartografia social da cidade, vinha à tona, também, o caráter mágico-religioso constituindo uma identidade própria aos moradores e a certos espaços no viver, morar, trabalhar e se divertir na cidade.

Práticas, espaços que tornam visíveis as diversas Áfricas presentes na cidade. Sejam nagôs ou bantos, a fé, a presença do sagrado afro-brasileiro apresenta-se como uma inegável possibilidade de apreender a cidade em suas práticas cotidianas. E, nesse sentido, sagrado e profano, se em determinado ângulo são palavras antitéticas, em determinadas situações, em Salvador, suas fronteiras são tênues. Espaço/tempo na religião afro-brasileira nem sempre estão rigidamente demarcados no cotidiano da população. Assim, no século XX, dimensões imaginárias de Áfricas continuaram sendo reinventadas nas formas de morar, ocupar e viver na cidade.

O uso de ervas, seja para fins fitoterápicos ou para curas “espirituais” – conforme a tradição popular a saúde do corpo não é somente abalada por males físicos –, está presente nas histórias da cidade desde os seus primórdios, considerando segmentos sociais constitutivos e constituídos por relações e culturas forjadas no contexto relacional da cidade.

No que diz respeito à “medicina popular” e respectiva farmacopéia –, compreendendo-as como um conjunto de práticas incorporadas aos atos mais cotidianos da cidade, afirmado e reelaborado em hábitos, costumes e tradições –, chama a atenção por vir resistindo à chamada medicina acadêmica. Práticas populares que política e culturalmente se contrapõem à medicina erudita praticada pelos médicos. Diferentemente de locais específicos onde a medicina acadêmica é praticada, a popular é exercida em variadas circunstâncias, espaços e por diferentes pessoas (membros da família, benzedeiras, médiuns, raizeiros, ervateiros, curandeiro, pais e mães-de-santo, etc.).

Nas culturas tradicionais afrodescendentes e nativas, rezadeiras, pajés, xamãs, curandeiros, pais e mães-de-santo aprendem a ler e praticar arte de curar ao longo da vida. Aprendem quando colher as plantas, pois se colhidas em época errada do ano, ou na hora

ou locais inadequados, podem ser fatais, em vez de restauradoras. O aprendizado implica também dominar o preparo dos materiais na quantidade certa, pois inadequadamente esses mesmos materiais podem provocar doença em vez de cura.

Ao longo da pesquisa pretendemos rastrear sobrevivências desses tipos de práticas na cidade, para além do que é prescrito pelo candomblé. No bairro da Palestina, encontramos as primeiras pistas. O senhor José Antônio de Souza, morador do bairro há 30 anos, natural de São Felipe, no Recôncavo Baiano, utiliza um espaço em uma garagem do bairro para vender produtos naturais: “*Minha profissão é lavrador e tô aqui com 30 anos e não perdi o hábito de trabalhar com as plantas, com lavoura (...). Também a água de ubaúba para pessoas que têm puxeira, chiado no peito, vai pegar às 6 horas da tarde e toma às 5 da manhã (...)*”.²³

A receita dada por seu José Antônio consistia em horário certo, cortar a raiz da ubaúba, colocar num vaso com água, cobrir para filtrar e pela manhã beber em jejum. Esse receituário popular, acreditamos, poderemos encontrar em outros espaços da cidade.

É plausível considerar que a fitoterapia seja a mais antiga forma de tratamento conhecida contra as doenças. Nas sociedades antigas, os especialistas nos cultos religiosos geralmente acumulavam também a função de “curandeiros”. A própria história da medicina está permeada de segredos e mistérios.

Na disputa de saberes e no domínio dos poderes das práticas de curar, os defensores da medicina oficial afirmam, ainda, que na Idade Média o valor curativo das ervas avançou para associações cada vez maiores com o misticismo, a exemplo da Astrologia. “*Nesta época passou-se a dar descabida importância a questões como o momento em que a planta era colhida ou se foi colhida pela pessoa certa*”.²⁴

Tais concepções desconhecem que determinadas práticas, vividas e recriadas como tradição, não são, como mera justaposição, descartadas no uso cotidiano e substituídas por outras, no caso, as de cunho “científico”. A presença de formas tradicionais ou “populares” de curar revela tensões, conflitos, disputas de saberes médicos que interpõem tempos múltiplos, trazendo à tona uma relação de alteridade onde, no cotidiano, grupos sociais ora escolhem recorrer a um determinado agente de saúde – oficial ou não –, ora a recorrência não se traduz necessariamente em exclusão.

Essa questão é importante pelo que suscita quanto ao caráter seletivo e transformador da tradição. A aceleração dos ritmos das transformações, as grandes cidades constituídas a partir de redes organizacionais e comunicacionais complexas, onde a noção de tempo parece sobrepujar a de espaço, antes de “superar o arcaico”, desenvolvem-se novas formas de relações, possibilitando ao tradicional ganhar novos contornos e novos significados.

Assim, é impossível diferenciar o empírico, o natural ou o objetivamente eficaz, do mágico, religioso, sobrenatural ou simbólico, porque “os resultados da experiência se inserem na lógica simbólica e a lógica simbólica nunca contradiz a experiência e, mesmo, se fundamenta parcialmente sobre ela”.²⁵

Nesse aspecto, Salvador também foi palco de romaria em busca de curas para doenças do estômago, fígado e rins. Em fevereiro de 1952, o *Diário de Notícias* flagrou inúmeros populares coletando água na minaçoão existente na ladeira Nova do Taboão:

Durante todo o dia esse espetáculo pode ser apreciado e às vezes vai até altas horas da noite. A fonte é de serventia pública e o pessoal da estiva mantém-se atento para evitar que apareçam os exploradores que queiram “engarrafar” o líquido poderoso que vem fazendo numerosas curas.²⁶

Esse episódio é emblemático da construção social da “cura”. Fonte antiga no local que, de súbito, vem à tona como fonte medicinal promovedora de curas miraculosas. Seu uso era basicamente doméstico entre os moradores do Pilar e as lavadeiras que recolhiam sua água para afazeres diários, raramente para beber.

É interessante notar que os poderes atribuídos à fonte não decorreram totalmente de um mero acaso, pelo fato de D. Joana, moradora da Rua do Paço, 26, conhecedora daquela minaçoão ter testemunhado melhora de saúde ao tomar da referida água:

*Disse-nos ela que no dia de Santa Luzia voltava para casa e subindo a ladeira com tanta sede, bebeu da água da fonte da Ladeira e achou-a muito boa e fria. Sentiu-se bem. Daí em diante e tendo feito propaganda da mesma tem vindo muita gente e já se fala em numerosas curas.*²⁷

Vale observar, no entanto, que a percepção do poder miraculoso da fonte não ocorreu aleatoriamente. D. Joana voltava para casa no dia 13 de dezembro, sendo tradição na cidade, até hoje, recolher água da fonte de Santa Luzia, à qual se atribui poder de cura para quem tem problema de visão. São vários os relatos de cura acompanhando essa prática de coleta e uso dessa água. Centenas de pessoas, até mesmo de interior do estado, acorreram ao local em busca do precioso líquido a que atribuíam poderes miraculosos.

A pesquisa vem evidenciando que a relação homem/natureza, para além do mundo vegetal, está fortemente presente; também no mundo mineral; sem perder de vista, é claro, o reino animal. Assim, a relação com a “água” e seu poder de cura foi e continua sendo muito forte na história da cidade e, por extensão, na Região Metropolitana de Salvador e “adjacências”. Entre as variadas formas de linguagens e leituras produzidas em Salvador, para implementação das artes de curar, inegavelmente, o diálogo com as águas, evocando seu poder de cura, constituiu-se em uma das marcas da cidade.

Em 1950, a Estação Balneária de Dias'Ávila apresentou-se como mais uma dádiva da natureza ao estado. Não somente por suas águas, como também pela tabatinga do leite das águas. Segundo a tradição, Dias'Ávila, antiga Feira Velha, foi um dos centros criados por Dias'Ávila, ficando a cerca de 60 quilômetros de Salvador. Suas águas, tidas como radioativas, até hoje são consideradas com poderes de cura ilimitados. Conforme publicação do jornal *Estado da Bahia*,²⁸ suas águas foram consideradas miraculosas, sendo procuradas por milhares de pessoas da capital como do interior. Sendo utilizadas principalmente para a cura de doenças da pele e internas, à exceção dos doentes do pulmão.

Além da água, a tabatinga, branca ou preta, do leite das águas, era e ainda é aplicada pelos doentes, em partes ou por todo o corpo, como forma de prevenir moléstias e de terapêutica associada ao poder curativo das águas. Ainda conforme esse artigo, as curas ocorriam em pouco tempo.²⁹ “O doente ali chega e em oito dias melhora.”³⁰

Vale ressaltar que a água, por si só, não é garantidora da cura. É preciso ter fé. E, em certas situações, o efeito curativo da água milagrosa está associado à ação de agentes a serviço da “vontade divina”. Nesses casos, o “dom” é revelado a partir de uma interlocução com intermediários enviados por “Deus”.

Esse é o caso de Wenceslau Monteiro, conhecido como “Boneco”, zelador da Fonte dos Milagres em Porto Santos, Mar Grande, ilha do litoral baiano.

A Fonte dos Milagres e a sua história fantástica – Há 6 anos comendo pão, água e banana – Uma mulher de amarelo manda que seu Wenceslau levasse vida da santo – Ouve vozes emanadas do além e distribui milagres entre os fiéis – Acredita em Oxalá, Kardec, nos deuses pagãos e cristãos – Sua fama já ultrapassou fronteiras do estado – Jamais se afastou da fonte e é conhecido até em São Paulo.³¹

Nota-se que as crenças de “Boneco” ultrapassam fronteiras. Vão do espiritismo, passando pelo candomblé até ao catolicismo. Em entrevista concedida ao jornal,³² seu Wenceslau disse ter sido agraciado por uma moça. Ela deu risada mostrando-lhe os dentes alvos. Ficando cansado, adormeceu. Em sonhos, a moça deu-se a conhecer: era Nossa Senhora do Amparo. É interessante notar que a moça vestia-se de *amarelo* e delegou-lhe a função de zelar pela *fonte*. Toda narrativa não nos lembra Oxum? No caso, qualquer semelhança não nos parece mera coincidência.

No momento, vale informar que “Boneco”, de 52 anos de idade, e a Santa Padroeira da Fonte dos Milagres ficaram conhecidos para além da Bahia. Na parede de seu pequeno oratório encontravam-se coladas cartas vindas de longe, como Rio de Janeiro, Niterói e São Paulo. Do lado das paredes da capelinha e pendurados no teto, estavam os ex-votos

dos milagres, representados em cera, gesso, celofane, bem como em pequenas fotografias contendo assinaturas e descrição dos milagres e a data. Isso se constituindo em linguagens/leituras próprias entre doentes e propiciadores de cura.³³

Também no candomblé, as águas, como são encontradas na natureza, têm um poder mágico, inexistente nas de “torneira”. Aquelas são usadas principalmente nos rituais de iniciação. Na ausência absoluta de condições para obtenção de águas naturais, proceder-se-á com a água de torneira, em situação adaptativa semelhante ao ofó que é feito com as plantas.

Uma das possibilidades de sobrevivência dessas práticas populares de cura, antes do isolamento, o que até há algum tempo se compreendia como condição à preservação das tradições, é a capacidade que os grupos sociais têm de articulá-las ao mundo moderno. Uma das vertentes dessa questão é a inserção no mercado enquanto um dos elementos constitutivos dessas tradições.

Na perspectiva da historicidade e das temporalidades que se interpõem nessa questão, a segunda metade do século XX é emblemática. Se, antes, a convivência com práticas tradicionais de cura revelou-se tensa, nas últimas décadas instituições médicas preocupadas com uma realidade que pretendem transformar e com suas ligações com o Estado, ao qual simultaneamente servem e constituem historicamente enquanto parte do seu fazer-se institucional, têm elaborado discursos e ações promocionais à negação dessas práticas.³⁴

A ação excludente e persecutória a determinados costumes e práticas, tais como o “curandeirismo”, coloca hoje novos aspectos, a serem apreendidos na presente pesquisa. É crescente o atual reconhecimento que vem ganhando na sociedade o uso de medicamentos e práticas caseiras de cura e combate às doenças, incluindo-se aí as “plantas medicinais”. Já não são poucas as instituições no Brasil – e fora dele – que estão investindo em pesquisas, bem como é crescente, também, o número de investimentos privados e públicos (especialmente por universidades) no estudo dos efeitos curativos de uma série de ervas tradicionalmente usadas pela população brasileira.

O que evidencia que a crença nos remédios químicos, atraentes pelo que prometiam de uma cura rápida e total, não se sedimentou de forma absoluta na sociedade. Conforme dados da Organização Mundial da Saúde (OMS), em 1980, o mercado mundial de fitoterápicos e produtos naturais movimentou US\$ 500 milhões. Para o ano de 2000 estava previsto que, só na Europa, o registro de vendas seria de US\$ 500 bilhões. No Canadá, as vendas tendem a crescer 15% ao ano e, no EUA, os números chegam a 20%.³⁵ No período de 1996 a 1998, o Herbarium, considerado um dos maiores laboratórios do gênero no país, registrou um aumento de 20% na venda de medicamentos à base de ervas.³⁶

Segundo referências deste artigo, dois fatores explicam esse crescimento. O primeiro seria o desejo de se encontrar uma alternativa aos medicamentos sintéticos, em geral carregados de efeitos colaterais. O segundo, que mais nos interessa, é o respaldo cada vez mais sólido que a ciência vem dando aos remédios à base de ervas.

No entanto, se fica em evidência a positividade desse saber popular, seus fundamentos e práticas, já que muitos pesquisadores estão pondo de lado os preconceitos e partem para estudos mais profundos sobre o poder medicinal das plantas, isso não vem acompanhado do reconhecimento do direito que os segmentos populares têm quanto ao uso e controle desses mesmos saberes e subsequentes práticas de cura.

As disputas e as tensões sofrem deslocamentos quanto ao alvo a ser atingido. Não mais a negação e desqualificação desses saberes, mas a sua expropriação por agências de saúde, laboratórios e instituições outras que, direta ou indiretamente, estão vinculadas ao mercado.

Os defensores da medicina oficial não perdem o seu caráter primordial, traduzindo novas formas de intervenção na sociedade. Se por um lado incorpora outros tipos de saber, que não o produzido cientificamente, por outro lado a relação de poder subjacente implica a expropriação desse conhecimento. É mais uma de suas facetas nas formas de intervenção no biocultural e no campo social.

Trata-se, mais uma vez, de submeter ao Estado e à opinião pública a legitimidade do saber médico-acadêmico, o que encontra ressonância no âmbito de empresas farmacêuticas como aquele que tem competência na manipulação adequada dos remédios naturais.

Outra munição utilizada contra o “uso indiscriminado” dos fitoterápicos diz respeito à sua toxicidade. Luiz Roberto Couto da Silva,³⁷ professor da Universidade Federal Fluminense (desde 1987 cultiva 72 espécies de plantas medicinais), afirma que toda planta medicinal é tóxica, se a dosagem for errada ou abusiva. Em suas visitas às comunidades periféricas para “trocar informações com os chamados mateiros e raizeiros ‘aconselha’, que nenhuma planta medicinal seja usada por mais de uma semana seguida”. Ora, essa recomendação é sabidamente de cunho popular. Da mesma forma que “observa” ser importante considerar a forma de coleta e o período certo.

Depreende-se não tratar-se tão-somente de buscar a procedência do princípio ativo das plantas, que provoca o diálogo desses erveiros e raizeiros com a academia; também as “maneiras de fazer” constituem-se em imperativo ao sucesso das práticas de cura. Neste tempo de preocupação com a toxicidade das plantas, como é possível perceber, não está ausente a experiência adquirida de geração em geração.

Quanto aos espaços e horários observados para o recolhimento das plantas, o que aparentemente não tem maiores significados para além do imaginário popular é contradi-

tado por Maria Thereza Camargo. Trabalhando com informações do tipo que a “planta é mais forte quando colhida antes de o sol nascer e só prestam as folhas caídas no chão”,³⁸ a autora informa que tais procedimentos, entre outros, têm fundamento científico, pois é sabido que,

(...) muitas dessas plantas têm no óleo essencial seus princípios ativos e por serem voláteis, se desprendem com o calor quando expostas ao sol, perdendo, assim suas propriedades. Quando às caídas no chão, tal fato tem também seu respaldo científico, visto que muitas plantas só têm concentrados os princípios ativos depois de secas em ambiente ventilado, para não serem infestados por fungos.³⁹

Na perspectiva do diálogo com as folhas, Julio Braga lembra que, embora as fórmulas mágicas do tipo *ofó* tenham sido em grande parte esquecidas, isso não impediu que sacerdotes se relacionassem de forma própria com elas, cantando-lhes cantigas específicas e falando de suas propriedades. Lembra, assim, o que lhe disse um pai-de-santo: “Bato papo com elas, lembro a elas o que elas devem fazer. Algumas se esquecem aí a gente tem de avivar a memória delas; passei horas a fio discutindo com uma que não se lembrava para que servia”.⁴⁰ Memória e esquecimento também são fenômenos presentes nas dinâmicas de incorporação dos vegetais. Um cântico, uma palavra especial são necessários em certas circunstâncias para lembrá-los de suas propriedades.

Conforme Braga, nos rituais do *candomblé*, as propriedades ativas pouco contam, porque o que está em jogo é sua propriedade mágica, em grande parte adquirida “não pelo viés dos princípios ativos, mas de sua função no campo religioso, potencializada através da fala, do hálito, do seu *ofó*”.⁴¹

As palavras são instrumentos não só da criação, mas também da aproximação do homem com o universo divino e profano: “As palavras mobilizam e promovem o encontro dos homens com o sagrado, além do que, agem como construtores da personalidade e como manifestação das forças vitais”.⁴² “A palavra cantada ou falada assume um papel relevante: ela é portadora de *axé*”.⁴³ Nesse sentido, em situações excepcionais em que se tenha de colher a planta à noite, dever-se-á acordá-la, no sentido de “que será colocada na mão, uma por uma, dando três tapinhas e *dizendo* três vezes ‘acorda’ (grifo nosso)”.⁴⁴

Na comunidade do *candomblé*, a observância ao horário, a maneira de fazer a colheita das folhas são fundamentais no contexto das formas de cura. Bem como certas condições climáticas, se chove se não chove. Há casos de uma mesma planta pertencer a mais de um orixá. Sua especificidade dependerá da hora em que for colhida e/ou do cântico que lhe for devotado. Tais aspectos constituem-se nos chamados fundamentos sagrados do *candomblé*.

blé. Segundo Braga “Às vezes precisa-se de décadas para ter acesso ao conhecimento de uma planta, seu nome, sua maneira de colher, suas virtudes mágicas, seus empregos terapêuticos. Muitos iniciados passam a vida inteira não alcançam esse tipo de poder”.⁴⁵

Esse é um dado relevante, por contrapor-se à idéia de que a medicina popular constitui restos de um passado de ignorância, negando-a como um saber fundado em experiências e práticas singulares, em que a observação e o intercâmbio cotidiano com a natureza permitiram a elaboração de terapêuticas fitoterápicas em observância aos seus efeitos “forte/fraco” enquanto promotores ou não de curas.

Enfim, ao longo da pesquisa, o grande desafio tem sido trazer à tona modos de vida de sujeitos da pesquisa, buscando apreender como, no seu cotidiano, vivenciam valores, costumes, crenças, modos de trabalho, bem como práticas de cura e seus respectivos códigos de comunicação e aprendizado.

Recebido em março/2003; aprovado em junho/2003

Notas

* Professora da UCSAL e da UEFS. Doutoranda do Programa de Estudos Pós-Graduados em História da PUC-SP, sob orientação da Profa. Dra. Maria Antonieta Antonacci, no convênio Procad.

¹ SANT'ANNA, Denise B. *É possível realizar uma história do corpo?* In: SOARES, C. L. (org.). *Corpo e História*. Campinas, Autores Associados, 2001, p. 3.

² BRAGA, J. Oritameji. *O antropólogo na encruzilhada*. Feira de Santana, UEFS, 2000, p. 194.

³ VERGER, P. Fatumbi. *EWÉ. O uso das plantas na sociedade ioruba*. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

⁴ Maiores informações ver VERGER, P. Fatumbi, op. cit.

⁵ BRAGA, J. Oritameji. *O antropólogo na encruzilhada*. Feira de Santana, UEFS, 2000, p. 143.

⁶ BASTIDE, R. *O candomblé da Bahia*. São Paulo, Companhia das Letras, 2001, p. 126.

⁷ Idem p. 127.

⁸ BRAGA, J., op. cit., p. 198.

⁹ Idem, p. 194.

¹⁰ BARROS, José Flávio Pessoa de. *O segredo das folhas. Sistema de classificação de vegetais no candomblé jeje-nagô no Brasil*. Rio de Janeiro, Pallas, 1993, p. 40.

¹¹ BRAGA, J., op. cit., p. 194.

¹² BARROS, J. F. P. de, op. cit., p. 53, apud BRAGA, J., op. cit.

¹³ Depoimento de dona Eunice Farias, 39 anos, natural de Bonfim de Feira, coletora de ervas.

- ¹⁴ CHAUÍ, M. *Conformismo e resistência. Aspectos da cultura popular no Brasil*. São Paulo, Brasiliense, 1996, p. 81.
- ¹⁵ *Livro da Vida*, vol. VI. São Paulo, Vítor Civita/Abril Cultural, 1971, p. 2113.
- ¹⁶ PÓVOAS, R. C. *Dentro do quarto*. In: CAROSO, C. e BACELAR, J. op. cit., p. 217.
- ¹⁷ *Diário da Bahia*, 3/2/1952.
- ¹⁸ Idem.
- ¹⁹ Idem.
- ²⁰ Idem.
- ²¹ Idem.
- ²² Idem.
- ²³ Depoimento de seu José Antônio de Souza, morador da Palestina há 30 anos e ervateiro.
- ²⁴ *Livro da Vida*, op. cit., p. 2112.
- ²⁵ AUGÉ, M. apud BRUCHILLET, D. (org.) *Medicinas tradicionais e medicina ocidental na Amazônia*. Belém, MPEG/CNPq, 1991.
- ²⁶ *Diário de Notícias*, 10/2/1952.
- ²⁷ Idem.
- ²⁸ *Estado da Bahia*, 8/5/1951, p. 3.
- ²⁹ Idem.
- ³⁰ Idem.
- ³¹ *Diário da Bahia*, 7/12/1951, n. 2, p. 1.
- ³² Idem.
- ³³ Idem.
- ³⁴ Maiores informações ver LUZ, Madel. *Medicina e ordem política brasileira*. Rio de Janeiro, Graal, 1982.
- ³⁵ *Isto É*, n. 1513, 30/9/1998, p. 72.
- ³⁶ Idem.
- ³⁷ *Correio da Bahia*, 22/4/1989. Caderno 2, p. 4.
- ³⁸ CAMARGO, M. T., op. cit., p. 104.
- ³⁹ Idem, p. 104.
- ⁴⁰ Braga, J., op. cit., p. 201.
- ⁴¹ Idem, p. 200.
- ⁴² ADÉKÒYÀ, Anthony. São Paulo, Centro de Estudos Africanos, USP, 1999, p. 151.
- ⁴³ BARROS, J. F. P., op. cit., p. 40.
- ⁴⁴ Idem, p. 40.
- ⁴⁵ BRAGA, J., op. cit, p. 199.