

Daniela dos Santos Barbosa

**ORIXÁS E GUIAS ESPIRITUAIS COMO MÉDICOS DO ESPAÇO:
Rituais e experiências de cura na Comunidade Espiritualista Alvorada (Juiz de Fora –
Minas Gerais)**

Juiz de Fora

2015

Daniela dos Santos Barbosa

ORIXÁS E GUIAS ESPIRITUAIS COMO MÉDICOS DO ESPAÇO:

Rituais e experiências de cura na Comunidade Espiritualista Alvorada (Juiz de Fora – Minas Gerais)

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, área de concentração Ciências Sociais, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Emerson José Sena da Silveira

Juiz de Fora

2015

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Barbosa, Daniela dos Santos.

Orixás e guias espirituais como médicos do espaço : Rituais e experiências de cura na Comunidade Espiritualista Alvorada (Juiz de Fora/Minas Gerais) / Daniela dos Santos Barbosa. -- 2015.

133 p. : il.

Orientador: Émerson José Sena da Silveira

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2015.

1. Experiência. 2. Ritual. 3. Universo Espiritual. 4. Cura. 5. Cuidado. I. Silveira, Émerson José Sena da, orient. II. Título.

Daniela dos Santos Barbosa

ORIXÁS E GUIAS ESPIRITUAIS COMO MÉDICOS DO ESPAÇO:

Rituais e experiências de cura na Comunidade Espiritualista Alvorada (Juiz de Fora – Minas Gerais)

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, área de concentração Ciências Sociais, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Emerson José Sena da Silveira

Prof. Dr. Emerson José Sena da Silveira (Orientador)

Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Volney José Berkenbrock

Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Estélio Gomberg

Universidade Estadual de Santa Cruz

Juiz de Fora

25/08/2015

À Pena Branca e a Fernando Sacchetto Filho.

AGRADECIMENTOS

Ao prof. Émerson José Sena da Silveira, que me acolheu como orientanda e me apoiou diante de todas as situações adversas que surgiram ao longo da minha pesquisa. Ao prof. Volney José Berkenbrock, que me apresentou o universo religioso afro-brasileiro e de maneira generosa incentivou meu interesse pela pesquisa acadêmica. Ao prof. Robert Daibert Júnior, que proporcionou meu contato com o Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião/PPCIR UFJF. À prof.^a Maria Da Graça Floriano, que apontou importantes direções para a minha investigação. Ao Fernando Sacchetto Filho e seu guia Pena Branca, sem cujo acolhimento, abertura e diálogo esta pesquisa não seria realizada, já que com que abriram as portas da Comunidade Espiritualista Alvorada para mim, como pesquisadora e filha, dedicando muitas horas do seu tempo para esclarecimentos sobre os rituais de cura e ações curativas. Ao Bernardo Doté de Obaluaiê e Boto Cabeleira, pelas longas conversas e ensinamentos sobre o Candomblé e a Encantaria. Aos membros da Comunidade Espiritualista Alvorada, que dedicaram generosamente seu tempo às minhas entrevistas e expuseram suas trajetórias para minha análise e interpretação. À minha amada mãe, que me ensinou a lutar por meus ideais e sempre será meu grande exemplo de força, fé e honestidade. Saudades eternas! À minha tia Júlia, que sorriu e chorou ao meu lado, diante de todos os acontecimentos transcorridos durante esta pesquisa. Às minhas amigas/irmãs Alessandra e Vanessa, que se fazem presentes, mesmo a distância, em todos os momentos da minha vida. À Olorum, aos Orixás, aos guias espirituais, e a todos os médicos do espaço.

RESUMO

Esta pesquisa tem como objetivo estudar os rituais de cura e de cuidado dos médiuns da *Comunidade Espiritualista Alvorada*, localizada no município de Juiz de Fora/Minas Gerais, a fim de compreender o sentido atribuído pelos indivíduos a tais experiências dentro do Terreiro e em suas relações cotidianas. Investigo as concepções de cura e cuidado dentro da Comunidade e procuro interpretar a trama de elementos simbólicos que envolvem tanto a manipulação da natureza como fonte terapêutica quanto a compreensão sobre a existência de um universo espiritual que intervém na vida dos indivíduos. Nesse sentido, a pertença à *Comunidade Espiritualista Alvorada* requer a observação de regras e valores, desde a adesão até a vivência contínua, numa percepção a partir da qual saúde e doença, equilíbrio e desequilíbrio, estão intimamente ligados à relação estabelecida entre sujeitos, família de santo, guias espirituais e orixás. A doença para os adeptos da Comunidade é percebida não somente como uma parte do corpo que precisa ser tratada ou cuidada, mas também como um indicativo de que existe uma desordem provocada tanto por fatores espirituais, quanto por ações, comportamentos e pensamentos individuais. Desenvolvi, ao longo de dois anos e meio, uma metodologia qualitativa, com observação participante, registros em diário de campo, além de oito entrevistas semiestruturadas. A partir desse arcabouço metodológico, exponho que a religião é uma escolha terapêutica que se sobrepõe aos sistemas de saúde convencionais, visto que o segundo não considera as narrativas, dores, controvérsias e histórias de vida daqueles que buscam a solução para os mais variados problemas e/ou enfrentamento dos mesmos, em busca de um fim maior: a cura.

PALAVRAS-CHAVE: Experiência. Ritual. Universo Espiritual. Cura. Cuidado.

ABSTRACT

This research aims to study the rituals of healing and care of mediums of the *Comunidade Espiritualista Alvorada*, located in the city of Juiz de Fora / Minas Gerais, in order to understand the meaning attributed by individuals to such experiences within the Terreiro and in their everyday relations. I observe the healing conceptions and care within the Community and I try to interpret the plot of symbolic elements involving both the manipulation of nature as a therapeutic source as the understanding of the existence of a spiritual universe that intervenes in the lives of individuals. In this sense, the belongs to the *Comunidade Espiritualista Alvorada* requires the observation of rules and values, since accession to the continuous experience, in a perception from which health and disease, balance and imbalance are closely linked to the relationship established between individuals, family of saint, spiritual guides and deities. The disease to the adepts is perceived not only as a body part that needs to be treated or cared for, but also as an indication that there is a disorder caused by both spiritual factors, as by actions, behaviors and individual thoughts. I developed, over two and a half years, a qualitative methodology, participant observation, records in field diary, and eight semi-structured interviews. From this methodological framework, I exposed that religion is a therapeutic choice that overlaps the conventional health systems, seeing that the second does not consider the narrative, pain, controversies and life stories of those who seek the solution to various problems and / or face thereof, in search of a higher order: a cure.

KEYWORDS: Experience. Ritual. Spiritual Universe. Healing. Careful.

LISTA DE TABELAS

Mandamentos da Comunidade Espiritualista Alvorada	39
Regulamento da Comunidade Espiritualista Alvorada.....	40
Guias espirituais e suas especificidades de cura.....	54
Orixás e suas especificidades de cura.....	56
Estratégias de adesão	65
Banhos para afastar males	68
Banhos para abertura de caminhos	69
Banhos para afastar males e para a abertura de caminhos.....	70

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Parque das Palmeiras.	27
Rua Professora Geralda Armond.....	28
Portão de entrada da Comunidade Espiritualista Alvorada.....	28
Rampa de acesso ao Pavilhão.....	72
Pavilhão em dia de sessão de Umbanda.....	72

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1. COMUNIDADE ESPIRITUALISTA ALVORADA	18
1.1. A história do Pai de Santo na construção do Terreiro	19
1.2. Comunidade Alvorada e seus espaços sagrados.....	26
1.3. A hierarquia, a disciplina e a aprendizagem religiosa na família de santo	34
2. A MEDICINA MÁGICO-RELIGIOSA AFRO-BRASILEIRA E A COMUNIDADE ESPIRITUALISTA ALVORADA	44
2.1. Cura, religiões afro-brasileiras e a Comunidade Espiritualista Alvorada	45
2.2. Orixás e guias espirituais como médicos do espaço na Alvorada.....	52
2.3. Um Terreiro e diversas religiosidades nos rituais de cura: Alvorada, uma Religião	57
3. RITUAIS E EXPERIÊNCIAS DE CURA NA ALVORADA	62
3.1 O caminho terapêutico na Comunidade Alvorada: prescrições iniciais e banhos de ervas.....	63
3.2 A sessão de Umbanda.....	71
3.3 Obi e Bori	79
3.4 Ebós, caminhos dos orixás e trato de Exu	84
3.5 Experiências e narrativas na interpretação da doença, cura e cuidado recebido	87
3.6 A instauração de um mundo religioso a partir da relação doença/saúde e religião/cura na Comunidade Alvorada	103
CONSIDERAÇÕES FINAIS	108
Referências e Fontes Consultadas	113
Anexo.....	119

INTRODUÇÃO

Em abril de 2011, junto a um grupo de estudantes do curso de *Especialização em História e Cultura Afro-brasileira e Africana (Universidade Federal de Juiz de Fora)* interessado em estudos acerca do campo religioso afro-brasileiro, fui visitar a Comunidade Espiritualista Alvorada a convite de uma professora e pesquisadora do mesmo curso, por ocasião da festa de caboclos¹ e encantados². Essa visita foi realizada em um sítio no município de Piau – a cerca de 60 km de Juiz de Fora – que foi construído para fins ritualísticos, em especial, o Candomblé.

Numa clareira no alto da mata, ao som de atabaques, cerca de duzentas pessoas dançavam e cantavam pontos, “ou preces evocativas cantadas que tem por finalidade atrair as entidades espirituais, homenageá-las quando ‘descem’ e despedi-las quando devem partir” (CACCIATORE, 1977, p. 213). Os fiéis manifestavam sua fé por meio de palmas, toques, abraços e presentes às entidades. Situações comuns em festas religiosas principalmente da Umbanda, onde convidados e visitantes manifestam a sua simpatia e homenagem aos guias espirituais, todos ritmados e movidos “a compartilhar o momento de encontro do divino, sagrado com o profano, o puramente humano” (DUTRA, 2011, p. 99).

Adentrar esse espaço suscitou imediato interesse pela pesquisa, já que se tratava de um universo diferenciado dos demais até então visitados por mim em busca de um objeto de estudo. Primeiramente quanto ao espaço em si: rodeado de elementos religiosos por toda a mata e de assentamentos³ feitos para os orixás, que consistem em construções do tamanho de pequenas casas, em cuja porta está cravada em metal a simbologia de cada divindade. Em segundo lugar, o comportamento dos que ali se encontravam: tanto dos guias incorporados em suas danças míticas, interagindo uns com os outros e com as demais pessoas como “velhos conhecidos” quanto dos fiéis que demonstravam grande devoção e sinais de agradecimento a cada guia que se apresentava para dançar. Era perceptível a interação social entre os próprios guias e as pessoas, abraçando-se e perguntando-se como estava a vida, a saúde e a família. No grupo em que eu estava, somente a

¹ A palavra caboclo, muito comum na encantaria, é um nome genérico usado na mina para quase todos os encantados e não tem no tambor-de-mina o mesmo sentido dado na umbanda e nos demais cultos afro-brasileiros. Não é necessariamente o índio. Pode ser uma entidade mestiça, mas que nem sempre tem o mesmo conceito usado nos outros cultos. Na mina [...] o encantado não é necessariamente brasileiro (PRANDI, 2004, p. 319).

² Os encantados são espíritos de pessoas que um dia viveram e não morreram, mas se ‘encantaram’, passando a existir no mundo ‘invisível’, do qual retornam ao mundo dos homens no corpo de seus iniciados, em transe ritual (PRANDI, 2004, p. 217-218).

³ Forma encontrada pelos primeiros africanos do Brasil para estabelecerem as raízes dos Orixás na nova pátria. Trata-se de um ritual no qual uma pedra é selecionada para servir como ponto de irradiação de um Orixá específico. [...] (FONSECA JÚNIOR, 1995, p. 201). Local na Comunidade Alvorada, onde são reverenciados os orixás.

professora organizadora da visita conhecia a Comunidade e diferentemente dos demais foi abraçada e saudada como uma pessoa conhecida.

Outro fato relevante que me impressionou era a riqueza das indumentárias dos médiuns incorporados, que, de acordo com uma mulher participante, haviam sido escolhidas pelos próprios guias espirituais. Alguns deles vestiam chapéus de couro e roupas de camurça com franjas, outros com vestimentas de seda e penas com cores vivas, além de tecidos mais rústicos, que lembravam um caboclo do sertão nordestino.

Fui recebida por Fernando Sacchetto Filho, incorporado pelo Caboclo Pena Branca, e que de acordo com Prandi trata-se de “um encantado membro da tribo ‘os Pena Branca’ originário da aldeia ‘Força da Mata’” (2004, p. 76), trajando uma vestimenta semelhante à capa e à mitra papal. Conversamos por cerca de quarenta minutos sobre a espiritualidade da Alvorada, várias curas realizadas e também sobre o meu interesse em escrever. Ressalto que, embora eu pertencesse a um grupo de pesquisadores, ainda não havia vislumbrado uma pesquisa de mestrado, visto que estava escrevendo o trabalho final da especialização, cujo tema era Sincretismo Religioso.

Intrigada com a abordagem, recorde-me que, enquanto conversava com o Caboclo Pena Branca, muitos se mantinham atentos à nossa conversa, e algumas pessoas sorriam como se eu estivesse sendo agraciada por algo. Segundo a professora organizadora da visita, a atenção recebida por mim foi um sinal positivo de que eu poderia ser aceita para pesquisar a Comunidade. Todavia, havia a ansiedade do meu intuito de pesquisadora, e também a compreensão de que a motivação da nossa presença era de conhecimento do grupo e despertaria diferentes interpretações. Interessantes narrativas traduzem como se desdobram as relações entre pesquisador e pesquisado no estudo das religiões afro-brasileiras. Elas indicam que o primeiro momento de encontro entre os dois campos são primordiais para o estabelecimento de uma relação de confiança, e por meio da qual não podem estar ausentes a sensibilidade e o entendimento daquilo que é passível, ou não, de ser interpretado ou mesmo divulgado⁴.

Após esse momento, um homem de meia idade e bem vestido que estava ao meu lado relatou-me que sua sobrinha curara-se de uma doença cardíaca grave por meio da intervenção do Caboclo Pena Branca. Após algum tempo de convivência dentro da Comunidade, soube que tal homem era um engenheiro bem sucedido e que sua sobrinha que havia sido curada era filha de seu irmão médico.

⁴ Sobre o encontro entre pesquisador e pesquisado, Pólvora (1995) tece uma interessante reflexão sobre o registro das fotografias de sua pesquisa de campo no Batuque em Porto Alegre, Rio Grande do Sul.

Ao final da festa, enquanto, incorporados pelos guias espirituais, os médiuns circulavam livremente pelo local, às vezes abordando as pessoas ou sendo abordados, os presentes foram convidados pelo Caboclo Pena Branca para se servirem nas barracas de doces, caldos e comidas típicas mineiras.

A partir desse dia, surgiu a oportunidade de frequentar, uma vez ao mês, as sessões de Umbanda, na Alvorada, espaço localizado no bairro Retiro, município de Juiz de Fora. Todavia, antes disso, fui informada pela organizadora do meu grupo de visita à Comunidade que seria necessário consultar os búzios⁵ para obter a autorização para tal fim, que foi concedida, após contato individual com o chefe da Alvorada. De maneira positiva, o jogo mostrou que eu poderia frequentar a Comunidade mediante uma série de rituais que serão descritos no decorrer deste trabalho, como os ebós, ou “oferendas feitas aos orixás” (CACCIATORE, 1977, p. 107).

Durante um ano, frequentei as sessões de Umbanda e a cada dia observava uma diversidade de situações que instigavam indagações para a minha pesquisa: como diferentes manifestações religiosas de origem espiritual poderiam conjugar-se no mesmo espaço? Poder-se-ia considerar como uma espécie de sincretismo? Tratava-se de influências religiosas que se misturavam nos rituais?

A partir do contato com a Comunidade e da participação nas sessões de Umbanda, observando o comportamento das pessoas e ouvindo seus relatos sobre a solução dos mais variados problemas (físicos, espirituais, mentais, amorosos e financeiros), a despeito de todas as indagações anteriores, eu compreendi que, ao observar que a maioria buscava algum tipo de cura, seria mais interessante conhecer, também, aquelas pessoas e saber como se viam e construía suas próprias cosmogonias.

Por meio desse primeiro estágio de convivência, estreitei laços com os médiuns e o Zelador, que me recebiam em diferentes momentos da sessão de Umbanda para a realização dos ebós. Devo dizer que alguns termos, como: “Zelador” e “Pai de Santo” aparecerão ao longo do texto fazendo referência a Fernando Sacchetto Filho que, dentro da Comunidade Alvorada, é referenciado pelos médiuns como “avô”, “doutor Fernando”, e pela assistência como “senhor” ou também como “doutor Fernando”. A variação dos termos ocorre por coesão e estética textual, visto que ele é o principal informante, aparecendo, portanto, em vários registros.

⁵ Pequenos búzios da praia usados para adivinhar o futuro (FONSECA JÚNIOR, 1995, p. 229).

Durante uma sessão, no mês de junho de 2012, fui convidada por um dos guias de Fernando Sacchetto Filho, José Baiano, para ser Ekede⁶. Sem saber do que se tratava e embora tivesse ciência da responsabilidade que o pertencimento a um terreiro requer, aceitei o convite, por perceber que seria uma oportunidade de estudo e também por uma motivação pessoal de simpatia à religião. As pessoas (tanto médiuns quanto assistência) ficaram surpresas possivelmente pelo fato de uma recém-chegada, cuja vida ninguém conhecia, ser convidada para um cargo que demandava dedicação, visto que Ekede é uma espécie de zeladora dos orixás dentro da Comunidade e participante ativa de todos os rituais. Além disso, também acompanha as divindades em suas danças míticas, e auxilia no processo de incorporação e desincorporação dos iniciados.

A partir de então, antes de vestir a roupa de santo, passei novamente por uma série de rituais, como o amaci: um ritual de iniciação dentro da Comunidade por meio do qual são manipuladas folhas trituradas consideradas sagradas para um banho acompanhado por rezas e outras ações, cujo registro não me foi autorizado. “O amaci, segundo as tradições, serve para aproximar o Orixá de uma pessoa, servindo também para obrigações de fortalecimento do anjo da guarda” (FONSECA JÚNIOR, 1995, p. 185).

No dia do amaci, o filho e sucessor de Fernando Sacchetto Filho, Bernardo Doté de Obaluaiê⁷, esclareceu-me o compromisso assumido em relação à tradição oral presente em religiões tradicionais, principalmente nas de origem africanas, e orientou-me para que eu deixasse um pouco dos livros para aprender com a experiência. Isso corroborou a minha primeira intuição sobre a importância de conhecer, saber ouvir, e não tentar relacionar, constantemente, as leituras realizadas por mim à experiência ritual. Ao contrário, entrar em um universo significa entender, primeiramente, que se trata de uma tradição que deve ser vivenciada para, posteriormente, ser compreendida. Também fui orientada por Bernardo e sua esposa a respeito das responsabilidades e da necessidade da presença constante de uma Ekede nos rituais de Candomblé.

Desde o mês de agosto de 2012, propondo-me à convivência contínua com a Comunidade Alvorada, foi possível apreender, por meio de conversas e observação participante, que se tratava de um microuniverso com uma visão de mundo extremamente

⁶ Título dado à madrinha das casas de candomblé. É a primeira assistente de uma Ialorixá ou Babalorixá. A Equéde não recebe Orixá, porém passa pelas mesmas obrigações que os demais, com exceção do Adôxo. Ela é madrinha de todos os Iawôs (FONSECA JÚNIOR, 1995, p. 323).

⁷ Divindade yorubana da putrefação. É invocado para evitar ou curar males do corpo e doenças incuráveis. De acordo com a narrativa da Comunidade, o nome Obaluaiê é de procedência nagô, mas, como uma das mais antigas divindades, também recebe outros nomes, entre os quais Kaviungo (Original em Angola) e Sakpatá (Original em Gêge) (FONSECA JÚNIOR, 1995, p. 476). Em algumas descrições o termo “Pai de Santo” também será referenciado ao Bernardo Doté de Obaluaiê, visto que além de sucessor do fundador da Comunidade Espiritualista Alvorada, a iniciação religiosa no Candomblé é sua atribuição.

peculiar em relação ao contexto social mais amplo. Isso porque da mesma maneira como os médiuns pertencentes à Alvorada vivem e necessitam estar inseridos em outros contextos (familiares, empregatícios, sociais, etc.), também agregam questões morais e mandamentos apreendidos por meio da Comunidade em sua convivência social e familiar.

Os relatos de cura física, mental e espiritual intensificaram-se tanto nas histórias contadas pelos médiuns quanto nos relatos de Fernando Sacchetto Filho, de modo que o interesse em pesquisar as trajetórias de cura e cuidado, que antes abarcava médiuns e assistência, estendeu-se então aos primeiros, por permitir vislumbrar não só os motivos de adesão à religião, mas também a notória relação íntima entre os comportamentos e experiências adquiridas nos diferentes rituais e nas orientações de rotina – igualmente constantes na minha própria experiência.

Dessa maneira, surgiram as primeiras indagações desta pesquisa: Quais as estratégias sociossimbólicas desenvolvidas para a promoção da saúde dentro da Alvorada? Como os médiuns vivenciam e produzem respostas no enfrentamento de suas enfermidades frente à cura e ao cuidado recebido? Qual o sentido atribuído pelos médiuns ao tratamento religioso?

Todavia, antes de procurar respostas aos meus questionamentos, era necessário pedir autorização do Zelador para a pesquisa. Embora eu tivesse recebido resposta afirmativa, fui informada de que tal autorização só fora concedida por eu estar inserida na Comunidade, uma vez que, anteriormente, outros pesquisadores já o haviam procurado com o mesmo intuito e, nas raras vezes em que a pesquisa fora autorizada, a espiritualidade não fora devidamente respeitada e ainda teve seu discurso deturpado em certa ocasião. Outro aspecto relevante em sua fala refere-se à sua impossibilidade de acesso à posterior produção acadêmica a partir das entrevistas e pesquisas concedidas.

De toda forma, o consentimento provocou algumas inseguranças e também reflexões, principalmente no decorrer das entrevistas e das conversas, quer seja quanto ao ato de pesquisar quer seja quanto ao pertencimento, uma vez que, se por um lado, pesquisar significava encontrar respostas às perguntas e contribuir para o universo acadêmico – mais precisamente, para a Ciência da Religião – apresentando certo distanciamento reflexivo indicando a influência da Comunidade Espiritualista Alvorada na saúde e na vida das pessoas, por outro lado, o pertencimento significava manter o discernimento para perceber que se tratava de uma religião dotada de magia, de tradição oral e principalmente de segredos⁸

⁸ O segredo se tornou uma grande inquietação durante todo o processo de pesquisa. Inicialmente, e principalmente, ingenuamente, tal fato não foi um estranhamento, visto que ao assumir a figura de uma pesquisadora nativa, estava também assumindo certas posturas e costumes. Em certo ponto, observei que o

(segredos do Axé que dinamiza a existência e é o foco de todas as ações rituais), de modo que não é incomum, no universo afro-brasileiro, pesquisadores tornarem-se nativos, como Pierre Fatumbi Verger, Roger Bastide, entre outros.

Por se tratar, sem dúvida, de duas questões importantes que requerem atenção, o vínculo de pertencimento estabeleceu um desafio reflexivo: se, de um lado, torna-se uma problemática para a pesquisadora comportar-se e/ou pensar como nativa, de outro, propicia a observação e a participação em momentos ritualísticos não permitidos a outrem, podendo, dessa maneira, relatar não só como são construídas as visões de mundo dos nativos, mas também o que impulsiona os rituais de cura e as ações curativas.

O desafio foi, portanto, encontrar o ponto de equilíbrio entre a vivência como nativa sobre as experiências ritualísticas e refletir sobre a mesma como pesquisadora. A possibilidade desse equilíbrio está no pressuposto de que, entre o agente pesquisador e o ator pesquisado, existe um trânsito que se entrecruza, por meio do diálogo entre os distintos saberes, possibilitando enriquecer o trabalho.

Mediante essa dupla ação a pesquisa não transcorreu como eu planejara. Primeiramente, porque em certo momento tornou-se delicado responder aos questionamentos do meu orientador, sabendo que muitas perguntas ficariam sem respostas, pois eu não poderia expor informações que ferissem a ética da religião. Em segundo lugar, o fato de pertencer à Comunidade não me foi suficiente para me aproximar dos médiuns e entrevistá-los, configurando-se como uma tarefa árdua que extrapolou os prazos do meu cronograma de pesquisa.

Inicialmente tentei organizar as entrevistas de modo que elas pudessem registrar as informações sobre as trajetórias dos participantes mais antigos da Comunidade. Desse modo, ainda que, nos momentos informais, buscasse subsídios que explicassem meus questionamentos sobre a influência da religião nos processos de saúde e doença, a maioria ora esquivava-se ora relatava histórias pedindo para não registrá-las.

Nesse processo, a utilização de uma “descrição densa” para a análise interpretativa foi importante, visto que a compreensão dos silêncios, das inquietações, assim como das “piscadelas” poderiam dar subsídios às minhas perguntas de pesquisa e também aos questionamentos silenciados (GEERTZ, 2012).

segredo às vezes era peculiar ao costume ou tradição, mas também se tratava de um forte mecanismo de poder. Alguns segredos foram compartilhados comigo, mas sem a possibilidade de registro. Outros segredos foram mantidos. O silêncio parece ultrapassar o segredo e ele permanece desde a “não resposta” aos questionamentos de pesquisa à incisiva resposta de que “isso não pode ser perguntado”.

Sem dúvida, esse fato propiciou novas reflexões para a pesquisa e lançou um olhar mais atento ao meu duplo pertencimento. Além disso, de certo modo, uma pesquisadora dentro da Comunidade também suscitava incômodo e desconfiança nos médiuns, ou mesmo o desejo de não expor particularidades que futuramente pudessem ser publicadas, embora atendessem à ética necessária para resguardar identidades.

Outra observação como pesquisadora nativa foi perceber a curiosidade nas pessoas, já que muitas delas me perguntavam como andavam os meus estudos ou quando poderiam ter acesso a eles. Compreendo que, de certo modo, minha presença chamava atenção pela possibilidade de tornar pública a ação e a motivação ritual de uma religião que ainda hoje é alvo de preconceito na sociedade. Um fato relevante para ser relatado foi o interesse dos nativos por indicações de leituras sobre o universo afro-brasileiro. Fernando Sacchetto Filho, como um leitor assíduo, manifestou, em muitos momentos, preferência por estudos e pesquisas de autores como Eduardo Fonseca Júnior, Reginaldo Prandi, Roger Bastide, e Pierre Fatumbi Verger.

Em vários encontros, conversei com o Zelador sobre a importância de tais pesquisas para o conhecimento e a disseminação das religiões afro-brasileiras. Ele acredita que o fato de “muitos pais e mães de santo serem oriundos de camadas sociais menos privilegiadas e sem acesso a uma cultura letrada favorece a discriminação e o desconhecimento da religião”⁹.

Mediante todas as experiências descritas e a participação ativa no cotidiano da Comunidade Alvorada, concomitantemente à pesquisa bibliográfica, optei pela etnografia para a descrição da rotina e dos rituais, os quais em maioria possuem finalidade de cura e, ao mesmo tempo, aprendizagem religiosa. O diário de campo foi fundamental para o registro de relatos anteriores às entrevistas e dos rituais. Embora, em muitos momentos de observação participante, não tenha sido possível tê-lo em mãos, ele posteriormente foi fonte de registro do conhecimento e finalidade dos rituais. Tais escolhas possibilitaram também a descrição e a motivação da ação ritual.

As entrevistas semiestruturadas foram a opção mais adequada ao direcionamento dos relatos e trajetórias terapêuticas, visto que, em se tratando de um campo de pesquisa religioso, a experiência transcendental e o sagrado poderiam interferir nos discursos e distanciar-me do objetivo da Ciência da Religião. Vale ressaltar ainda que todas as entrevistas com os médiuns foram gravadas com a autorização dos mesmos, e as entrevistas com Fernando Sacchetto Filho registradas em diário de campo em momentos posteriores. Além disso, os nomes dos

⁹ Informação obtida em 02 out. 2013, em entrevista concedida por Fernando Sacchetto Filho.

principais informantes (e responsáveis pela iniciação religiosa dos membros do grupo) serão registrados, também com a devida autorização.

Foram entrevistados quatro homens e quatro mulheres, com idades entre 23 e 65 anos, brancos, e pertencentes a camadas sociais mais favorecidas: quatro entrevistados com curso superior, dois com Ensino Médio, e os outros dois não relataram seu nível de instrução. Com vínculo de pertença ao grupo variado, todos há mais de cinco anos. O fato de pertencimento a camadas sociais mais favorecidas não foi uma escolha de pesquisa, tampouco o fator etnia. Percebi um distanciamento proposital dos membros de camadas sociais menos favorecidas e também de afrodescendentes. Em todo caso é necessário ressaltar que eles são a minoria dentro do grupo. Com exceção de um dos entrevistados, que procurou a Comunidade por curiosidade sobre o mundo espiritual, os demais foram motivados por doença, por problemas emocionais, financeiros, entre outros tipos de desequilíbrios (seus ou de familiares) que interferiam no próprio bem estar.

A escolha de tais metodologias possibilitou o alcance do objetivo principal da pesquisa: analisar os rituais de cura e cuidado dos médiuns da Comunidade Espiritualista Alvorada a fim de compreender o sentido atribuído pelos indivíduos a tais experiências dentro do Terreiro e em suas relações cotidianas. Para a compreensão de tal objetivo, procurei relatar, no primeiro capítulo, a história da construção da Comunidade concomitantemente à história de vida de Fernando Sacchetto Filho, visto que ambas se mesclam e indicam a motivação para a criação de um espaço organizado e destinado à realização dos rituais de cura e ações curativas.

É importante relatar que os depoimentos do Zelador também foram consultados em seu livro *Pórtico da Luz* (1996), por se tratar de uma biografia que contempla principalmente sua trajetória mediúnica. Também serão descritos a disciplina, a hierarquia, e a aprendizagem religiosa por perceber que tais abordagens direcionam uma reorganização cognitiva que permite aos médiuns modificar sua postura frente às doenças e também compreender dentro da visão de mundo do grupo os diversos comportamentos e possibilidades que levam o corpo e a mente ao adoecimento.

No segundo capítulo, optei por dialogar inicialmente com alguns autores e estudos que abordam os binômios saúde/doença e religiões afro-brasileiras, e os terreiros como espaços autônomos que contribuem para a saúde da população atendida a partir das suas trajetórias terapêuticas (GOMBERG, 2011; MONTERO, 1985; VASCONCELOS, 2006). Em seguida, aponto não só os guias e orixás como médicos e especialistas do espaço e como agentes propiciadores da cura e do equilíbrio dos indivíduos pertencentes à Alvorada, mas também a

Comunidade como um espaço que agrega diferentes manifestações religiosas que orientam a rotina religiosa e a finalidade de cura.

No terceiro e último capítulo, descrevo os principais rituais e ações curativas da Comunidade Espiritualista Alvorada. Além disso, a forma como os médiuns vivenciam e (re) constroem suas trajetórias terapêuticas a partir da relação doença/saúde e religião/cura.

Alguns termos como saúde, cura, doença, mal, equilíbrio, desequilíbrio, entre outros, repetem-se ao longo do texto por fazerem parte das narrativas descritas e dos estudos que abordam a temática desta dissertação.

Constam como Anexos as informações que contribuirão para a compreensão das trajetórias de cura e cuidado transcorridas pelos membros da Comunidade Alvorada: A-J (fotografias da Comunidade); K-N (um exemplar de informativos mensais distribuídos aos médiuns e frequentadores da Alvorada); O (fichas de banhos de rotina utilizados pelos membros do grupo com finalidade terapêutica).

Ao longo dos capítulos, serão diluídos os embasamentos teóricos utilizados como argumentos e respaldo às minhas interpretações de campo.

Por questão ética tanto em relação à Academia e quanto à Alvorada, optei por tecer, ao longo do trabalho, reflexões sobre minha condição de pesquisadora nativa, dialogando com o campo, as pesquisas, e os autores escolhidos.

1. COMUNIDADE ESPIRITUALISTA ALVORADA

Em 08 de dezembro de 1990, nasce a Comunidade Espiritualista Alvorada, fundada por Fernando Sacchetto Filho, juiz aposentado com uma trajetória mediúnica (entendida como capacidade de incorporar espíritos) de cinquenta e quatro anos¹⁰ na cidade de Juiz de Fora/Minas Gerais.

Atualmente a Comunidade conta com cerca de 80 membros (médiums ou corrente mediúnica) e 300 frequentadores regulares (assistência) cuja maioria é oriunda do universo letrado, da classe média, com acesso à saúde privada, um dado importante para o principal objetivo do presente trabalho¹¹, por apreender que, em algumas das pesquisas sobre cura e religiões afro-brasileiras, os terreiros são abordados como recursos para camadas sociais que possuem dificuldades de acesso à medicina convencional, ou alopática (MONTERO, 1985).

Para a compreensão de como se desdobram os rituais e ações de cura dentro da Comunidade Alvorada, assim como são orientadas suas cosmogonias, dividi este capítulo em três partes. Em um primeiro momento, abordo a trajetória de Fernando Sacchetto Filho no universo religioso e na construção da Alvorada, na medida em que a história da Comunidade e sua história de vida confundem-se e mesclam-se até os dias de hoje, de forma que não podem ser interpretadas isoladamente. Descrevo também os espaços que compõem a geografia da Alvorada e como eles são utilizados nos diferentes rituais e na rotina dos médiums. Para encerrar este capítulo, abordei a hierarquia e as relações sociais, consideradas dentro do universo comunitário não só como pressupostos que interferem nos processos de saúde e doença, mas também como propiciadoras de sentido das ações e vivências dos médiums em um contexto social mais amplo.

¹⁰ As informações sobre a história de vida de Fernando Sacchetto Filho foram coletadas em entrevistas com ele em dias diferenciados. Embora tais entrevistas não tenham sido autorizadas para gravação, o diário de campo foi utilizado para a minha análise e para o registro de dados. Às vezes foi necessário refazer perguntas em momentos posteriores para uma melhor compreensão dos relatos. Conforme já mencionado, outra fonte importante foi o seu livro *Pórtico da Luz* (1996), visto que nele também são registradas várias passagens de sua trajetória como médium, e também sobre a construção da Comunidade.

¹¹ Compreendo esse fato como um dado importante, visto que a Alvorada não foi um recurso utilizado pelos nativos pela impossibilidade de um atendimento médico, mas foi uma nova alternativa à falta de solução dos problemas de saúde enfrentados. Outro dado interessante para ser considerado é que o grupo também é composto, em maioria, por indivíduos com formação acadêmica, ou com acesso à cultura letrada.

1.1. *A história do Pai de Santo na construção do Terreiro*

Filho de Fernando Sacchetto (ourives e joalheiro)¹² e Rosa Maria da Silva Sacchetto (dona de casa), Fernando Sacchetto Filho nasceu na cidade de Juiz de Fora, em 17 de julho de 1943. Durante a infância e juventude, residiu no extinto casarão localizado na Rua Paula Lima, número 147. Sua descendência paterna é italiana, mais precisamente da cidade de Florença, onde viviam ascendentes ligados à fabricação e comércio de joias. Da parte materna, a descendência é portuguesa e africana¹³.

Oriundo de um universo letrado e de família tradicionalmente católica, Fernando Sacchetto Filho viveu a infância e juventude dentro dos parâmetros de uma educação formal e rígida disciplina familiar. Desde a infância, enfrentou muitos problemas de doença, principalmente de ordem asmática, e aos cinco anos de idade afirmou ter ocorrido o primeiro contato com o mundo espiritual. Tais contatos fazem referência à percepção de espíritos em alguns dos ambientes em que circulava em seu cotidiano¹⁴, por pensamentos em relação a fatos ou acidentes antes de acontecerem, ou premonições, e também por objetos que se moviam sozinhos. Segundo ele, era notório que tais fenômenos não eram naturais, e isso lhe causava sensação de medo, enquanto ao pai, muito incômodo e a preocupação de ter um filho com distúrbios mentais.

A preocupação do pai só cessou muitos anos mais tarde, quando da realização de um ritual de desmanche de magia por Fernando Sacchetto Filho, que já cursava o terceiro ano de Direito¹⁵, na Universidade Federal de Juiz de Fora¹⁶.

Como inicialmente não houve a aceitação do pai, Dona Rosa, sua mãe, desde a infância, sempre o acompanhou na busca de cura e orientações espirituais, e mais tarde no trabalho mediúnico. Tendo o conhecimento de que o filho demonstrava medo da espiritualidade e,

[...] preocupada com a saúde do filho, D. Rosa, a mãe, procura ajuda em um Centro Espírita chamado Seara de Jesus, localizado na rua Silva Jardim com a avenida dos Andradas. Lá ela pediu o afastamento da mediunidade. Após a sessão espírita, disseram-lhe que haveria um tempo de trégua, mas, assim que o garoto atingisse a idade de dezessete anos, a mediunidade voltaria para

¹² De acordo com seus relatos, o pai ajudou a fundar a joalheria Windsor e também possuía uma fábrica de joias na Avenida Getúlio Vargas, no município de Juiz de Fora.

¹³ A avó materna era uma mulher negra, ex-escrava, que mantinha muitos costumes relacionados às religiões de tradição oral, como rezas e benzeções, conjugados também com a devoção aos santos católicos.

¹⁴ De acordo com seus relatos, espíritos se materializavam na sua casa, principalmente no quarto onde dormia.

¹⁵ Antes de exercer o ofício de juiz (1977), Fernando Sacchetto Filho conta que trabalhou durante 16 anos na joalheria junto ao seu pai e também advogou.

¹⁶ Fernando Sacchetto Filho narra que seu pai ficara estarecido ao vê-lo incorporado pelo guia Pena Branca, pois fenômenos não naturais, como a levitação do seu corpo, acompanharam o fato. O motivo ou doença que necessitaram do trabalho mágico/religioso não foi revelado.

que a espiritualidade, através dele, pudesse realizar o trabalho, a sua obra (SACCHETTO FILHO, 1996, p. 21).

O medo que o acompanhava não cessou com o passar do tempo, principalmente após um fato ocorrido aos 12 anos de idade. Ele conta que presenciou, no caminho entre sua residência e uma mina de água, perto de uma encruzilhada, um homem branco sacrificar com os próprios dentes três galinhas, causando-lhe verdadeiro pavor.

Conforme previsto no Centro Espírita Seara de Jesus, as manifestações mediúnicas embora presentes, porém de maneira mais suave, voltaram a ocorrer com maior intensidade durante o antigo curso Científico (hoje, Ensino Médio), quando começou a ter convulsões na escola, nas segundas-feiras, entre 11hs e 19hs¹⁷.

Descrevendo algumas passagens da sua história de vida, destaca que, aos 17 anos, visitou uma médium portuguesa que o recebeu incorporada por uma Preta Velha. Após a médium tocar-lhe com um rosário, ele ficou desmaiado por muitas horas seguidas e, ao acordar e sem se lembrar de nada, foi aconselhado a procurar o dono de uma farmácia tradicional localizada no centro de Juiz de Fora e que era Pai de Santo, pois durante o seu desmaio, ou transe, dizem, havia falado por horas seguidas em yorubá. Sem poder ajudá-lo, por conta de uma cirurgia coronariana, o Pai de Santo aconselhou-o a viajar a Bahia em busca de aprendizado e iniciação religiosa. Essa passagem, ele conta lembrando-se principalmente de objetos no ambiente (como a disposição de velas e copos com água na mesa) que seriam mais tarde reproduzidos em suas primeiras sessões mediúnicas.

Não podendo viajar à Bahia, por questões não relatadas, como aconselhado pelo dono da farmácia, foi levado na mesma época por duas vezes ao Centro Espírita Venâncio Café¹⁸, ainda em atividade, na Rua Santo Antônio, em Juiz de Fora. Segundo seus relatos, nessas visitas, ele entrava em transe, e seu corpo levitava diante de todos os presentes na reunião mediúnica.

Depois do transe interrompido por membros do Centro que o sacudiam para fazê-lo voltar ao estado normal, ele tinha vômitos e diarreias terríveis, sintomas que, segundo Fernando Sacchetto Filho, deviam-se tanto à inexperiência das pessoas que o tiravam do transe de maneira brusca, quanto à incredibilidade de que um jovem poderia ter manifestações

¹⁷ Ele narra que, na época, não havia explicações plausíveis para tais problemas de doença, por isso foi levado a muitos médicos em busca de cura, o que não ocorreu. Hoje, Fernando Sacchetto Filho relaciona tais problemas às manifestações mediúnicas e ao fato de “bolar para o santo”, ou seja, ter tomado por um orixá.

¹⁸ Antes da primeira visita ao Centro Espírita Venâncio Café, ele conta que, ainda na infância, “foi convidado por um amigo para assistir a uma festa de moral cristã destinada aos meninos do Centro, mas não foi devido ao medo que sentia; por ironia do destino, teve que entrar para ser socorrido espiritualmente aos 17 anos” (Entrevista concedida em 09 out. 2013). A localização do Centro era próxima à sua residência.

tão intensas. Por esse motivo, resolveu trabalhar com a ajuda da mãe e de sua irmã mais nova, que ouvia atentamente e anotava todas as indicações dos guias incorporados pelo irmão.

Outro relato que eu destaco é o primeiro contato que Fernando Sacchetto Filho teve com o Caboclo Pena Branca, aos 17 anos, por meio de uma visão, registrada em seu livro *Pórtico da Luz* (1996). Certa noite, ele teve um sonho e acordou gritando, de modo que acordou os familiares e assustou principalmente a mãe que, parada na porta do seu quarto, dizia sentir um forte cheiro de ervas:

Sonhara que estava trabalhando em uma mata, incorporado por uma Entidade. Ele estava fazendo um trabalho grande com muitas pessoas, gesticulava, andava de um lado para outro, fazia desenhos no chão e acendia velas [...]. Passados alguns dias, deitado em sua cama lembrando o sonho, o rapaz olhava para o espaço entre a laje e a parede de seu quarto, disperso em suas lembranças, quando, de repente, surgiu uma nebulosa, uma pequena fumaça que ia saindo daquela confluência e ia se avolumando e tomando formas. A materialização foi se realizando, confirmando o aparecimento de um rosto semelhante a um hindu, que possuía no alto da cabeça um turbante branco, com uma grande Pena Branca afixada por uma pedra verde. [...] Ele o olhou fixamente, tirou um punhal de sua vestimenta, sorriu e se aproximou, espetando-lhe o punhal no chakra solar do rapaz (SACCHETTO FILHO, 1996, p. 25).

A partir desse momento, o contato com Pena Branca se intensificou e tal fato seria o responsável pela sua aprendizagem religiosa. Ele conta que, além de poder contar com as instruções verbalizadas pelo guia e registradas pela irmã, também recebia indicações bibliográficas em páginas específicas. Uma delas seria uma parte da Torah – livro sagrado judeu – e determinados textos da Bíblia e de capítulos específicos de livros, embora não revelados, e alguns autores, como Helena Blavatsky¹⁹, Papus²⁰ e Eliphas Levi²¹. Segundo ele, a aquisição dos livros não foi fácil, como também não foi fácil a tradução dos textos da Torah, que só foi possível com o auxílio de um judeu que morava na Rua Santo Antônio.

De acordo com seus relatos, o contato e o aprendizado das matrizes africanas aconteceu por meio de visitas a terreiros e cultos, tanto na cidade de Juiz de Fora, quanto em outras localidades: Rio de Janeiro, Paraíba do Sul e Três Rios²².

Com o guia Pena Branca, Fernando Sacchetto Filho diz ter trabalhado por anos a fio em Juiz de Fora, atendendo as pessoas na mata do Morro do Cristo e nas residências de quem

¹⁹ Produtora de obras como *Isis Sem Véu* (2013), assim como outras ligadas ao estudo comparado das religiões, teosofia, orientalismo e esoterismos. Título original: *Isis Unveiled* (1877).

²⁰ Autor de obras ligadas tanto à medicina convencional, quanto a medicinas paralelas e ocultismos: *A Cabala*, (1988). Título original: *La Kabbale* (1903).

²¹ Ocultista e escritor de obras como: *A Ciência dos Espíritos* (1993). Título original: *La Science des Esprits* (1865).

²² Fernando Sacchetto Filho relata que, nas visitas aos terreiros, o Caboclo Pena Branca lhe indicava o que era manipulado de maneira correta ou equivocada. Durante o tempo de aprendizagem religiosa, outros guias também o auxiliaram, como Pai Joaquim de Aruanda.

o procurava. Trabalhou também, durante algum tempo, com grupos espíritas, como o de dona Marieta, no bairro Santa Helena, e do senhor Renato, no bairro Grama²³, ambos localizados em Juiz de Fora. Após 1969, já casado e posteriormente com filhos²⁴, atendia às pessoas em um pequeno quintal nos fundos de sua residência, na Rua Pedro Boti, bairro Alto dos Passos, também em Juiz de Fora.

Pelo fato de exercer o ofício de juiz, Fernando Sacchetto Filho foi transferido para outras cidades mineiras como Resplendor, Eugenópolis, Nova Era e Ubá, onde se aposentou em 1987. Em Eugenópolis e Nova Era, fundou centros de Umbanda de mesa²⁵; em Resplendor e Ubá atendia às pessoas na sua residência ou em outros locais onde havia espaços adequados, como matas e cachoeiras, para os rituais. Durante esse tempo, muitos foram os relatos de curas realizadas (relatadas também durante nossas conversas e em seu livro) por seus guias espirituais e também as muitas perseguições e preconceitos que sofreu, a ponto de ser conhecido, nesse tempo, como “o juiz macumbeiro”.

Na cidade de Ubá, prestes a se aposentar, e após muitos atendimentos, Fernando Sacchetto Filho narra que recebeu do Caboclo Pena Branca a ordem e orientações mágico/religiosas para montar uma “roça” onde haveria de fundar a Comunidade Espiritualista Alvorada. Nessa época, como provedor de uma família numerosa não dispunha de recursos necessários para tal. Por isso realizou bazares, feijoadas e bingos com a ajuda de familiares, todavia, sem obter sucesso.

Em Juiz de Fora, após sua aposentadoria e antes da fundação da Comunidade Espiritualista Alvorada, ele trabalhava com a ajuda da sua mãe, esposa, irmã mais nova, e algumas pessoas (médiums) que curou, em sua própria residência, que é situada no mesmo condomínio que está a Comunidade. Recebia consulentes de várias localidades em busca de ajuda²⁶ e, com o passar do tempo, o espaço não era mais suficiente para desenvolver seus trabalhos mediúnicos. Além disso, também houve necessidade de uma mata para o plantio e a colheita de ervas para banhos e remédios, e para a realização dos rituais:

²³ O nome dos dois Centros não foi relatado, pois ele não quis expor as identidades das pessoas mencionadas.

²⁴ Dois homens e duas mulheres, sendo a mais nova adotada. Todos os filhos são membros da corrente mediúnica da Comunidade Alvorada, incorporados por seus guias e/ou auxiliando em outras atividades relacionadas à religião.

²⁵ A expressão “Umbanda de mesa” advém, possivelmente, de um período em que houve a tentativa de branqueamento ou desfrancização da religião, devido ao preconceito e às perseguições sofridas por chefes de terreiros e às tentativas de adequação às Federações. Para melhor detalhamento de tais processos, ver em Negrão (1996).

²⁶ Fernando Sacchetto Filho relata que recebeu e curou muitas pessoas importantes, inclusive relacionadas à mídia, e ainda que, a divulgação do seu trabalho mediúnico foi proibida pelo Caboclo Pena Branca, o qual também proibiu a publicação de muitas das histórias que se referem à sua vida espiritual no livro *Pórtico da Luz* (1996).

Eu atendia no bairro em que moro, na rua em frente à minha casa, com uma prancheta nas mãos dando consultas e fazendo trabalhos. Eu já tinha então trabalhado vinte e sete anos mediunicamente e achei que poderia, portanto, parar de trabalhar. Decidi que somente trabalharia para minha família, se fosse necessário [...]. Entretanto, ocorreu um fenômeno em meu Roncô²⁷. O calunga de Oxalá (o Senhor de Misericórdia), que fica no ponto referente à sua radiação, havia sido partido ao meio, como se uma serra elétrica tivesse sido passada, permanecendo de pé e a água que continha havia vazado inteira por baixo [...]. Daí a umas três horas, tive notícias que minha sobrinha [...] sofrera uma crise de aneurisma cerebral enquanto dirigia o carro e se encontrava em estado grave no hospital São José, no Rio de Janeiro. O médico, [...] pedira que rezássemos para que ela morresse, pois cerca de um litro de sangue estava espalhado no cérebro dela. Em coma profundo, a cirurgia poderia ser fatal, ou a deixaria muda ou quadriplégica [...] (SACCHETTO FILHO, 1996, p. 80).

Obtendo a cura da sobrinha após a realização de vários rituais, Fernando Sacchetto Filho relata que recebeu a cobrança de Ogum²⁸ para voltar a atender pessoas necessitadas que o procurassem por auxílio espiritual. A partir desse momento, nos fundos da sua residência, abriu uma clareira na mata, onde trabalhou num período de três anos, ao fim do qual o terreno foi colocado à venda. Sem dispor de recursos para comprá-lo, durante seis meses “teve que atender as pessoas no meio da rua, em frente à sua casa, debaixo de uma árvore, às quartas-feiras pela manhã” (SACCHETTO FILHO, 1996, p. 80-81).

De acordo com seus relatos, o guia Pena Branca orientou-o a respeito do jogo de búzios, de onde tiraria o recurso necessário para a compra do terreno onde funciona a Comunidade Espiritualista Alvorada²⁹, e assim ocorreu, já que não faltaram consulentes em busca de orientação espiritual. Com o auxílio do Caboclo Pena Branca e outros guias, como Exu 7 Encruzilhadas, Exu Mandarim, José Baiano, Vovô Rei do Congo e Cigano Gino (entre outros guias da Umbanda), foram fundados os pontos de firmeza da Alvorada, ou do Axé da Casa, que consiste na ação de enterrar objetos e elementos ritualísticos considerados mágicos e por isso, sagrados, em pontos específicos do espaço da Comunidade. Como uma religião ligada à magia e aos segredos, tais pontos de firmeza não puderam ser revelados.

²⁷ Local secreto de iniciação de noviços e noviças (Iaôs) (FONSECA JÚNIOR, 1995, p. 562). Na Alvorada também é o local onde são realizadas obrigações dos médiuns para com os orixás, nas quais há a necessidade de “deitar para o santo”.

²⁸ O Orixá Ogum é na África o mais famoso defensor das causas humanas e forte protetor dos viajantes (FONSECA JÚNIOR, 1995, p. 483).

²⁹ Hoje a Alvorada possui muitas construções, nas quais são realizados atendimentos, rituais, jogo de búzios e festas. Mas a princípio o espaço só contava com um banheiro e um barracão, ou pavilhão, e aos poucos outras construções foram erguidas, com a ajuda dos membros mais antigos da Comunidade.

Alguns destes locais podem ser citados como as duas colunas na entrada da Comunidade relacionadas por Fernando Sacchetto Filho ao Templo de Jerusalém e à Salomão³⁰; o mastro central, também denominado por Palmitã (segundo relatos internos, este nome é de tradição jeje) que, simbolicamente é responsável pela ligação entre o Orum (universo não palpável) e o Ayie (universo palpável). Outros pontos, embora não citados, referem-se à ligação da Comunidade com a nação jeje-nagô.

Vale ressaltar seu testemunho sobre a escolha do nome “Comunidade Espiritualista Alvorada” por parte do próprio Pena Branca, que o determinou por se tratar de um espaço onde se realizariam rituais e manifestações de várias tradições religiosas (Candomblé, Umbanda, Pajelança, Espiritismo, Catimbó, Esoterismo, além de outras que, de acordo com Fernando Sacchetto Filho, são conhecimentos milenares da magia), para realização de curas. Diante disso, para Fernando Sacchetto Filho, seus familiares, médiuns e grande parte da assistência, Alvorada não é interpretada somente como um terreiro composto de vários elementos, mas, principalmente, como uma Religião.

Um relato religioso que merece ser registrado é sua feitura no santo, ou “processo de iniciação” (FONSECA JÚNIOR, 1995, p. 350). Ela foi realizada numa cachoeira próxima ao bairro São Pedro, em Juiz de Fora, quando ele tinha 17 anos. De acordo com seu relato, seu Orixá, com “uma lasca de galho de árvore”, deu-lhe vários cortes no braço, peito, cabeça e pernas³¹, depois de tê-lo lançado dentro da água. Foi feito para Logum Edé, “Orixá andrógino que metade do ano é Odé, caçador das matas, e outra metade Oxum, divindade das águas doces” (FONSECA FÚNIOR, 1995, p. 432).

Justificando tal narrativa, ele diz que o seu ori (cabeça) nunca fora tocado por um Babalorixá³², pois ele nasceu “coroadado no santo” ou “Abiaxé”. Existem duas hipóteses para o termo, embora nenhuma delas tenha sido explicitada no relato de Fernando Sacchetto Filho:

Na hipótese 1, o Abiaxé é oriundo de uma transmigração espiritual (morre em algum lugar, país, etc. e nasce na mesma hora ou horas depois em outro lugar e outro corpo), carecendo apenas de um ritual de confirmação ou coroação do Ibá Orí (três adoxos e tudo mais), conforme o cargo espiritual designado por Ifá. É oferecido à Olodumaré e Olorum pelos seus pais ou tutores e jamais conseguirá fugir do seu Odú (predestinação), sob pena de refugar a missão terrestre (morrer), missão esta que geralmente é política, missionária, social, ou espiritual papal. Na hipótese 2 o Abiaxé é ‘feito’ (raspado) na barriga da mãe, quando esta é recolhida para a ‘feitura’ e está

³⁰ Montero identifica em sua pesquisa o signo de Salomão, como um elemento mágico herdado das tradições africanas (negros malês) e como signo extremamente poderoso no ritual umbandista (1985, p. 145-147).

³¹ As marcas de cortes são mostradas ao narrar sua feitura. As informações foram obtidas por meio de entrevista, realizada em 09 out. 2013.

³² Zelador de Santo, pai-de-santo, sacerdote dos cultos afro-brasileiros (FONSECA JÚNIOR, 1995, p. 214).

grávida. Aí, a criança recebe todos os fundamentos que a mãe receber, independentemente da qualidade do Orixá, nascendo ‘feita’ deste mesmo Orixá e carecendo apenas da confirmação ou coroação, as quais seguem as mesmas ritualísticas do primeiro caso de Abiaxé (FONSECA JÚNIOR, 1995, p. 86-87).

Do mesmo modo que tal feitura é exaltada por Fernando Sachetto Filho, familiares, e médiuns da Alvorada, é também a feitura do seu filho e sucessor, Bernardo Doté de Obaluaiê (considerado na Comunidade também como um Abiaxé). De acordo com os relatos de alguns médiuns antigos e do próprio Fernando Sacchetto Filho, há mais de uma década, e após resistir por muitos anos ao contato com o universo espiritual, Bernardo foi tomado por Obaluaiê e, durante três dias consecutivos, falou em yorubá, procedendo, além da feitura, a muitos ensinamentos da nação jeje-nagô³³, os quais foram registrados por sua esposa, que se tornou Ajibonã (ou Jibonã³⁴) da Comunidade.

Sobre tal fato, Fernando Sacchetto Filho também ressalta que, durante a construção da Comunidade Espiritualista Alvorada, por meio das orientações do Caboclo Pena Branca, deveria ser assentado³⁵ um trono para Obaluaiê, confirmando-se, anos mais tarde, com a ordem de Exu 7 Encruzilhadas, após a feitura de Bernardo, de que ele deveria ser seu sucessor.

Mesmo relatando que sempre “trabalhou” mais na Umbanda criada a partir do contato com o Caboclo Pena Branca, embora acompanhada de elementos rituais e litúrgicos das nações africanas, hoje todos os filhos iniciados no Candomblé³⁶, são de responsabilidade de Bernardo e de seu Vodum Poli Bogi (divindade da tradição jeje), “cujo Encanto é Léngua Bogi Buá da Trindade, e que ordena Boto Cabeleira” – o qual marca presença diariamente na vida familiar de Bernardo e também na Comunidade Alvorada. As expressões entre aspas fazem parte das descrições em relação à comunicação entre as divindades por Fernando Sacchetto Filho³⁷. Encontrei em Fonseca Júnior uma dedicatória pela produção do seu dicionário às três divindades citadas e indaguei tal fato a Bernardo para saber se eram as mesmas divindades (1995, p. 26). Sorrindo, ele afirmou positivamente e disse ainda que o autor já havia visitado a Comunidade Alvorada. Outros médiuns que estavam presentes disseram “lembrar-se de

³³ Ao analisar os elementos básicos da teologia do Candomblé, Berkenbrock enfatiza que, embora a maior influência na formação da religião tenha sido dos povos Yorubás, outras tradições semelhantes também foram assimiladas em muitos cultos, como a gêge (2007, p. 179). Dessa maneira, cada terreiro se autodefine como pertencente a diferentes Nações africanas. Para uma melhor análise do ritual jeje/gêge, ver em Parés (2007).

³⁴ É a função feminina de auxiliar a Mãe-de-santo. O mesmo que lá Kekerê. Acompanha as filhas de santo na iniciação, leva-lhes comida, ensina-as, castiga-as se cometem faltas e fiscaliza as iaôs e o desenrolar das cerimônias públicas e privadas (CACCIATORE, 1977, p. 154).

³⁵ Aquilo ou aquele que foi submetido a determinados rituais para receber o axé do orixá (CACCIATORE, 1977, p. 53).

³⁶ Todas as feituas de santo foram realizadas por Bernardo, com exceção de sua esposa e Ajibonã, que foi iniciada pelo seu pai, Fernando Sacchetto Filho. Este fato é justificado pelo casamento entre eles, e na crença de que o marido ou a esposa nunca poderia iniciar o seu cônjuge.

³⁷ Entrevista concedida em 09 out. 2013.

Eduardo”³⁸. Outro fato que merece ser observado é que, quando Boto Cabeleira está incorporado em Bernardo, todos os membros saúdam-no com a expressão “Vodum Axé”; quando a presença é de Poli Bogi, a saudação é “Atotô” – mesma saudação de Obaluaiê (CACCIATORE, 1977, p. 182). De acordo com Fonseca Júnior, os Voduns “são considerados os primeiros seres viventes criados por Deus (Mahwú), ou Olórum. São considerados orixás antigos” (1995, p. 642).

Em transe ou não, Bernardo, pessoa responsável pela maioria dos rituais do Candomblé, como festas, obrigações, feitura e oferendas, também está presente junto com o pai, sendo, inclusive, quem joga os búzios para saber os orixás regentes do ori, de todos os filhos da Comunidade. Existe uma espécie de divisão de tarefas: enquanto as decisões referentes à Umbanda são tomadas por Fernando Sacchetto Filho, as referentes ao Candomblé são tomadas por Bernardo Doté de Obaluaiê.

É importante enfatizar que, embora seja uma interessante abordagem verificar a procedência de todas as tradições religiosas que compõem a Comunidade Espiritualista Alvorada, não consiste numa prioridade do presente trabalho por distanciar-se do seu objetivo principal. Esse viés demanda um longo e minucioso estudo não só das religiões formadas a partir do contato entre as culturas africanas, católicas e ameríndias no Brasil, mas também das diferentes “nações” africanas que influenciam o fato de cada terreiro se autodenominar como procedente de uma nação específica, como Fernando Sacchetto Filho autodenomina o Candomblé da Alvorada como jeje-nagô.

Compreendo que tanto a descrição dos rituais de cura e cuidado quanto a visão por parte da Comunidade sobre si mesma sejam indicativos importantes para as ações dos médiuns relacionadas à cura e ao cuidado com a saúde dentro e fora do Terreiro.

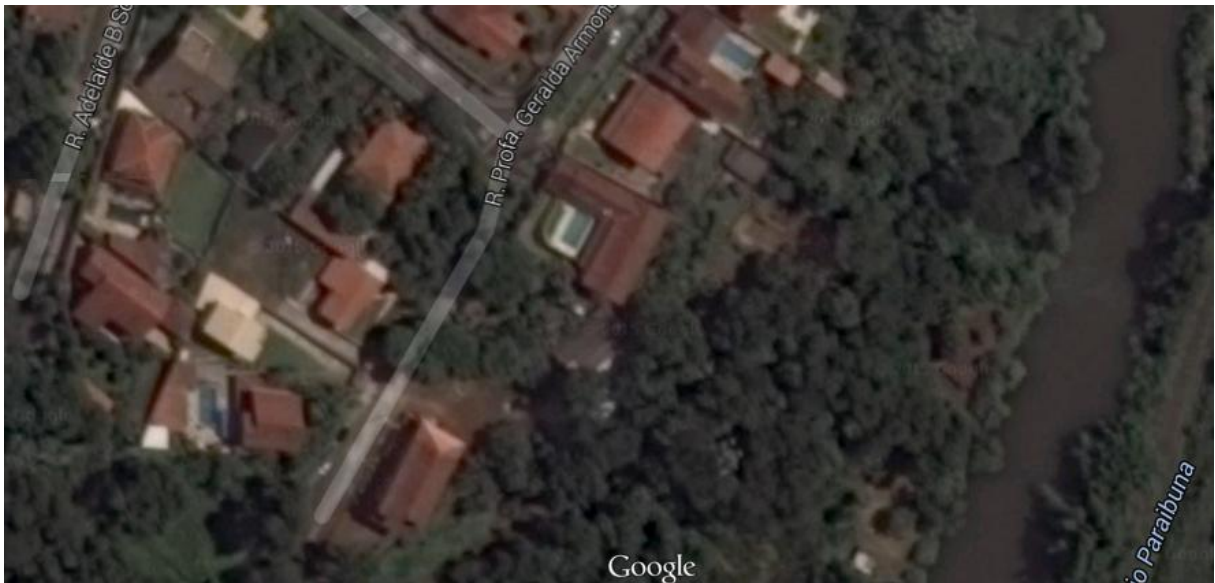
Além disso, durante todo o tempo de contato com o grupo, percebi que, embora seja notória a influência de muitas tradições religiosas nos rituais, como o “toque para a encantaria”, dentro da Comunidade a ênfase recai na Umbanda e no Candomblé.

1.2. *A Comunidade Alvorada e seus espaços sagrados*

Localizada no bairro Retiro, no condomínio residencial Parque das Palmeiras, distante do centro de Juiz de Fora, a Comunidade Alvorada, cujo acesso é por meio da antiga Estrada União Indústria e restrito a veículo automotivo (coletivo ou particular), dispõe de uma guarita na entrada, com vigilância 24 horas.

³⁸ Diário de campo: Juiz de Fora, 07 fev. 2014.

Imagem 1 – Parque das Palmeiras



Fonte: MAPS GOOGLE. *Rua Professora Geralda Armond, Parque das Palmeiras*. Disponível em: <<https://www.google.com.br/maps/place/R.+Profa.+Geralda+Armond,+70+-+Graminha,+Juiz+de+Fora+-+MG/@-21.7>>. Acesso em: 21 jun. 2015.

Totalmente asfaltado e arborizado, o condomínio caracteriza-se por construções suntuosas, muitas das quais com cerca elétrica, apesar de outras com cercas-vivas e muros baixos. Raramente se veem pedestres caminhando por suas vias, sendo mais comum a presença de veículos.

Nos dias de festas e sessões de Umbanda na Alvorada, intensifica-se o movimento no Parque das Palmeiras, sendo possível notar a presença de poucas pessoas no ponto de ônibus localizado em frente à entrada do condomínio. Os vigilantes observam esse trânsito sem perguntas, mas com cortesia (com os conhecidos) e/ou naturalidade com quem entra ou sai.

Na segunda rua transversal à entrada do condomínio³⁹, encontra-se a Comunidade Espiritualista Alvorada, cuja visibilidade não é possível em virtude do muro, do grande portão de alumínio e dos arbustos. Dos dois lados do portão de entrada, ainda do lado de fora, encontram-se bancos pintados de branco, semelhantes aos de uma praça.

³⁹ Rua Professora Geralda Armond, nº 70.

Imagem 2 – Rua Professora Geralda Armond



Fonte: Arquivo de pesquisa – Juiz de Fora, 14 jun. 2014.

Imagem 3 – Portão de entrada da Comunidade Espiritualista Alvorada



Fonte: Arquivo de pesquisa – Juiz de Fora, 14 jun. 2014.

Para um transeunte desavisado, não é possível observar qualquer sinal de que ali existe um terreiro, mas, para quem já teve oportunidade de conhecer algum, são visíveis, dos dois lados do portão, elementos relacionados a Exu, como farinha de mandioca misturada com azeite de dendê, ou padê de Exu⁴⁰. Nos terreiros de Umbanda Exu não somente é responsável pela comunicação com o plano espiritual, mas é também considerado como uma espécie de guardião

⁴⁰ Exu é, na verdade, o Mercúrio africano, o intermediário necessário entre o homem e o sobrenatural, o intérprete que conhece ao mesmo tempo a língua dos mortais e a dos orixás. É, pois, ele o encarregado – e o padê não tem outra finalidade – de levar aos deuses da África o chamado de seus filhos do Brasil (BASTIDE, 2001, p. 34).

e protetor de tais espaços. Portanto, é comum na entrada de terreiros a presença de imagens ou símbolos, quase sempre camuflados, como tridentes e falos, ou visíveis, como o padê utilizado para o seu agrado e manutenção do seu poder de vigília.

Ao abrir o portão, encontram-se duas colunas de madeira (a primeira com uma placa escrito BOHAS e a segunda, JAKIM)⁴¹ cercadas por algumas plantas, entre as quais “Espada de São Jorge”⁴². Entre as colunas, uma placa de madeira atrás da qual um monumento simbolizado por uma grande águia branca⁴³, com o nome Comunidade Espiritualista Alvorada e sua data de fundação: 08/12/1990. Logo atrás da águia branca, encontra-se um mastro, simbolizando o Orixá Tempo⁴⁴.

O panorama que se tem ao entrar não dimensiona o tamanho do terreno nem todas as construções, visto que possui muitas árvores, arbustos, plantas rasteiras e rampas que acompanham o terreno em declive. Embora muitas das plantas, árvores e arbustos do espaço da Comunidade não tenham indicação ritualística, existem aquelas com propriedades terapêuticas e outras que, segundo Fernando Sacchetto Filho, são consideradas sagradas para os antepassados das nações africanas: Mulungu (Obaluaiê), Aroeira de São Benedito (Orimá), Camélia Branca (Exu feminino), Acoco (Obará e Logum Edé), Abre-gira, Paineira (jeje), Cedro Branco dos Magos, Trombeta Branca, Jureminha, Canela, Cravo da Índia, Pelegum, entre outras.

Na mesma rampa e direção, ao lado esquerdo das colunas da entrada, uma porta pintada de preto e uma placa indicando ser a casa de Exu 7 Encruzilhadas. Atrás da porta, um pequeno quarto em cujas paredes estão fixadas placas de madeira com pontos riscados. No chão algumas bebidas, como vinho e cachaça, pequenos potes com padê de Exu, copos com um líquido transparente e também um tridente simbolizando a divindade.

Outros elementos também podem ser observados, mas não serão citados por fazerem parte dos segredos religiosos. Sobre a simbologia das divindades visíveis aos olhos de quem visita a Comunidade, Fernando Sacchetto Filho relata que não gosta de imagens que mostram as divindades, principalmente Exu, como demônio; como fez, por exemplo, a igreja católica, e mais recentemente, as igrejas neopentecostais.

⁴¹ O significado das escrituras não foi revelado, e também não encontrei em referências bibliográficas e *sites* de pesquisa, de modo que acredito tratar-se de iniciais de alguma expressão.

⁴² Da família da *Sansieveria ceylanica* Willd, também “espada-de-ogum”, é uma planta de folhas longas, duras e fibrosas, verde-amarelas, terminando em ponta fina. Na Bahia é também chamada língua-de-sogra. Pertence a Ogun, por sua forma. Acredita-se que tenha grandes propriedades protetoras, sendo usada em banhos de descarga e amaci, amuletos e defumações contra magia negra (CACCIATORE, 1977, p. 114).

⁴³ A águia é um símbolo da maçonaria, porém ela é bicéfala, diferenciando-se do monumento que simboliza a Alvorada.

⁴⁴ Divindade angola-congo, correspondente ao Iroko Nagô (CACCIATORE, 1977, p. 235).

Um pouco abaixo da casa de Exu 7 Encruzilhadas, encontram-se dois banheiros (um masculino e um feminino) e dois pequenos quartos onde são guardadas bebidas como vinho e cachaça.

À direita das colunas e seguindo a rampa de descida, uma construção indica ser a farmácia do local por meio de uma placa, onde é possível encontrar, além de uma mesa com bancos em posições opostas, banhos, velas e alguns exemplares do livro *Pórtico da Luz* (1996), cuja capa azul tem como ilustração os dois portais dourados com as mesmas iniciais “B” e “J” nas duas colunas, anteriormente descritas; nas últimas páginas, encontra-se o seguinte registro: “A construção desta casa, é, no entanto, outra história, um tributo ao Templo de Jerusalém, um débito que eu possuo com a Kabala Hebraica, com a magia e que, portanto, tenho a missão de restaurar” (SACCHETTO FILHO, 1996, p. 82).

Em frente à farmácia, e separada pelo símbolo do Orixá Tempo, outra construção, onde está a biblioteca da Comunidade, com a seguinte inscrição ao lado esquerdo da porta: “Cessa a dor cessa a gratidão. Dona Menina”. Dentro da biblioteca há dois sofás, duas estantes, quadros e objetos de decoração com um toque esotérico, como a imagem de três mandarins e de Ganescha, deus hindu. Nas estantes, variados livros espíritas, entre os quais Ciência Espírita e Dramas de Obsessão, além de álbuns de fotografias, DVDs e VHS de rituais religiosos. Numa moldura, um documento comemorativo dos cinquenta anos de mediunidade (1960-2010) de Fernando Sacchetto Filho, e noutra moldura, a fotografia panorâmica do sítio que pertence à Comunidade e que foi construído para fins ritualísticos do Candomblé, como mencionado anteriormente, denominado Rumpami ou Roça pelos membros da Alvorada. Indagado sobre o significado das imagens orientais, Fernando Sacchetto Filho respondeu que foram presentes oferecidos por pessoas curadas por seus guias e que, embora não goste de imagens, reservou um espaço da biblioteca para simbolizar a gratidão de tais pessoas.

Continuando a descida da rampa, encontra-se, bem no meio do terreno e em direção do portão de entrada, um Cruzeiro em homenagem ao Orixá Obaluaiê, às vezes enfeitado com flores, velas e outros objetos ritualísticos. Caminhando mais à esquerda, um cômodo onde está o assentamento de Logum Edé. Do lado oposto, outro cômodo em bambu, com mesa, duas cadeiras e quadros, onde a Cigana Conchita, incorporada pela filha mais velha de Fernando Sacchetto Filho, jogava cartas com hora marcada. Por motivos não revelados, as cartas não são mais jogadas pela Conchita na Comunidade, exceto nas Festas Ciganas que ocorrem no mês de setembro. Hoje é o local, assim como a biblioteca, onde são recebidas as pessoas da assistência e outros visitantes para conversas particulares, orientações e consultas.

Entre a biblioteca e a cozinha, dois pequenos cômodos, com mesa, cadeiras e objetos rituais, cujo registro também não foi autorizado, onde são realizadas as consultas aos orixás por meio do jogo de búzios. A divisão dos locais para o jogo de búzios se deve ao fato de Fernando Sacchetto Filho utilizar uma das construções, e Bernardo Doté de Obaluaiê a outra.

Descendo a rampa, encontra-se um local onde funciona a cantina, nos dias de sessões de Umbanda, a qual, de acordo com o Fernando Sacchetto Filho, foi solicitada pelos frequentadores pelo fato de as sessões poderem durar muitas horas.

A maior construção dentro da Comunidade fica logo abaixo da cantina: é o Pavilhão, onde são realizadas as sessões de Umbanda, algumas festas e rituais em homenagens aos guias e divindades. Na frente da entrada do Pavilhão, entre árvores e arbustos, encontra-se um leão dourado. Indagado sobre o significado de tal imagem, Fernando Sacchetto Filho respondeu ser um elemento maçom, assim como a águia, que simboliza a Comunidade Espiritualista Alvorada. Indagado ainda se havia alguma ligação da sua família com a maçonaria, e sorrindo, o mesmo disse que ela está ligada à magia antiga, à Cabala e a Salomão. Percebi no seu sorriso algo que não poderia ser revelado, e por isso silenciado.

O Pavilhão é uma espécie de salão de tábuas corridas, com dez janelas de madeira pintadas de azul claro com cortinas de renda branca. Nas paredes perpendiculares à porta de entrada, do lado direito, há um quadro com a imagem de um caboclo, e do lado esquerdo, outro quadro com a imagem de um preto velho, ambos também presentes de fieis.

Nas paredes laterais há um terceiro quadro com a mesma inscrição descrita anteriormente: “Cessa a dor, cessa a gratidão – Dona Menina”, e outro quadro com a expressão: “Aum ban Daam”, cujo significado é “A Banda de Deus”⁴⁵. Há cerca de 100 cadeiras brancas distribuídas em fileiras, posicionadas de costas para a porta de entrada e de frente para a mesa sagrada da Umbanda, ou Congá, separadas por um corredor, em frente à porta de entrada, em cujo final há um mastro branco⁴⁶, ou Palmitã, não centralizado. O motivo de não estar centralizado, de acordo com Fernando Sacchetto Filho, se deve ao fato de o Pavilhão ter sido ampliado algum tempo após sua construção. Na frente das cadeiras e do mastro, uma pequena coluna sobre a qual uma cesta com caxixi⁴⁷ e adjás⁴⁸, feitos com palha ou metal. No chão, ao

⁴⁵ Além do significado da expressão “Aum ban Daam”, consta no quadro o seguinte texto: “O teu destino está em tuas mãos. Acerca-te de bons elementos e nada sofrerás. O mal que praticares voltará para ti, pela lei do retorno, que é o julgamento dos teus próprios atos. A Umbanda tem fundamento e é chamada a Banda de Deus” (Diário de campo, Juiz de Fora, 01 dez. 2014).

⁴⁶ O poste central, além de sustentar a cumeeira, lembra aos adeptos o mito de formação do mundo, isto é, a corrente que ligou o Orum ao Aiê, por onde desceram os orixás povoando o mundo e criando os homens (BARROS, 2011, p. 22).

⁴⁷ Saquinho de palha trançada que contém sementes de bananeira do mato, usado pelos pais dos candomblés de Angola para acompanhar certos cânticos, especialmente o ingôrôssi (CACCIATORE, 1977, p. 249).

centro da coluna, encontra-se uma quartinha de barro⁴⁹. No espaço entre as cadeiras e o Congá, três bancos de madeira, próximos às paredes, iguais aos da entrada da Comunidade, todavia, pintados de azul claro. Do outro lado do salão e próximo à porta de saída, um pequeno quarto fechado por uma cortina de renda, denominado Sabaji⁵⁰. Na extremidade direita e ao lado da porta de saída, um pequeno espaço na parede coberto por uma cortina de renda.

O Congá é coberto por uma toalha branca, onde estão dispostos os seguintes elementos de proteção: algumas frutas em vasilhames de vidro; um castiçal de bronze com sete velas simbolizando as sete linhas da Umbanda⁵¹; sete tábuas de madeira com pontos riscados; sete copos com água, pedras e sementes; flores, ramos e contas; debaixo da mesa, copos com água, uma tábua de madeira e uma pomba (espécie de giz sagrado)⁵²; na parede, a imagem do Divino simbolizado por uma pomba branca e um quadro com a imagem de Jesus Cristo.

Ao lado direito da mesa, em cima de um tablado, três atabaques⁵³ com tecidos amarrados de renda branca. Tais tecidos em dias de festas variam em cores e estampas. Na frente do tablado, uma vela acesa de sete dias. Do lado esquerdo do Congá e também suspenso em outro tablado, o trono de Obaluaiê: sobre ele, um Xaxará⁵⁴; embaixo, uma gamela coberta com renda, ao lado da qual estão quatro bonecas negras e outros objetos rituais; atrás, algumas roupas e vestimentas litúrgicas, além de objetos, cajados, chapéus e mantos; à esquerda, uma pequena estante branca de madeira contendo pastas com divisórias, charutos, velas, caneta, papel e bebidas.

Seguindo a rampa em direção à próxima construção, encontra-se um lago, de formato circular, com plantas submersas, e no meio do lago três vasos de cerâmica brancos e de tamanhos diferentes, onde é reverenciado o Orixá Oxalá: “nome brasileiro de Obatalá, o orixá iorubá da criação da Humanidade, filho de Olórum, Deus Supremo, que lhe delegou poderes para governar o mundo [...]” (CACCIATORE, 1977, p. 200-201).

⁴⁸ Pequena sineta de metal, com uma, duas, até três e quatro campânulas com badalo, usada para diversas cerimônias de Candomblé e de Umbanda, privadas ou públicas. Ao ser tocada pelo chefe do terreiro ou pela Mãe Pequena junto ao ouvido de uma filha, uma de suas funções é ajudá-la a entrar em transe, ou mantê-lo por mais tempo [...] (CACCIATORE, 1977, p. 38).

⁴⁹ Vasilhas de barro, de determinada forma [...], onde são colocados, no peji, os líquidos para os orixás (água, mel etc.). Algumas de tamanho grande, contém os ‘assentamentos’ de orixás, por vezes, são cobertas (‘vestidas’) com as roupas dos mesmos [...] (CACCIATORE, 1977, p. 217).

⁵⁰ Quarto sagrado onde ficam os ‘assentamentos’ do santo do chefe do terreiro (jeje-nago) e no qual só entram este e a Mãe Pequena (CACCIATORE, 1977, p. 224). Na Alvorada, esse local sagrado é utilizado para desvirar o santo, ou fazer com que a pessoa saia do transe.

⁵¹ Oxalá, Iemanjá, Oxóssi, Ogum, Iorimá, Iori e Xangô (Diário de campo, Juiz de Fora, 01 jul. 2013).

⁵² Ver em Cacciatore (1977, p. 209-210).

⁵³ Tambores altos e estreitos, afinilados, de um só couro, usados nos candomblés, e, em geral, nos cultos afro-brasileiros. São três os tamanhos em ordem decrescente: Rum, Rumpi (ou Contra-Rum) e Lé [...] (CACCIATORE, 1977, p. 55-56).

⁵⁴ Feixe de palha da Costa enfeitado de búzios, atributo de Ômolu (FONSECA JÚNIOR, 1985, p. 651).

Ao lado direito do lago uma varanda de piso frio com uma grande mesa de alvenaria, ladeada por bancos de madeira e outros também de alvenaria. Nesse local, as pessoas (médiuns ou assistência) ficam aguardando para entregar suas oferendas ou para realizar algum ritual sugerido pelo jogo de búzios ou pelo Caboclo Pena Branca e outros guias. Nele, além de acontecerem reuniões em que são passados avisos e orientações sobre a religião e seus preceitos, também, em dias de festa, é servida a comida aos médiuns, à assistência e aos convidados.

A varanda dá acesso a dois quartos, onde são guardadas roupas pessoais e rituais, e a uma cozinha, com fogão a lenha e prateleiras onde estão vasilhames com alimentos não perecíveis e bebidas. Em um dos quartos, reside a Yabassé da Comunidade, ou “pessoa responsável pela comida de santo” (CACCIATORE, 1977, p. 138). À direita da cozinha, encontra-se o Roncó⁵⁵ – local onde são recolhidos tanto os filhos de santo para obrigações quanto os médiuns para rituais como o Obi⁵⁶.

Ao lado esquerdo do Roncó, uma grande árvore, onde às vezes são encontrados restos de velas e grãos, como canjica branca. De acordo com Fernando Sacchetto Filho, tal árvore, embora não seja de procedência sagrada para os ancestrais africanos, é sagrada para a Comunidade. Em frente ao Roncó, em um canteiro simbolizando o Orixá Oxumaré⁵⁷, um grande vaso de vidro transparente, com água e folhas, sobre o qual fica um prato com frutas, como mamão e banana, e em volta dele estão plantadas bananeiras. Logo abaixo dois banheiros (o feminino à direita, e o masculino atrás e à esquerda) utilizados somente pelos médiuns. Na direção esquerda do banheiro masculino, a casa dos eguns, ou das almas.

Descendo mais um pouco a rampa, encontra-se outra construção feita com bambu onde, segundo informações internas, já foi utilizada como Roncó, e hoje serve para guardar objetos ritualísticos. Os dois locais citados anteriormente estão sempre com as portas fechadas.

Um pouco abaixo, estende-se uma clareira com os assentamentos de todos os orixás, que consiste em pequenas casas de tijolos, todas com objetos considerados sagrados, velas e às vezes flores e comidas – quando são feitas oferendas. O terreno termina com uma clareira na beira do rio, cercada pela mata, cujo acesso é longo e em declive. Considerado sagrado e, no cotidiano, com acesso restrito aos internos da Comunidade, nesse local também são

⁵⁵ Local nomeado também por Vardenco na Comunidade. Em Fonseca Júnior, Vardenco é descrito como local secreto de um candomblé da cultura Gêge, onde são realizadas as iniciações dos novos adeptos do culto. Nesse mesmo local, costumam estar os assentamentos dos Vodúns (Orixás) da nação Gêge (1995, p. 634).

⁵⁶ Fruto sagrado africano usado em rituais, também conhecido como Nóz-de-cola. O Obi, importante ritual na Comunidade, é indicado para o fortalecimento do ori, ou cabeça do iniciado, e será descrito no decorrer do trabalho.

⁵⁷ Representado por uma serpente, o Orixá do arco-íris preside o bom tempo: ‘Na África o arco-íris é considerado a grande serpente das profundezas que vem beber o céu, sendo também representado por uma serpente mordendo a própria cauda, símbolo de eternidade e continuidade) [...]’ (CACCIATORE, 1977, p. 203).

realizadas festas, rituais e oferendas. Nos pés de algumas árvores, também podem ser encontrados objetos sagrados, sinais de velas queimadas e de alimentos.

De acordo com Fernando Sacchetto Filho, cada construção da Alvorada foi destinada a uma entidade ou guia da Umbanda, como homenagem e símbolo de proteção do Terreiro. O Pavilhão, por exemplo, recebe o nome do Caboclo Pena Branca.

Além da constante presença de Fernando Sacchetto Filho, Bernardo Doté de Obaluaiê e Ajibonã, sempre prontos para atender a quem chegar, e dos que residem no local, como Olossaim Otum⁵⁸ e Yabassé, durante os dias da semana, sempre existe trânsito de pessoas: médiuns em busca de orientação (e também os responsáveis pela manutenção e limpeza do local); visitantes em busca de consultas (búzios ou conversas); pessoas da assistência para entregar oferendas em dias previstos por um calendário litúrgico.

Alguns pontos, como a casa de Exu, os símbolos de Oxalá e Oxumaré, o Roncó, o símbolo do Orixá Tempo e o cruzeiro de Obaluaiê são saudados pelos médiuns, que em seguida saúdam pedindo bênçãos a Fernando Sacchetto Filho e Bernardo Doté de Obaluaiê, visto que são eles as pessoas da mais alta escala dentro da hierarquia da Comunidade Espiritualista Alvorada. Quando Boto Cabeleira está incorporado em Bernardo, ele é o primeiro a ser saudado.

1.3. *A hierarquia, a disciplina e a aprendizagem religiosa na família de santo*

Para a explanação sobre a hierarquia, a disciplina e a aprendizagem religiosa na família de Santo, dentro da Alvorada, e da sua relevância na cura, foi necessário primeiramente refletir sobre algumas características que definem este grupo como uma comunidade.

Durante o meu período de inserção e de convivência contínua, percebi os laços de amizade e solidariedade que unem seus membros. Isso não significa que todos se relacionam com a mesma proximidade, mas, dentro do grupo, além dos objetivos comuns e da cooperação mútua nos afazeres internos, prevalece a colaboração para o bem estar entre irmãos de santo, quer seja na indicação de um serviço externo remunerado, quer seja no apoio para a solução de problemas de ordem pessoal. Percebi essa solidariedade social em diferentes momentos, como na perda de um familiar e também durante um processo de separação conjugal.

⁵⁸ Participa de todos os rituais e é responsável na Comunidade pela colheita de ervas frescas, dos pontos de firmeza que necessitam de folhas sagradas e também das folhas utilizadas nas comidas de santo. É na realidade, um ajudante de “Babalossaim”: mexe com ervas, faz amassi, sassanhas, ou orações/rezas em yorubá para Ossaim realizadas durante a manipulação de ervas para despertar a vibração das ervas, o seu Axé (Diário de Campo: Juiz de Fora, 23 mai. 2013). De acordo com Cacciatore, Babalossaim é um antigo sacerdote de Ossaim, encarregado de colher folhas sagradas, dentro de determinados ritos [...] (1977, p. 60).

Embora dentro do grupo existam alguns subgrupos constituídos por pessoas mais próximas (a exemplo dos iniciados no mesmo barco ou ritual de feitura), e que mantêm relações de amizade fora da Comunidade, existe uma preocupação de Fernando Sacchetto Filho em relação à convivência harmoniosa de todos. Tal característica foi ressaltada durante muitos momentos de observação participante nas quais ouvi do próprio Zelador que irmãos de santo devem cuidar e zelar uns pelos outros. Os tão citados fuxicos dentro de terreiros de Candomblé (GOMBERG, 2011, p. 104-105), embora ocorram, são vistos por ele como situações de desarmonia e perda de Axé. Alguns fatos eu pude presenciar, como a análise de alguns médiuns em relação a comportamentos de outros que deixaram de cumprir ou comparecer em alguma obrigação ritual.

Todavia, em muitos momentos, principalmente em tempos que antecedem festas, todos trabalham juntos e, pelo fato de a organização de tais eventos demandar muitas horas, dividem a alimentação e as tarefas, de modo que as tarefas internas são delegadas geralmente por sexo: para os homens, o trabalho mais pesado, como a limpeza da mata; para as mulheres, os menos pesados, como a limpeza da cozinha, dos banheiros, do Pavilhão, entre outros.

Outro fator que percebo é a visão do grupo sobre si mesmo, autodenominando-se comunidade, fato evidenciado no registro do Clarim da Alvorada (informativo mensal), no qual Fernando Sacchetto Filho enfatiza:

Comunidade é o lugar das pessoas que se conhecem bem ou estão próximas, mutuamente preocupadas, estabelecendo parâmetros de comportamento diferentes do que ocorre fora, socialmente, fora da competição agressiva que impera. A Comunidade se une para a prática harmônica, firme, tenaz, de um objetivo religioso, cultural, filosófico, caritativo. As pessoas se agregam nela para cuidarem umas das outras, com caridade, amor e respeito. Agbá babá – Dr. Fernando de Logum Edê (SACCHETTO FILHO, 2013a, p. 1).

Em relação ao objetivo religioso, ou ritual, é sempre necessária a presença de membros do grupo. Principalmente porque o atendimento nesses momentos nem sempre é direcionado aos internos, mas também a pessoas da assistência. Rituais como ebós e sacudimentos⁵⁹ podem durar muitas horas, necessitando, portanto, de médiuns incorporados e de outros que auxiliam no transporte até a mata de comidas e bebidas das divindades a serem cultuadas.

Além da colaboração nos rituais, o grupo valoriza o aprendizado religioso, e este se dá por meio da experiência ritual. Para a Comunidade Alvorada, esse é um dos elementos

⁵⁹Ritual, e (...) meio eficaz de promover uma mudança de estado, isto é, retirar os males, a poluição ou sujeira através da purificação do corpo, afastando os possíveis elementos responsáveis pela instalação da desordem, propiciadores do ‘corpo aberto’, assim controlando os distúrbios indicadores da doença ou desequilíbrio (BARROS; TEIXEIRA, 2000, p. 131).

fundamentais para a manutenção da saúde individual e coletiva, uma vez que quanto maior a participação, o conhecimento sobre as divindades e a coesão entre o grupo, maior se tornará a força ou o Axé do Terreiro. Algumas pessoas que exercem cargos são percebidas pelos filhos de santo como aptos a tirarem dúvidas sobre os rituais e procedimentos internos. Em primeiro lugar, existe a indicação principal no que se refere às orientações do Fernando Sacchetto Filho, Bernardo Doté de Obaluaiê e Ajibonã, mas, em momentos rotineiros, as dúvidas podem ser esclarecidas com o Babalossaim, Yabassé, Yalaxó⁶⁰, Olossaim Otum, Axogum⁶¹, Pegigan⁶², Ogãs⁶³ e Ekedes. Tais pessoas são percebidas em relação à orientação mais correta sobre o comportamento e os rituais dentro da Alvorada, visto que estão sempre presentes na rotina, e se comportam dentro do grupo de maneira peculiar: cumprindo e/ou enfatizando a obrigação de todos os membros para com a disciplina proposta pela Casa, ou mesmo cuidando para que posturas indevidas sejam corrigidas.

Presenciei, em diferentes momentos dentro da Comunidade, inclusive em reuniões e preparação para algum ritual, Fernando Sacchetto Filho enfatizar que “é necessário compreender que vestir roupa branca significa ter um crivo em relação ao mundo e ao comportamento das demais pessoas”⁶⁴. Isso primordialmente significa não só viver de acordo com os mandamentos do mundo espiritual, mas também agir em qualquer setor da vida, seja individual ou social, observando os valores e mandamentos apreendidos por meio da religião, o que requer de qualquer pessoa, e em primeiro lugar, muita disciplina. Por esse viés:

A consulta aos deuses e o atendimento de suas prescrições é sempre muito importante para aqueles que pretendem atingir a cura, na perspectiva NAGÔ. Os remédios são essenciais, porém a postura religiosa jamais deverá ser esquecida. Os dois nunca devem ser pensados separadamente, pois, quando conjugados, alcançam o objetivo pretendido, a saúde (BARROS, 2011, p. 28).

A modificação interior e a postura religiosa seriam então os pressupostos para alcançar uma vida em harmonia plena (fé, ação ritual, amor ao próximo, caridade, cuidados com os pensamentos e ações no contexto social, etc.), sem os quais não há a manutenção do Axé, que dinamiza a existência e permite a saúde e o bem estar, nos diferentes âmbitos da vida.

⁶⁰ Responsável pela confecção das roupas de santo na Comunidade (Diário de campo: Juiz de Fora, 27 ago. 2012).

⁶¹ Auxiliar de grande categoria, cuja função é sacrificar, dentro de determinadas regras, os animais que serão oferecidos aos orixás [...] (CACCIATORE, 1977, p. 57).

⁶² Auxiliar (ogã) de confiança do chefe do terreiro. Zelador que vela pela conservação, limpeza e ornamentação do peji (altar) do barracão e também deste, [...] (CACCIATORE, 1977, p. 209).

⁶³ Protetor civil do candomblé, escolhido pelos Orixás e confirmado por meio de festa pública, com a função de prestigiar e fornecer dinheiro para as festas sagradas. O Ogã passa por uma ‘feitura’ muito mais complexa do que os noviços comuns, pois é ele quem tem a função de segurar todas as ‘cargas’ que forem mandadas (FONSECA JÚNIOR, 1995, p. 483).

⁶⁴ Diário de campo: Juiz de Fora, 09 ago. 2013.

As atitudes individuais são as grandes responsáveis pelo bem viver e pela prosperidade, e principalmente pela saúde física e espiritual. Esse discurso é constante tanto nas reuniões quanto nas sessões de Umbanda, nos informativos mensais e experiências rituais, visto que, de acordo com o Fernando Sachhetto Filho, trata-se de um universo de magia. Esta é apreendida somente pela vivência contínua e pela oralidade, sendo transmitida pelas pessoas mais velhas ou que pertencem ao grupo há mais tempo, como ele e Bernardo Doté de Obaluaiê, e os demais cargos anteriormente citados.

Nota-se uma explícita reverência a tais cargos e também a constante procura por suas orientações e conselhos em relação à religião e a problemas de ordem pessoal. Algumas obrigações na chegada do membro ao Terreiro são rotineiras, como a saudação de pontos específicos e sagrados na Comunidade, bem como a maneira de cumprimentar os mais velhos na religião, principalmente os chefes (pai e filho). Pedir a bênção é um ato obrigatório e possui um papel importante na dramatização da vida social:

[...] quando as palmas das mãos se encontram estendidas, voltadas para cima, frente ao corpo, em direção à autoridade, expressam uma atitude de submissão, de ‘pedir a bênção’. Quando apenas a palma da mão direita é levantada, indica a bênção concedida por uma pessoa portadora de prestígio e autoridade (BARROS; TEIXEIRA, 2000, p. 114).

Existe ainda uma orientação interna de que não se deve conversar antes da saudação de todos os pontos sagrados da Casa e de pedir bênçãos aos Pais de Santo e cargos.

Ressalto que, no cotidiano, as orientações podem minimizar situações aflitivas dos filhos da Comunidade, sendo, não raro, indicações e ensinamentos de rituais e comportamentos na vida pessoal que, sem dúvida, desempenham relevante papel na cura e no cuidado. A convivência contínua dos médiuns na Alvorada e o compartilhar de experiências pessoais e religiosas propiciam a construção de laços de solidariedade e a acolhida entre os indivíduos, fortalecendo o sentimento de pertença a um grupo que se autodenomina como família (avô, pai, mãe e irmãos de santo).

Sobre a relação entre adeptos das religiões afro-brasileiras, Gomberg aborda os terreiros como espaços de forte coesão social e solidariedade, de modo que o apoio aos tratamentos recebidos pelos fiéis é mais eficaz e duradouro, diferentemente do que ocorre nos sistemas oficiais de saúde (2011, p. 188).

A experiência dos mais velhos e o respeito à hierarquia dentro do Terreiro (relações comuns dentro dos Candomblés) são importantes fatores que podem ajustar as ações dos mais

novos na religião e, vinculando-se a essa ordem hierárquica, os médiuns dispõem de certa segurança em suas atitudes e tomadas de decisões, dentro e fora do espaço.

Como indicado anteriormente e conforme a visão de mundo da Alvorada, o bem estar está ligado ao corpo físico e à espiritualidade e, nessa conjugação, as ações individuais requerem também responsabilidades no viver de acordo com as normas e com a disciplina propostas. Nesse sentido, é interessante refletir sobre duas colocações de Geertz (2012) segundo as quais a cultura é como uma teia de significados importantes a serem interpretados no trabalho etnográfico, visto que é por meio dela que os indivíduos, ou grupos, orientam e modelam seus comportamentos e ações:

A primeira delas é que a cultura não é vista melhor como complexos de comportamento – costumes, usos, tradições, feixes de hábitos – [...], mas como mecanismos de controle – planos, receitas, regras, instruções [...] – para governar o comportamento. A segunda ideia é que o homem é precisamente o animal mais desesperadamente dependente de tais mecanismos de controle, extragenéticos, fora da pele, de tais programas culturais, para ordenar seu comportamento (GEERTZ, 2012, p. 32-33).

Seguindo tal perspectiva e a partir de minhas observações e experiências dentro da Comunidade, percebo significativa preocupação da maioria dos nativos quanto ao atendimento às normas de conduta interna, além disso, existe a constante observação e correção de comportamentos que fogem a tais normas. Essa preocupação se explica por dois motivos: primeiro, porque o Pai de Santo é sempre a pessoa mais indicada para conversas e aconselhamentos; em segundo lugar, porque os infortúnios ou problemas têm na maioria das vezes uma justificativa espiritual, como desobediência aos mandamentos, falta de dedicação à religião e descuido nas atitudes e convivências externas. Compreendo por meio de tais reflexões que a autoridade do Zelador é um importante e eficaz mecanismo de controle social, visto que o pensamento religioso se sobrepõe à causalidade.

Dentro de uma cultura de significados, isso implica segurança para os nativos e principalmente direção moral e comportamental:

Quando vista como um conjunto de mecanismos simbólicos para controle do comportamento, fontes de informação extrassomáticas, a cultura fornece o vínculo entre o que os homens são intrinsecamente capazes de se tornar e o que eles realmente se tornam, um por um. Tornar-se humano é tornar-se individual, e nós nos tornamos individuais sob a direção dos padrões culturais, sistemas de significados criados historicamente em termos dos quais damos forma, ordem, objetivo e direção às nossas vidas (GEERTZ, 2012, p. 37).

Os elementos descritos a seguir fazem parte de um modo de viver que atende à disciplina da Comunidade, orientando a todos os médiuns tais posturas diferenciadas. Além

dos ensinamentos apreendidos durante as reuniões e rituais, cada indivíduo que adere ou, como diz o Zelador, entra para a corrente mediúnica da Alvorada, recebe os “mandamentos” da Comunidade, que consistem em orientações impressas de como se deve agir na rotina. Tais mandamentos são lembrados em diversas ocasiões, principalmente naquelas em que estão presentes os médiuns.

Tabela 1 - Mandamentos da Comunidade Espiritualista Alvorada

1. Rezar para o anjo da guarda. Não rezar deitado, mas sim sentado ou de pé;
2. Não rezar para pessoas desencarnadas. Não pedir nada às almas ⁶⁵ ;
3. Durante as refeições, não conversar sobre doenças, desastres, fatos trágicos, etc.;
4. Não atender porta ou telefone quando estiver alimentando;
5. Não falar nem comentar mal sobre a vida alheia. Manter conversas sadias. Se não puder falar bem, calar-se; colocar-se no lugar do outro procurando seguir a doutrina de Cristo, usando a “lei do amor e da caridade”, sem preconceitos;
6. Manter, sempre que possível, flores brancas naturais dentro de casa;
7. Quando sentir o ambiente pesado, fazer uma prece aos Cavalheiros de Nossa Senhora, com uma torneira aberta, pedindo que leve toda a influência negativa, limpando o ambiente;
8. Evitar usar roupas escuras, principalmente nas sextas-feiras. Usar roupas claras;
9. Evitar o uso excessivo de bebidas alcoólicas;
10. Falar baixo, não gritar. Controlar o riso em demasia.

Fonte: o quadro acima foi elaborado a partir de um folheto informativo distribuído aos médiuns.

Da mesma forma que os médiuns são orientados em relação às posturas do cotidiano, também são cobrados quanto ao “Regulamento da Casa”, o qual, de acordo com o Zelador, vem de Exu, Senhor das 7 Encruzilhadas, zelador dos portais e guardião dos caminhos dentro da Alvorada, devendo ser seguido por todos os filhos. O não cumprimento desse regulamento (e outros padrões de comportamento) pelos membros da corrente espiritual da casa implicará punição e até expulsão. Sobre esse fato, presenciei o afastamento de dois médiuns, também iaôs na Alvorada, os quais, segundo relatos internos, desrespeitaram a espiritualidade e transgrediram normas internas, por vaidade, em várias passagens.

⁶⁵ Em dois momentos de minha experiência dentro da Comunidade, as almas foram alvo ritual. O primeiro se refere à ação de acender velas na porta de uma igreja no processo de adesão. Tal ritual é justificado pela eventualidade de obsessão de espíritos de familiares falecidos próximos e que podem causar enfraquecimento e outros problemas de doença. O segundo caso é no dia de finados, no qual se dedica um ritual secreto às almas, como reverência e respeito aos antepassados.

Tabela 2 - Regulamento da Comunidade Espiritualista Alvorada

1. Comparecer uma vez por semana na Casa, nas sextas-feiras, à noite, salvo os que moram fora da cidade.
2. Participar na corrente mediúnica de sessão de Umbanda uma vez por mês. Inclusive ogans e cargos e os que moram fora, <u>salvo os que não trabalham na Umbanda</u> .
3. Comparecer nas saídas e obrigações e feituas de santo, no Rumpami, que ocorrem semestralmente, sendo na primeira quinzena de janeiro e segunda quinzena de julho, todos os participantes da corrente espiritual da Casa, isto, de acordo com o calendário especial.
4. É obrigatória a presença nas festas promovidas, de todos os membros da corrente espiritual da Casa. De preferência 24 horas antes.
5. Observar o calendário de trabalho da Casa, ou seja, ebós de caminhos; negativos de positivos de odú, mesas e pratos de Exu; ebós de orixás; etc., obis e boris ⁶⁶ para os iaôs, comparecer a fim de propiciar conhecimento de magia, finalidade pela qual ingressaram na corrente da casa.
6. Só se aceitará justificativa por ordem de saúde ou de caráter muito sério e justificável.

Fonte: O quadro acima também foi elaborado a partir de um folheto informativo distribuído aos médiuns.

Outros informativos também são distribuídos aos médiuns da Comunidade, como um calendário semestral de atividades rituais. Dentro desse sistema, existe também cobrança em relação à ausência não justificada, de forma que as faltas não são bem vistas pelos iniciados e cargos, os quais sempre perguntam os motivos do “sumiço” dos irmãos, demonstrando estarem atentos a tal fato.

A participação é vista como obediência ao Zelador, dedicação religiosa e também como maneira de manter o Axé individual e coletivo:

[...] a ausência às atividades litúrgicas públicas ou restritas dos terreiros é vista como uma possível quebra de laços, abalando assim a organização social, privando a comunidade não só de axé, mas de força de trabalho indispensável para o bom andamento e prestígio do grupo no âmbito do povo-de-santo mais amplo (BARROS; TEIXEIRA, 2000, p. 121).

Entre as orientações e disciplinas propostas pela Comunidade Alvorada, ressalta-se o cuidado com a saúde física, condição sem a qual as manifestações mediúnicas e incorporações são prejudicadas, já que o corpo é o “veículo” ritual primordial na religião:

O corpo, na ótica das religiões afro-brasileiras é o principal elemento de ligação entre o homem e o sagrado, cujo significado extrapola a simples condição física ou estética, uma vez que como a morada do orixá é a porta de comunicação entre os homens e os deuses. [...] O corpo precisa estar saudável [...], para que possibilite condições favoráveis para realizações de rituais litúrgicos, além do próprio equilíbrio da comunidade já que o corpo na cosmovisão dos afro-brasileiros é também um local propício para a transmissão de axé (GOMBERG, 2011, p. 34).

⁶⁶ Os rituais indicados serão descritos, no decorrer do presente trabalho, como procedimentos de cura e ações curativas.

Outro discurso nativo em relação ao corpo e que merece ser explicitado é o desgaste sofrido pelos médiuns durante oferendas, passes mediúnicos e rituais. Esse desgaste está relacionado tanto à alimentação, como o hábito de comer certas frutas, verduras e legumes, quanto à ausência de vitaminas, como a *B*, desencadeando anemia, segundo Fernando Sacchetto Filho. Nessa rotina de cuidado também estão inseridos, como uma ação curativa, os banhos de descarrego, que serão descritos no último capítulo.

Embora a tradição da oralidade se faça presente no cotidiano da Alvorada, assim como nos rituais de cura, seus membros também recebem indicações de leitura como aprendizado religioso, e em determinados momentos, como na feitura, recebem orientações impressas sobre a religião. Inclusive, a Comunidade publica um informativo mensalmente (Clarim da Alvorada), cuja primeira edição aconteceu em setembro de 2006, que é indicado como um importante instrumento para se compreender a importância da aprendizagem religiosa.

O Clarim da Alvorada é distribuído a todos os frequentadores e médiuns após as sessões de Umbanda. Sua finalidade é divulgar o conhecimento sobre a religião, assim como diversas fotografias e explicações dos rituais e festas, mitologias, histórias dos povos africanos escravizados, previsões dos búzios ao iniciar um ano, além de depoimentos de médiuns e frequentadores a partir de curas recebidas por meio de ensinamentos e intervenções espirituais da Alvorada.

Nas diferentes publicações consultadas, encontrei também pensamentos de Dalai Lama, Francisco Cândido Xavier, Paulo Coelho, além de trechos de livros e pesquisas de autores do universo afro-brasileiro, como Reginaldo Prandi e Pierre Fatumbi Verger. A leitura do Clarim é incentivada antes do início de todas as sessões de Umbanda e justificada a partir do pressuposto de que é necessário ter conhecimento de como a religião, seus rituais e ensinamentos podem modificar pensamentos e ações responsáveis por doenças, dores e sofrimentos.

Em alguns dias de observação participante na sessão, nos quais não houve nenhuma mensagem ou discurso sobre a religião, Fernando Sacchetto Filho pediu para que os frequentadores fizessem a leitura do Clarim, justificando que o recado que ele gostaria de deixar no momento estaria registrado no informativo. Do mesmo modo também são registrados diversos pensamentos do Zelador, como no exemplo abaixo, no qual é ilustrada a justificativa de como algumas atitudes individuais, como disciplina e fé, são responsáveis por grande parte das doenças:

Todas as pessoas que procuram um Templo, uma religião, vão em busca da graça. A Graça de Deus, o milagre em suas vidas. Umas buscam a graça da cura de problemas físicos, outras a graça da cura de problemas espirituais,

[...] relacionamento sentimental – e, tem ainda as que buscam a graça do socorro de seus problemas econômicos e desastres sociais. [...] Contudo, o recebimento da Graça, da solução de sua dor e sofrimento depende do seu empenho na fé, na disciplina, na reformulação de conceitos de vida e no seu proceder para com a vida, pacificação do coração e contato direto com as forças divinas, a espiritualidade [...] Agbá babá – Dr. Fernando de Logum Edê (SACCHETTO FILHO, 2013b, p. 1).

Tal visão foi explicitada também por meio de alguns exemplos de depoimentos de médiuns e frequentadores da Alvorada registrados no Clarim. Um deles merece destaque por se tratar da história de vida de uma mulher que chegou à Comunidade ainda menina, há cerca de vinte anos, com sérios distúrbios mentais e doença grave não curada pela medicina alopática. Após passar por vários tipos de tratamentos via religião, e ser curada, a menina já moça desenvolveu sua mediunidade e passou pela feitura do santo – participando ativamente de sessões e também de rituais (CLARIM DA ALVORADA, out. 2006, p. 4).

De acordo com relatos recentes de um familiar⁶⁷, que também faz parte da Alvorada, e do próprio Zelador, orientações e disciplina não foram seguidas como deveriam. Houve também o descuido da espiritualidade e daquilo que um orixá impõe à vida de um iaô, ou iniciado. Tais fatores justificam na visão da religião o novo adoecimento da mesma pessoa e o seu falecimento.

Todos os acontecimentos que permeiam a vida de um iniciado no Candomblé evidenciam um significado dentro do sistema religioso. O objetivo desse sistema e “objetivo último de todas as atividades religiosas – é manter a harmonia entre o Orum e o Aye, entre os Orixás e os seres humanos” (BERKENBROCK, 2007, p. 256). De acordo com essa concepção, o descuido então seria um motivo de desequilíbrio, ou perda de Axé, trazendo a doença:

Através da pessoa, o Orixá entra em contato com toda a comunidade humana e com a natureza. E este contato é decisivo tanto para a pessoa como para a comunidade, pois o Axé liberado nesta relação reverte tanto em favor da dinâmica individual como da comunitária. Nesta ligação do indivíduo com os Orixás apoia-se a comunidade e com isso cada qual tem uma certa responsabilidade (BERKENBROCK, 2007, p. 251).

A responsabilidade de um iniciado envolve não somente sua vida, mas de toda a Comunidade que pratica as ações rituais em busca da manutenção do Axé, ou espécie de força dinâmica que traz vida e realização, além de equilíbrio entre os dois planos de existência (Orum e Aye). Isso explicaria o fato de presenciar, desde minha adesão à Comunidade, aborrecimentos e

⁶⁷ Os nomes das pessoas serão preservados respeitando a ética e os relatos obtidos informalmente sobre a doença e falecimento, já no ano de 2014.

brincas, tanto de Fernando Sacchetto Filho quanto de Bernardo Doté de Obaluaiê, em relação a ausências de filhos de santo nos rituais e conseqüentemente ao descuido com as divindades.

De fato, a vivência, a disciplina, e a aprendizagem religiosa na Alvorada são parte de um contexto e/ou trajetória terapêutica por meio do qual diferentes tradições e/ou medicina(s), principalmente afro-brasileiras, apresentam-se ora em situações de ruptura, ora de aproximação, e também de um pensamento e concepção de mundo que traduz o sentido e a experiência de doença e cura para os seus membros.

2. A MEDICINA MÁGICO-RELIGIOSA AFRO-BRASILEIRA E A COMUNIDADE ESPIRITUALISTA ALVORADA

Marcado por intensas transformações de contato, fricção e porosidade entre diferentes culturas, terapêuticas, visões de mundo e concepções de saúde e doença, o campo religioso brasileiro tem sido objeto de pesquisas de estudiosos que se empenham em interpretar todas as manifestações encontradas em solo brasileiro, numa sociedade plural, ora orientadas por “interpenetrações e comunicações, ora em situações de diferenciação, competição e enfrentamento” (CAMURÇA, 2009, p. 174).

Entre um vasto número de religiões hoje reconhecidas, existem aquelas que inicialmente modelaram o crer e o fazer religioso da população brasileira, como o Catolicismo oriundo de Portugal, as crenças indígenas, as religiões de tradições africanas – inicialmente sem denominações específicas e, posteriormente, o Candomblé e a Umbanda – e o Espiritismo procedente da França⁶⁸.

As manifestações religiosas indicadas merecem destaque, na medida em que os diferentes processos de sincretismo(s)⁶⁹ ocorridos entre as mesmas funcionaram como mecanismos que deram origem a uma particular característica do povo brasileiro: a utilização de diferentes práticas mágico-religiosas que atendem às demandas da vida cotidiana, trazendo, ao mesmo tempo, alívio às dores e às aflições ligadas ao corpo e ao espírito.

Não é difícil encontrar no meio acadêmico, principalmente em estudos relacionados à Ciência da Religião, produções que se ocupam em interpretar processos, rituais, e itinerários terapêuticos de fiéis que optam pelo espaço religioso – nesse caso, o afro-brasileiro – em busca de cura e/ou solução para os problemas e enfermidades. Ao mesmo tempo, é possível também verificar que, embora haja discussões controversas, os agentes religiosos (Pais de Santo e/ou chefes de terreiros) também ganham visibilidade no atendimento à sua clientela.

O sentido de doença para os frequentadores das citadas religiões é constituído por meio de uma concepção bem diferente da medicina convencional, na medida em que, para eles, o adoecer está ligado não só ao corpo físico e aos diversos tratamentos especializados disponíveis, mas também a um conjunto mais amplo de compreensão entre a saúde e os diferentes problemas enfrentados no cotidiano: vivências, experiências, atitudes, e principalmente, da ligação com o plano espiritual.

⁶⁸ Ver em: Bastide (1985); Berkenbrock (2007); Carneiro (1991); Negrão (1996); Prandi (2004); Silva (2005).

⁶⁹ Para melhor detalhamento dos processos de sincretismo, ver em Berkenbrock (2007, p. 132-143).

Pesquisar a Comunidade Espiritualista Alvorada proporcionou a percepção, sob nova luz, a diversidade de possibilidades de cura e cuidado entre seus membros e frequentadores, seja pelo desenvolvimento mediúnico, seja pela manipulação da magia como religião. O que pode ser ressaltado é o modo de cuidar disponibilizado às pessoas que compõem o universo da Comunidade, as quais recebem tratamento levando em consideração suas necessidades individuais, tanto físicas e materiais quanto emocionais. Nesse ínterim, o sentido que os indivíduos constroem a partir de suas experiências de cura e cuidado são primordiais para o alcance do objetivo principal deste trabalho.

Por esse viés, no presente capítulo estabeleço o diálogo, inicialmente, com alguns apontamentos encontrados em três estudos importantes sobre os processos de saúde/doença e cura religiosa dos adeptos de religiões afro-brasileiras, por trazerem discussões e abordagens que elucidam esta pesquisa. Trata-se de Gomberg (2011), Montero (1985), Vasconcelos (2006).

Ainda que, por meio de um aprendizado oral e vivencial, o agente religioso, ou Pai de Santo, seja o responsável pela transmissão dos conhecimentos sobre os rituais de cura, de acordo com as pesquisas citadas e com a narrativa deste campo de observação, o plano espiritual e seus agentes (guias, orixás, voduns, inquices, etc.) são os grandes responsáveis pela cura, e/ou às vezes pela doença. Por esse motivo, eles serão abordados como médicos do espaço e evidenciados dentro das suas especificidades na medicina do Terreiro.

Para encerrar este capítulo, a Comunidade Espiritualista Alvorada será contextualizada como uma Religião, conforme seus adeptos a compreendem e indicam a utilização de diferentes influências religiosas afro-brasileiras nos seus rituais de cura.

Devido às porosidades, interfaces e diálogo entre as diferentes culturas que se instalaram em solo brasileiro, conforme as três referências indicadas como base desta pesquisa e outras sobre o tema, a utilização de diferentes práticas religiosas em um mesmo espaço é uma característica comum das religiões afro, não unicamente da Alvorada. O que difere é o discurso nativo e como ele compreende seu mundo e suas experiências religiosas.

2.1. Cura, religiões afro-brasileiras e a Comunidade Espiritualista Alvorada

Embora se trate de um estudo publicado há quase três décadas, Montero (1985) ainda é referência para estudos acerca do campo religioso afro-brasileiro. Isso porque a autora evidenciou uma concepção de doença relacionada à desordem, sempre inovadora para os diferentes olhares que se ocupam em interpretar a medicina dos terreiros.

Para Montero, a terapia umbandista é uma eficaz possibilidade no tratamento de doenças e enfermidades para a população de baixa renda, visto que o sistema público de saúde está longe de

atender tanto às necessidades quanto aos anseios da referida camada social. Tal fato é indicado por alguns fatores inerentes ao relacionamento entre médico e doente: distanciamento, autoritarismo, falta de escuta, atenção à doença e não ao doente, hegemonia sobre o saber popular, e principalmente, numa relação de poder (1985, p. 75-85).

Considerando que a medicina convencional não é descartada pelos fiéis umbandistas, e sim utilizada como primeiro recurso para cura e tratamento de doenças, a autora aponta que, na maioria das vezes, o terreiro é procurado quer seja após muitas tentativas mal sucedidas quer seja pelo fato de o médico não considerar as queixas dos pacientes.

[...] O discurso religioso subdivide a categoria ‘doença’ em dois grupos distintos: as ‘doenças materiais’, que teriam a ver com a atuação do ‘homem branco’ (o médico), e as ‘doenças espirituais’, que teriam a ver com a atuação religiosa. [...] Essa polaridade pretende instaurar uma partilha mais ou menos igualitária entre os casos que seriam da competência médica e os casos referentes à competência mágica (MONTERO, 1985, p. 109-110).

Apesar de este campo de estudo compreender uma população, em maioria, privilegiada no que se refere aos bens e serviços de saúde disponíveis, ele também aponta que a busca pela cura e a ineficácia dos sistemas convencionais constituem um dos fatores para a adesão à religião. O discurso do Pai de Santo sempre faz referência ao estado de saúde dos seus membros quando conheceram o Terreiro, reforçando que todos os que procuram pelo tratamento espiritual fazem-no pela dor e não pelo amor.

Se, por um lado, nem sempre o fato de procurar ajuda espiritual significa alcançar a cura, por outro lado, uma explicação sobrenatural para os sintomas e problemas é capaz de reorientar a compreensão do doente sobre o próprio sofrimento. É importante dizer que o uso do termo “problema” deve-se ao fato de que a doença sob a perspectiva religiosa nem sempre está relacionada a uma parte do corpo que precisa ser curada. O discurso nativo compreende também outros fatores de adoecimento, como problemas amorosos, financeiros, desânimo, etc. De alguma maneira isso parece refletir positivamente sobre o comportamento dos fiéis, de modo que eles passam a enfrentar a condição negativa sob nova compreensão:

A reinterpretação do conceito de doença produzida pelo pensamento e pela prática religiosa o transforma, [...], numa noção muito mais abrangente, capaz de dotar de sentido uma realidade que se apresenta para o indivíduo como desordenada e caótica. [...]. A doença se torna elemento significativo somente quando associada à ideia de uma negatividade genérica, à noção de uma desordem que extrapola o corpo individual ao abranger as relações sociais e a própria organização do mundo sobrenatural. É essa negatividade abrangente que o pensamento mágico procura compreender e neutralizar [...] (MONTERO, 1985, p. 129).

Na Alvorada as especificidades da medicina não são descartadas no discurso religioso, mas reelaboradas, no intuito tanto de indicar que a dor e o sofrimento podem ser amenizados, quanto de justificar que o desconhecimento da origem da doença (como espiritual) deve-se ao fato de ela ter origem kármica⁷⁰. No segundo caso, o sofredor não só é merecedor da sua condição, devido a questões relacionadas a reencarnações anteriores, como também deve ter aceitação da sua dor para sua evolução espiritual.

Outra abordagem que suscita reflexão, no discurso umbandista, está ligada às categorias de causalidade das doenças apontadas por Montero, cujas interpretações de campo associam o mal, ou a doença, a fatores que independem do indivíduo, ainda que ele tenha má conduta ou não cumpra os deveres religiosos: Doenças causadas pelos próprios indivíduos (negligência dos deveres religiosos, não desenvolvimento mediúnico e utilização de “trabalhos” contra terceiros); doenças causadas por terceiros (feitiços e espíritos obsessores) e doenças kármicas (resgate de faltas cometidas em existências anteriores) (1985, p. 132-133).

Ainda que essa análise seja relevante, o discurso do Zelador da Alvorada aponta a responsabilização das doenças pelo próprio indivíduo, não o dissociando do espírito e da vida espiritual. Ao contrário, considera o ser humano como “uno” ao mundo espiritual e às várias passagens pela vida terrena que pôde ou pode transcorrer. Inclusive nas conversas, nas sessões de Umbanda e nos rituais coletivos, evidencia-se essa responsabilização dos próprios indivíduos pelas suas doenças e infortúnios.

No referido discurso não se deve desconsiderar o karma de uma pessoa, de forma que, se ela sofre hoje, é porque, antes de nascer, escolheu passar na vida terrena por situações semelhantes àquelas causadas a outras pessoas. Por esse motivo, não se deve sentir dó de pessoas que sofrem sem uma aparente causalidade. Trata-se de um débito que faz parte da evolução espiritual. Se o mal ou a doença são causados por espíritos maléficos, a própria pessoa buscou tal obsessão por meio da convivência em lugares impróprios, agindo contra normas de conduta moral, e também por pensamentos e ações negativas contra outras pessoas. Se a doença tem origem mediúnica, a pessoa não atendeu ao compromisso de tal desenvolvimento assumido em vidas passadas. Finalmente, se o mal é causado pela própria espiritualidade, a pessoa é negligente com o seu dever espiritual.

De qualquer modo, o discurso nativo nunca é neutro, ao contrário, reflete um sistema simbólico relacionado à própria cultura na qual está inserido. Assim, as experiências vividas e compartilhadas dentro do sistema religioso tornam-se aliadas na medida em que permitem

⁷⁰ A escolha pela grafia da palavra “karma”, ao invés de “carma”, se deve ao fato Montero (1985), uma das principais referências desta pesquisa, desse modo registrar.

construções e concepções de mundo plausíveis e carregados de sentido, e fazem com que sejam reestabelecidos o caos e a ordem.

Vasconcelos discorre sobre as ações terapêuticas em um terreiro de Xangô, no Recife, e procura identificar a lógica e os aspectos simbólicos utilizados para a compreensão de doença e cura no mesmo espaço. Seu objeto de pesquisa indica a presença de pessoas das classes menos favorecidas e das privilegiadas, inclusive com acesso à saúde privada e que, “mesmo assim, procuram soluções para as suas aflições e dentre elas a cura” (VASCONCELOS, 2006, p. 173). Em suas entrevistas, a autora também constatou que, se, por um lado, havia uma espécie de complementaridade ente a terapia religiosa e a médica, por outro, o discurso médico mostra um distanciamento entre o doente e as suas experiências de vida.

A autora identifica quatro pilares como essência da ação simbólica para suas interpretações, os quais também são primordiais no cotidiano da Alvorada: o sacrifício, como uma comunhão entre doador, orixá e sacerdote; a folha, como elemento sagrado e primordial nos rituais e ações terapêuticas; o transe, como metamorfose transitória e comunhão mística entre homem e divindade; a festa, como momento propiciatório para a visita dos orixás na terra (VASCONCELOS, 2006, p. 35-79).

Em todos os exemplos, o objetivo principal é a busca e a manutenção do Axé ou

[...] força, circulante que ocupa todos os espaços, todos os afazeres, todas as possibilidades de mudar o destino humano. Esta força, ao mesmo tempo em que funda o terreiro, também o mantém vivo, ligando todos os membros da comunidade entre si, e eles aos orixás (VASCONCELOS, 2006, p. 29).

É possível observar que o objetivo principal de todas as atividades e rituais religiosos na Comunidade Alvorada é também o Axé. Embora se trate de um espaço onde está inserida a Umbanda e com ela a ação dos guias espirituais, o Axé é sempre salientado como possibilidade e fonte de energia positiva, saúde e equilíbrio entre o mundo físico e o espiritual.

O Axé não só é responsável pela suposta força e poder dos rituais da Comunidade, mas também pela saúde e pelo alcance do sucesso na vida das pessoas, sendo, portanto, responsabilidade de todos os membros manter e revitalizar essa força dinâmica.

Para melhor explicar a relação entre os guias espirituais e o Axé, é necessário indicar que, no discurso nativo, todos (caboclos, pretos velhos, exus e baianos) trabalham em uma das sete linhas da Umbanda, sendo que cada uma dessas linhas pertence a um orixá específico responsável por atuar em um setor da vida das pessoas⁷¹.

⁷¹ Esta relação será melhor exemplificada posteriormente.

A “cura religiosa transmite uma compreensão da doença para o doente, capaz de reorganizá-lo como ator social, possibilitando sua inserção em uma nova rede de relacionamentos, com, inclusive, interferência em sua visão de mundo (logo, atua no seu ‘ser’ e ‘estar’)” (VASCONCELOS, 2006, p. 92). Isso parece relevante na Comunidade Alvorada, uma vez que, apesar de seus membros estarem integrados em uma sociedade globalizada e individualista, procuram manter uma vivência contínua (e obrigatória) com sua família de santo. Nesse sentido, as experiências e a aprendizagem religiosa também podem ser responsáveis por modificar atitudes, posturas e concepções de mundo inerentes a um contexto religioso tradicional.

Percebi que essa relação familiar na Comunidade Alvorada também propicia segurança aos indivíduos tanto no que se refere às tomadas de decisões no contexto social externo, quanto no que se refere à colaboração mútua e à coesão entre os membros, de modo que existe uma predisposição à solidariedade no enfrentamento dos problemas individuais. Predisposição esta constatada em várias ocasiões em que bens e serviços eram mutuamente utilizados entre irmãos dentro da Comunidade, principalmente atendendo aos de condição financeira menos privilegiada.

Durante o tempo de observação participante não foi raro observar uma explícita preferência pela utilização dos serviços (transporte, alimentação, construção, contabilidade, produção de cachaça, atendimento odontológico, trabalho doméstico, entre outros) dos internos e também uma preocupação com o acolhimento e com a escuta dos problemas daqueles que vivenciam situações de dor, como falecimento de familiares, doença, desilusão amorosa e outras situações que interferem na vida pessoal e, conseqüentemente, no equilíbrio.

Para o chefe da Comunidade, essa relação é, além de benéfica, necessária, visto que a família espiritual deve ter prioridade na vida das pessoas. Fernando Sacchetto Filho também cogita que as trajetórias de vida de todos os membros foram guiadas pelo plano espiritual para o encontro com a espiritualidade e também com as pessoas que ali estão inseridas:

Ninguém está na Alvorada ao acaso; foram guiadas, pois todos possuíam vínculos comigo e com todos os outros irmãos em encarnações anteriores. Mas, não são somente relações de amor que nos une. Também relações de ódio e de injustiça cometidas em um passado desconhecido. Por isso, é necessário reforçar os laços de amor e de solidariedade, e assim amenizar o karma e alcançar a evolução espiritual (Diário de campo: Juiz de Fora, 30 ago. 2014).

O compromisso e a preocupação com o zelo pelo bem estar dos membros de uma comunidade, não só a relação entre os fiéis e as divindades, mas também entre pais e mães de santo e seus filhos, foram igualmente identificados por Vasconcelos no Xangô de Recife. Dos

filhos espera-se a obediência, o respeito e a “inquestionável crença na validade das práticas litúrgicas” (VASCONCELOS, 2006, p. 31), sendo uma condição para a manutenção do equilíbrio, que reflete na saúde e na vida das pessoas. Aliás, a validade das práticas litúrgicas dentro da Alvorada é enfatizada como resultado da fé e da crença na interferência das divindades na saúde de quem as realiza.

Vale observar que, após uma oferenda ou qualquer outro ritual indicado pelo jogo de búzios (e também pelo Pai de Santo), muitos dos filhos retornam para relatar o alcance de algum objetivo, ou cura. Essa é uma condição vista internamente como favorável, e que reforça o prestígio do Pai de Santo e o poder do Axé da Comunidade.

Gomberg (2011) reconhece em sua pesquisa sobre caminhos terapêuticos, realizada em um Candomblé de Sergipe, que existe um significado distinto quanto à noção de saúde e doença para os adeptos da religião. Isso porque a saúde dos indivíduos pertencentes ao Candomblé é condição *sine qua non* para que o corpo seja identificado como a morada dos orixás e a vivência religiosa conduza à sua manutenção:

[...] é ‘o corpo e no corpo’ [...] que recaem todas as preocupações em relação ao bem estar. Assim, o corpo vai representar no Candomblé um polo ou centro de forças opostas que devem ser unidas numa relação de equilíbrio complementar. Da mesma forma, o indivíduo pode ser pensado como o resultado do equilíbrio das diversas partes do corpo, surgindo assim uma coerência estabelecida por uma visão de mundo específica cuja relação se explica pela completa harmonia entre o mundo natural e sobrenatural (GOMBERG, 2011, p. 11-12).

Do mesmo modo que Montero (1985) e Vasconcelos (2007), Gomberg (2011) considera a religião como capaz de dar sentido à experiência de doença, trazendo aos indivíduos que optam pela terapia religiosa uma explicação para os seus males, assim como uma nova maneira de enfrentá-los, a qual vai além da medicina convencional. O autor também constata que os indivíduos por ele entrevistados já passaram por outras opções terapêuticas antes da procura pelo terreiro.

As possibilidades ou escolhas terapêuticas inseridas nesse processo abarcam primordialmente a interferência das divindades na vida individual e a constante utilização dos elementos vegetais e dos diferentes rituais prescritos e realizados pelo agente religioso:

Entre as estratégias e práticas de intervenção desta ‘medicina’, podem ser encontradas abordagens que buscam acionar mecanismos naturais e sobrenaturais de promoção da saúde, privilegiando o acolhimento, o vínculo terapêutico e a interação do sujeito com a natureza, possibilitando uma visão ampliada e holística do processo saúde-doença (GOMBERG, 2011, p. 55-56).

A inserção dos indivíduos na religião se dá por meio da iniciação, e esta requer um longo processo de aprendizagem religiosa no qual se evoca uma África mítica. Embora as religiões afro-brasileiras tenham sido reelaboradas, e não compreendam mais somente um grupo étnico, por meio da “relação simbiótica” entre humanos e orixás são incorporados elementos “norteadores de desejos e até mesmo de determinadas posturas” (GOMBERG, 2011, p. 33).

Reportando ao discurso dos membros da Comunidade Alvorada, esse aspecto parece relevante já que o fato de ser filho de um orixá específico é motivo para ser referenciado como responsável por determinadas posturas, pela personalidade individual e também pelo surgimento de doenças características do orixá, como nas seguintes palavras de uma Ekede:

Eu mostrei pro Doté um tanto de erupções que estão aparecendo no meu corpo e disse a ele que já tinha passado algumas pomadas e nada adiantou. Ele me perguntou em que mês nós estamos, e eu respondi: agosto. Aí ele me falou: mês de Oxumaré. Cobra muda de pele. E aí eu lembrei que sempre tenho problemas de pele nesta época do ano (Diário de campo: Juiz de Fora, 29 ago. 2014).

Os aspectos simbólicos das doenças sempre são considerados, e em todas as iniciações religiosas uma nova identidade sociocultural é construída por meio da relação entre indivíduo e divindade. O jogo de búzios, em que a identidade mítica de cada um é revelada, é o primeiro passo para tal inserção. Esse momento é também propiciador para a indicação de algum ritual necessário ao equilíbrio do indivíduo ou de alguma exigência das divindades, e aos poucos, num processo pedagógico, o conhecimento mítico vai sendo revelado ao mesmo tempo em que o iniciado incorpora, ou reconhece, as características da personalidade do seu orixá.

A constante utilização do termo “equilíbrio” na Comunidade Alvorada, que se refere primordialmente à relação e ao contato entre o mundo físico e o espiritual, indica a preocupação com a busca da manutenção do Axé pelos seus membros por meio dos rituais. Equilíbrio significa, além de saber enfrentar as adversidades cotidianas, inevitáveis e necessárias ao fortalecimento individual e ao crescimento espiritual, ter boa saúde física e mental e a possibilidade de “abertura dos caminhos”:

Os binômios saúde e doença, equilíbrio e desequilíbrio aparecem no discurso do grupo como alternativas a serem buscadas no intuito de restabelecimento da ordem individual. Se a saúde para o *povo de santo* supõe uma complexidade que extrapola os limites do simples bem-estar físico, esta deve ser pensada como um campo ordenador que confere ao indivíduo iniciado uma diretriz de comportamento, ou, em seu próprio dizer ‘o Candomblé dá régua e compasso’ (GOMBERG, 2011, p. 141).

A Alvorada, como campo ordenador de comportamentos dos indivíduos, cobrando posturas, disciplina e vivência permanente com a família de santo e com as divindades, supõe uma série de prescrições e cuidados com a saúde e com a religião, sendo, inclusive, uma condição para a permanência na Comunidade. Considerando que se trata de um grupo com a sua própria cosmovisão, cada indivíduo que adere à religião reelabora e reconstrói também sua visão de acordo com as interações, experiências e transmissão de saberes. O constante contato e relação entre os seres humanos, orixás, e guias espirituais é pensado como fundamental para o equilíbrio e para a manutenção da saúde, visto que são eles os responsáveis pela canalização da energia positiva gerada por meio da ação ritual e conseqüentemente pelo afastamento dos males. A partir desse encontro, novas maneiras de pensar e agir são acionadas também na vivência fora da Comunidade, e elas são fortalecidas pelas curas alcançadas, pelas incertezas, pelo desequilíbrio e pelos desafios enfrentados.

2.2. Orixás e guias espirituais como médicos do espaço na Alvorada

A procura por um Terreiro, Tenda ou Casa não se deve somente à finalidade de estar em comunhão ou oração, mas principalmente pela possibilidade de contato com o mundo espiritual e pela crença de que seres sobrenaturais podem agir em favor de alguma cura ou de problemas que interferem na vida pessoal e social.

Na trajetória desta pesquisa, percebi que, não raro, justificam-se muitas procuras desesperadas para amenizar, modificar ou extirpar uma condição de sofrimento. Ainda que o jogo de búzios seja procurado para se obterem respostas e compreensão dos males e doenças vivenciadas, são as divindades e guias que mais atraem as pessoas no Terreiro, e não exclusivamente pela indicação de terapias alternativas, como banhos e remédios.

Assim como “os de fora”, os nativos organizam uma rotina no atendimento às determinações e cultos necessários ao contato com o mundo espiritual, seguindo uma lógica religiosa em atenção à iminência de males coletivos e individuais. Os males relacionados com doenças, nesta pesquisa, podem ser tratados pelos médicos do espaço, de acordo com as especificidades de cada um.

Mesmo que existam diferentes referências e estudos abordando esse tipo de observação, e que poderiam servir como suporte e/ou interpretação da medicina mágico-religiosa, prevaleceu a opção por ouvir e registrar o que o campo de pesquisa compreende como atuação e interferência sobrenatural na saúde e na vida das pessoas, motivo pelo qual as

informações descritas neste tópico são fruto de registros de diário de campo e etnografia realizada ao longo de dois anos e meio⁷².

Observei na rotina da Alvorada, e também, durante as conversas e entrevistas com Fernando Sacchetto Filho, que se prioriza a saúde física e mental dos indivíduos inseridos na Comunidade. Principalmente em relação aos médiuns, uma vez que, de acordo com seus relatos, essa é uma responsabilidade que requer demasiada atenção quer seja pela maior permanência no Terreiro, quer seja pelo fato de seus corpos físicos serem veículos para o trabalho dos guias do mundo espiritual. Em virtude disso, a saúde é uma condição essencial à mediunidade e necessita de cuidados com relação à postura no cotidiano, ao amor à religião e à espiritualidade, bem como à frequência no espaço, fortalecendo tanto os laços de pertencimento quanto o aprendizado por meio da experiência ritual.

O pensamento religioso na Alvorada transita entre a interferência dos antepassados e a influência da energia dos orixás no processo de saúde, doença e cura. Quanto maior o contato e a frequência nos diversos rituais e sessões de Umbanda, maior será a afinidade da pessoa com o seu guia, maior o controle do próprio corpo no processo de incorporação e desincorporação, e ainda, o corpo “forte” e saudável confere ao médium uma espécie de imunidade às doenças e às obsessões trazidas pelas pessoas que fazem uso do passe espiritual.

Percebi também algumas nuances do pensamento espírita em virtude da crença de que os guias espirituais têm a “missão” da caridade e devem “trabalhar”, e os médiuns, por sua vez, também têm a “missão” do “trabalho” espiritual, ou seja, uma espécie de condição para a evolução do espírito.

Em relação às divindades míticas (orixás e voduns), é firmado um pacto de vida a partir da feitura: emprestando seus corpos físicos, eles passam a ser veículo para a energia vital, ou Axé. Este é liberado à medida que os orixás e voduns descem na terra, ou Ayie, para dançar e transformar a alquimia das oferendas⁷³, das danças e elementos naturais, em suprimento de vida para quem oferece.

O trabalho dos guias espirituais, principalmente do Caboclo Pena Branca, é destacado na fala dos médiuns e frequentadores da Alvorada. De acordo com tais relatos, muitas graças são obtidas por meio das especificidades de cura de tais guias, o que, de acordo com Fernando Sacchetto Filho, ocorre pelo fato de os mesmos agirem como doutrinadores do psíquico e de almas obsediadas. Referindo-se ao trabalho dos guias nas sessões de Umbanda, ele utiliza o termo

⁷² Barros; Teixeira (2000). Gomberg (2011). Mângia; Muramoto (2008). Montero (1985). Mota; Leite (2011). Vasconcelos (2007). Rabelo (2010).

⁷³ O termo “alquimia das oferendas” será detalhado nos rituais de cura e ações curativas.

falange⁷⁴ para designar a maneira como os diversos caboclos, baianos, pretos velhos, erês e exus atuam no campo espiritual. A falange é um exército de espíritos reunidos por meio das afinidades de seus dons, com funções determinadas e hierarquia definida, como se pode exemplificar pela autoridade do Caboclo Pena Branca⁷⁵, que lidera os caboclos da linha de Oxossi⁷⁶.

Tabela 3: Guias espirituais e suas especificidades de cura

Guias da Umbanda	Especificidades de cura
Caboclos de Oxóssi	Trabalham por meio da energização e utilizam o conhecimento das matas na indicação de medicamentos para a cura – como ervas e raízes com propriedades medicinais.
Caboclos de Ogum e Xangô	Trabalham na abertura de caminhos, prosperidade, firmeza e decisão. São especialistas em casos de demandas de justiça.
Caboclos de Oxalá	São especialistas no campo da saúde e equilíbrio mental. Trabalham com energias magnéticas que também atuam para a pacificação.
Caboclos de Iemanjá e Oxum	Trabalham por meio do toque e são especialistas em úteros e ovários – procriação, gestação, esterilidade.
Erês ou Crianças	São especialistas em relacionamentos sentimentais e protetores da vida conjugal. Trazem a alegria para os relacionamentos e trabalham por meio de terapia psíquica. Seus doces têm imantação de energia e fluidos positivos.
Pretos Velhos ou Pais Velhos	Referenciados também como médicos dos pobres, são grandes conselheiros. Detêm os segredos das ervas e banhos para principalmente a cura de feridas e doenças de ordem dermatológica. São conhecedores de chás, xaropes e simpatias.
Baianos	Especialistas em desmanchar trabalhos de magia e abertura de caminhos. Trabalham também em casos de decisões envolvendo vendas e negócios.
Exus	Como mensageiros e guardiões dos portais entre o universo físico e o espiritual, são aplicadores da lei do karma, sendo, por essa cobrança, considerados bons e maus. Trabalham em soluções de casos sentimentais e também negócios pendentes. Trazem o efeito final e o fortalecimento dos trabalhos solicitados por outros guias.

Fonte: Informação obtida em 02 abr. 2013, em entrevista concedida por: Fernando Sacchetto Filho.

Como os guias da Umbanda são mestres em curas de males e doenças físicas, os orixás também têm grande responsabilidade, tanto no que se refere ao equilíbrio entre o homem e natureza, quanto no aparecimento de doenças físicas e espirituais⁷⁷ não tratadas ou curadas por meio da medicina alopática, sendo, por isso, reverenciados por seus filhos feitos (iaôs),

⁷⁴ Falange é o mesmo que legião. Conjunto de seres espirituais que trabalham dentro de uma mesma corrente afim (Linha) [...] (CACCIATORE, 1977, p. 122).

⁷⁵ A reverência ao Caboclo Pena Branca é percebida na fala de todos que fazem parte da Alvorada – médiuns, fiéis e principalmente na fala do próprio senhor Fernando Sacchetto Filho.

⁷⁶ Divindade Yorubana da fartura, caçadora, provoca o cio nas fêmeas (FONSECA JÚNIOR, 1995, p. 501-502).

⁷⁷ Os orixás estão ligados às várias partes do corpo humano. Existe uma anatomia mística, também, do mesmo modo que existe uma geografia mística do espaço. Essa anatomia vai responder à lei das correspondências, o microcosmo reflete o macrocosmo (BASTIDE, 2001, p. 151).

pelos que aguardam pela feitura (abiãs) e também por aqueles que frequentam as festas e saídas (ou término do período de obrigações de iaôs) dos orixás.

Cada orixá representa uma força da natureza e, em suas mitologias, explicam a personalidade do ser humano e o seu o destino (PRANDI, 2001). Como intermediários entre o mundo físico (Ayie) e o espiritual (Orum), os orixás canalizam uma gota de energia nos seus filhos, e estes emprestam seus corpos para que a ordem seja estabelecida, e a energia vital, que permite a existência física, seja liberada. Os orixás têm especificidades que também norteiam as ações de cura e cuidado da Comunidade por meio de oferendas, cantigas, rezas, festas e diferentes rituais realizados.

Tabela 4 - Orixás e suas especificidades de cura

Orixás	Especificidades de cura
Xangô	Protetor da justiça e da vida econômica, social e empregatícia.
Ogum	Como grande protetor dos terreiros, Ogum detém o poder de uma “polícia astral”. Auxilia na abertura dos caminhos e no ato de vencer demandas. Disciplinador do trabalho de Exu no que se refere à materialização dos desejos humanos
Ossaim	Senhor da meditação e da concentração. Pede isolamento para bom aprimoramento pessoal. Grande médico e manipulador de ervas, complementando a medicina astral.
Obaluaiê	Considerado como médico dos pobres, Obaluaiê é responsável por tirar, ou varrer, todos os males, pestes e doenças (principalmente de pele, dos ossos e das pernas). É um orixá também de cobrança astral, ou débitos de vida. Por isso é um dos mais temidos orixás.
Ewá	Senhora das premonições, dos avisos e da intuição. Protege contra perdas mentais e/ou psíquicas.
Yemanjá	Grande protetora do amor, juntamente com Oxum. É responsável pela vida familiar, abundância/fartura e também pela sexualidade.
Oxumaré	Senhor da movimentação da vida, é o responsável pela dinâmica de renovação e ativação da prosperidade.
Exu	“Senhor sem limites”. Representa toda materialização da vida. Responsável também pela sexualidade e pela comunicação dos seres humanos com as divindades.
Oxossi	Simboliza o ciclo da água que fertiliza a terra, trazendo a agricultura. Responsável também pela melhoria ou ascensão de vida. É o grande caçador espiritual de almas que necessitam ser encaminhadas e/ou doutrinadas.
Oxum	Senhora dos rios, da sexualidade e da riqueza. Interfere também na conquista amorosa. Grande protetora da maternidade.
Nanã	Responsável pela reciclagem/renovação. É temida quando traz cobrança de vida, visto que é a senhora da vida e da morte. Avisa a iminência de perigos e da necessidade de mudança interior, ou de temperamento.
Iansã	Afasta os eguns e encaminha-os para o devido lugar. Senhora da decisão e da impetuosidade. Traz também liberdade e felicidade.
Oxaguiã	Considerado o senhor do karma. Cobra disciplina de vida e cuidados para que os resultados karmáticos não sejam tão dramáticos. Alerta para o bem agir, amenizando a lei de causa e efeito.
Oxalufã	Responsável pela concórdia familiar, sabedoria de vida, e bom discernimento para a convivência social.
Ibeji	Responsáveis pela alegria de viver, independentemente de situações adversas. Também são protetores do amor e da vida conjugal.
Logum Edé	Responsável pela beleza, jovialidade e riqueza.

Fonte: Informação obtida em 06 ago. 2014, em entrevista concedida por: Fernando Sacchetto Filho.

Devo considerar que, embora guias e orixás sejam os grandes responsáveis pela ação de cura, cabe ao Zelador do Terreiro interpretar a necessidade individual e coletiva. No caso da Umbanda, o tratamento acontece por meio do passe espiritual e do zelo que o médium dedica aos seus guias. O fato de “trabalhar” nas sessões, ter contato periódico, tomar banhos de ervas e cuidar dos objetos mágico-religiosos aproxima, de acordo com a visão nativa, médium e guia, auxiliando na manutenção da saúde. Comparecer sempre nas sessões de

Umbanda com os pertences de cada um dos guias, como: o cigarro de sua preferência, guias ou colares de contas no pescoço, taças para bebidas, são exemplos de tal cuidado.

No caso dos orixás, apesar de a maioria dos avisos ser revelada no jogo de búzios, o fato de um filho passar por determinados problemas na vida (saúde, financeiro, amoroso, etc.) é sinal, para a interpretação do Zelador, de que determinado orixá pode estar solicitando uma oferenda. Ou seja, estar, por exemplo, com a vida financeira em desordem significa que Xangô deve ser devidamente cultuado.

2.3. *Um Terreiro e diversas religiosidades nos rituais de cura: Alvorada, uma Religião*

Desde o primeiro contato com a Comunidade Alvorada, surgiu uma questão intrigante para a pesquisa acerca das influências religiosas que constituem tal espaço. Conforme descrito na introdução, numa clareira, caboclos e encantados dançavam numa grande roda, em volta da qual pessoas da assistência acompanhavam ao som de atabaques, canto e palmas. Tais personalidades espirituais dançavam e se comunicavam como se fizessem parte de um mesmo complexo cultural.

Num segundo contato, e para obter permissão para frequentar a Comunidade, tive que jogar os búzios, sendo, por meio do consentimento dos orixás, convidada a participar da primeira sessão de Umbanda. Nas sessões de Umbanda surgiram algumas inquietações, uma vez que os guias incorporados nos médiuns faziam referência à ancestralidade brasileira e ao sincretismo, como descrito por diversos autores que se dedicam ao estudo de tal religião. Pude perceber ainda, nas rezas e cantos, orixás e santos católicos sendo reverenciados, além das influências espíritas, como a prece de Cáritas⁷⁸ e a fluidificação de águas.

Em contrapartida, após o convite para participar da corrente mediúnica, comecei também a frequentar encontros semanais fechados à assistência, nos quais mestres⁷⁹ e encantados da Jurema e caboclos⁸⁰ manifestavam-se nos médiuns em alguns momentos

⁷⁸ Deus, nosso Pai, que sois todo poder e bondade, dai força àquele que passa pela provação; dai luz àquele que procura a verdade; e ponde no coração do homem a compaixão e a caridade. Deus, dai ao viajor a estrela guia; ao aflito a consolação; ao doente o repouso. Pai, dai ao culpado o arrependimento; ao espírito a verdade; à criança o guia; e ao órfão o pai. Senhor, que a vossa bondade se estenda sobre tudo que criaste. Piedade, Senhor, para àquele que não vos conhece; esperança para àquele que sofre. Que a vossa bondade permita aos espíritos consoladores derramarem por toda a parte a paz, a esperança, e a fé. Deus, um raio, uma faísca do vosso amor pode abrasar a Terra. Deixai-nos beber na fonte dessa bondade fecunda e infinita, e todas as lágrimas secarão, todas as dores acalmarão. E um só coração, um só pensamento subirá até vós como um grito de reconhecimento e de amor. Como Moisés sobre a montanha, nós vos esperamos de braços abertos. Oh, poder! Oh, beleza! Oh, bondade! Oh, perfeição! E queremos de alguma sorte merecer a vossa divina misericórdia. Deus, dai-nos a força para ajudar o progresso afim de subirmos até vós. Dai-nos a caridade pura; dai-nos a fé e a razão; dai-nos a simplicidade que fará de nossas almas o espelho onde se refletirá a vossa divina e santa imagem (Diário de campo: Juiz de Fora, 26 out. 2013).

⁷⁹ O mestre de maior prestígio no toque para a encantaria dentro da Alvorada é Zé Pulintra.

⁸⁰ Assim como em Prandi (2004, p. 319), na Alvorada, os caboclos tanto da Encantaria quanto da Umbanda também não são considerados somente ancestrais indígenas, podendo também ter outras origens, como oriental, etc.

rituais. Era notório que seus trejeitos e características eram diferentes dos guias das sessões de Umbanda. Além das cantigas⁸¹ e saudações respectivas do Catimbó e da Jurema, tais entidades se diferenciavam das demais, como no modo de dançar, na expressividade das conversas, no jeito alegre e descontraído, e também no uso de bebidas, como a jurema, e no ato de fumar o cachimbo, de um modo peculiar, ou ao contrário, nos momentos de benzeções⁸².

Em tais encontros havia também aulas para os médiuns sobre as suas incorporações e orientações a respeito de magias, aprendizagem religiosa, além de comunicados sobre a obrigatoriedade da participação de todos em algum ritual agendado. Particpei ainda de diferentes festas⁸³ e obrigações, como a catula⁸⁴, da Umbanda, e a feitura de santo, do Candomblé.

Mesmo tendo procurado interpretar, em tais encontros e em sessões abertas à assistência, uma possível relação entre os guias, entidades e divindades incorporados nos médiuns, não vislumbrei explicação para tal fenômeno, a não ser o fato de, na maioria das vezes, os rituais de cada matriz religiosa acontecerem separadamente. A partir de então, releguei essas inquietações para que elas não suscitasse uma necessidade de classificação de todos os fatos observados.

Apesar de relutar quanto ao uso do tema sincretismo⁸⁵, devido ao caráter ambíguo e controverso entre discussões de autores sobre as religiões afro-brasileiras, penso não ser possível

Percebo nesse discurso não somente uma característica da Umbanda como uma religião que agrega uma multiplicidade de influências e crenças (inclusive oriental), mas principalmente uma característica da Alvorada que conjuga ao mesmo tempo brasilidade(s), africanismo(s) e orientalismo(s).

⁸¹ Encontrei algumas dessas cantigas em diversos textos de diferentes autores reunidos em Prandi (2004), e uma delas está presente em todos os rituais de encantaria: A flor nasce da rama. A rama nasce do chão. O foguete vem da raiz. A força é os mestres que dão (2004, p. 150).

⁸² Tais características foram encontradas também em Prandi (2004, p. 146-159).

⁸³ Festa de Preto velho, Festa de Exu, Festa Cigana e Festa de Ibejis e Erês. Cabe observar que, na Festa de Ibejis e Erês, embora ambas as religiões, Candomblé e Umbanda, ocupassem o mesmo espaço ritual, as entidades entravam no salão para dançar, brincar e dar passes, ou Axé, em momentos distintos, não se misturando. As características das roupas e das bebidas que consumiam também eram diferentes: enquanto os Ibejis tomam água (omi) e comem frutas, os Erês tomam refrigerante de guaraná e comem balas e doces. As balas e doces, no entanto, são utilizadas por todos para dar aos convidados sua benção ou seu Axé.

⁸⁴ A catula, último momento de confirmação do aprendizado na trajetória de um médium na Umbanda, permite-lhe a abertura de um terreiro. Há outras obrigações, como o batismo na cachoeira, batismo das sete águas, e o batismo do fogo. Fui informada sobre dois médiuns que abriram seus próprios espaços para trabalhar, mas sempre vão à Alvorada para pedir orientações de Fernando Sacchetto Filho ou para participar de alguma festa ou ritual; há outros que, apesar de catulados, não deixaram a Comunidade.

⁸⁵ Os usos e sentidos do sincretismo foram explicitados por Ferreti como provenientes de cinco fases, as quais o autor aponta contribuições e falhas, mas concorda que, embora seja um tema às vezes negado ou ocultado, faz parte do contexto de todas as religiões. A primeira fase abordada foi a teoria evolucionista de Nina Rodrigues; a segunda, culturalista, com Arthur Ramos e seus seguidores; a terceira vem de uma abordagem mais sociológica de Roger Bastide e seus seguidores; a quarta se refere a uma visão nostálgica de antropólogos que buscam reencontrar uma pretensa pureza africana perdida; e por fim a última tendência, a partir da década de 1980, procura desconstruir algumas concepções, como a de que o sincretismo foi utilizado como estratégia de resistência, ou faz parte de um 'colcha de retalhos'; ou mesmo que o sincretismo é proveniente somente de religiões de matrizes africanas, dentre outras abordagens. O autor também enfatiza que numa mesma casa de culto afro, e em diferentes momentos rituais, podemos encontrar assim separações, misturas, paralelismos e convergências (FERRETI, 1995, p. 87-93). Mesmo compreendendo que é possível optar por uma, ou algumas de

ignorá-lo, na medida em que a constituição da religiosidade brasileira ocorreu em diferentes momentos históricos, numa pluralidade de contatos culturais, percepção esta comum em diferentes referências estudadas, como um fato agregador e característico de todas as religiões, e não como uma intercontaminação de determinadas religiões em solo brasileiro. Além disso, os terreiros como espaços autônomos privilegiam a aprendizagem oral em detrimento de uma reprodução sistemática de instituições antigas e/ou tradicionais para a orientação de seus rituais.

Sem dúvida, na Alvorada, as manifestações ou transes mediúnicos mais rotineiros, principalmente nas sessões abertas à assistência, são provenientes da Umbanda e do Candomblé. No segundo caso, possivelmente as mitologias, as danças, e os elementos rituais sofrem menos intercomunicações com as demais influências religiosas, já que ocorrem em momentos bem diferenciados e marcados por um calendário litúrgico. Talvez, por serem os orixás, ou voduns, as divindades consideradas potencialmente como forças superiores, ou como interceptores entre o ser supremo – Deus ou Olorum – e os seres humanos, sempre se apresentam no topo da hierarquia em relação aos demais ancestrais e outros espíritos desencarnados.

Minhas observações e inquietações não perpassaram apenas o fazer ritual, mas também em análises de campo e discursos de Fernando Sacchetto Filho, nos quais são agregadas e também verbalizadas diferentes possibilidades de invocação: Deus é o ser supremo, e o seu nome pode ser Olorum; Jesus Cristo é referenciado como o profeta Issa, que trouxe ao mundo a lei do amor, o “amai-vos uns aos outros”; a oração Pai Nosso é rezada antes de muitos dos rituais e festas; os orixás e voduns, juntamente com a nação jeje e a nação nagô, também são invocados para o auxílio da atuação dos guias da Umbanda; a Jurema sempre é referenciada, como local⁸⁶ ou planta sagrada⁸⁷, nos pontos das sessões de Umbanda e nos rituais de Encantaria; os encantados algumas vezes se apresentam na sessão de Umbanda para “trabalhar”, mas não atuam com outros guias; um orixá já se manifestou em um iaô dentro da sessão de Umbanda, quando este precisou de uma orientação trazida pelo seu Ibeji; alguns iaôs têm voduns e não orixás em seu ori, mas

tais abordagens para o sincretismo no fazer religioso da Alvorada, optei por lançar mão da discussão de Berkenbrock (1999), que dá mais sentido às minhas interpretações: O sincretismo como uma forma de diálogo. Isto pode parecer à primeira vista estranho se entendemos diálogo como um processo racional (e conscientemente conduzido) de conversação entre duas ou mais pessoas. Por outro lado se entendermos diálogo como interação entre lógicas ou sistemas diversos, seja esta interação conduzida de forma consciente ou de forma mais ou menos espontânea, então é perfeitamente possível entender sincretismo como uma forma de diálogo entre lógicas ou sistemas diferentes. E mais que isto, o sincretismo seria já a consequência (a prova!) de que o diálogo aconteceu, de que houve interação. Isto por pressuposto que na palavra sincretismo está incluída a noção de uma interação tal que ao final ambos os lados do dia-logo, tenham sofrido (ou enriquecido) modificações por causa dele (BERKENBROCK, 1999, 173-175).

⁸⁶ A jurema é a cidade ou lugar onde residem os encantados (mestres e caboclos) (PRANDI, 2004, p. 163).

⁸⁷ [...] E porque então a jurema era uma árvore como todas as outras. Mas quando a Virgem, fugindo de Herodes, no seu êxodo para o Egito, escondeu o menino Jesus num pé de jurema, que fez com que os soldados romanos não o vissem, imediatamente, ao contato com a carne divina, a árvore encheu-se de poderes sagrados. Assim, a força da jurema não é uma força material, a do suco da planta, e sim uma força espiritual [...] (PRANDI, 2004, p. 149).

também podem incorporar guias que se manifestam na Umbanda, e todos os iaôs têm um encantado; alguns médiuns que incorporam guias na Umbanda são feitos para seus orixás ou voduns, outros só atuam na Umbanda; os exus são reverenciados em todos os rituais, mas o exu da Umbanda está ligado à ancestralidade, e não é o mesmo que Exu de Candomblé – o segundo, é o Orixá ligado à dinâmica da criação e é responsável pela intermediação e comunicação entre homens e divindades.

Embora, em observações de pesquisa, pareçam confusas, essas diferenças e intercâmbios fazem parte da lógica e do pensamento religioso nativo, de modo que, durante tais encontros e momentos rituais, o pensamento “alvoradista” elucida que não existe separação entre os habitantes do mundo espiritual, ao contrário, todos estão interligados e interagem comunicando e/ou agindo em favor da vida e da saúde dos indivíduos.

Todos esses aspectos resultaram de observações de pesquisa, de forma que muitas das dúvidas surgidas ao longo da trajetória foram respondidas tanto por Fernando Sacchetto Filho, quanto por alguns de seus guias, como Pena Branca e José Baiano, e também por Bernardo Doté de Obaluaiê e Boto Cabeleira. Enquanto algumas indagações ficaram sem resposta, sob justificativa de que tais esclarecimentos só seriam desvendados dentro do tempo necessário à aprendizagem religiosa, outras foram respondidas, mas sob a condição enfática de segredo da religião, não podendo, portanto, ser registradas.

Diante disso, o que pode parecer ao olhar de pesquisa como uma grande confusão, aos olhos dos nativos e de Fernando Sacchetto Filho faz muito sentido, quando se diz internamente que a Alvorada não é um terreiro de Umbanda ou de Candomblé, mas uma Religião. A explicação sobre tal discurso evidenciou novamente a interferência, ou a (re) construção, de diferentes pensamentos religiosos para a constituição do modo “alvoradista” de ser, pensar e fazer:

Nestes cinquenta e quatro anos de mediunismo, Pena Branca buscou me orientar sobre tudo o que fosse positivo em todos os ramos do espiritualismo, com o fim de praticar a verdadeira caridade, tirando todos os tabus e preconceitos sobre outras religiões, como, o Cristianismo, o Kardecismo, a Umbanda, a Pajelança, o Candomblé, o Catimbó e a Jurema, e vendo a finalidade da caridade e do resultado positivo e feliz. Transformou a Alvorada numa comunidade espiritualista de forma a trazer o bem. Sintetizou tudo de positivo e de bom, sem preconceito ou julgamento com as outras religiões, mas também com o ser humano: sua posição social, sua vida pregressa ou sua sexualidade. Para servir acima de tudo. A Alvorada não tem dogmas, mas princípios: erôs ou mistérios, explicáveis somente aos seus neófitos ou discípulos. Na religião tudo tem uma explicação racional; é magia, a mais antiga das religiões. A Alvorada impõe uma nova metodologia de vida, costumes, disciplina, condição alimentar, tratamento do aura, da mentalidade [...] Consequentemente uma transformação de ordem espiritual que vai

restaurar para o bem de todo o passado da pessoa. Sem disciplina não há cura física nem psíquica. A transformação do ser humano transforma a sua realidade⁸⁸.

Retornando às minhas indagações, surge um novo contexto, do qual também fazem parte o orientalismo e os novos movimentos religiosos: Uma metodologia de vida, costumes, disciplina, condição alimentar, tratamento do aura, da mentalidade... transformação de ordem espiritual [...]. Tais características fazem parte de uma infinidade de “bricolagens”, individualização, e subjetivação de crenças e de práticas que se fazem presentes nas novas maneiras de crer do homem moderno (HERVIEU-LÉGER, 2008).

Ao mesmo tempo, a tradição da visão de mundo africana, como a oralidade, a busca pelo contato constante com a ancestralidade e com as energias da natureza se faz presente, bem como sua hierarquia, seus segredos, seus rituais e oferendas, e um constante fazer para a manutenção do Axé individual e coletivo.

Somam-se a isso a diversidade de possibilidades e porosidades que a Umbanda traz com seu sincretismo entre os antepassados africanos, os santos católicos, bem como a missão da caridade e a possibilidade de evolução espiritual provenientes do Espiritismo.

Diante dessas reflexões, a Comunidade Alvorada agrega a tradição e a modernidade, num espaço em dinâmica, com o surgimento de novas possibilidades e aberturas a outras religiosidades, visto que, na trajetória de Fernando Sacchetto Filho, fundador e chefe da Alvorada, é possível perceber algumas nuances de que, ao longo do tempo, os rituais e o pensamento religioso foram modificados a partir do contato entre essas e outras tradições. Além disso, e de modo interessante, os nativos demonstram por meio dos seus discursos e trajetórias terapêuticas a incorporação de um pensamento coletivo, que em determinados momentos reproduzem também o pensamento do Zelador.

⁸⁸ Informação obtida em 11 set. 2013, em entrevista concedida por: Fernando Sacchetto Filho.

3. RITUAIS E EXPERIÊNCIAS DE CURA NA ALVORADA

Antes de relatar os rituais e as ações curativas para a promoção da saúde na Alvorada, será necessário descrever as prescrições iniciais para a adesão dos fiéis à religião, já que elas também são parte do que a Comunidade compreende como tratamento em busca de cura. Em contraposição, muitos procedimentos não serão descritos, visto que, de acordo com a visão nativa, cada pessoa que procura pela Comunidade, além de necessitar de cuidados individuais⁸⁹, traz do mundo externo ou de outras encarnações questões que devem ser tratadas de maneira específica.

Outro fator é a existência de um número expressivo de rituais destinados à cura e ao tratamento de diferentes males e doenças, todavia alguns procedimentos são mais comuns, por isso serão descritos, atendendo ao objetivo do presente trabalho.

Na visão de mundo do grupo, os diferentes rituais são realizados como propiciadores de cura física e espiritual para todas as pessoas que procuram pelo alívio de seus sofrimentos, dores, e também para a cura de doenças não tratadas ou não curadas pela medicina alopática. De acordo com tal visão, nem sempre as doenças físicas estão ligadas a fatores que a medicina alopática pode explicar ou tratar. Outras questões também podem adoecer o corpo: o sofrimento por uma perda, os problemas financeiros, ou amorosos, as relações interpessoais, etc. Em relação à parte espiritual, enfatiza-se que todos convivem no cotidiano com pessoas e em lugares propiciadores de energias negativas e também de espíritos à procura de uma vida para obsediar, trazendo doenças. Diante disso, são necessários cuidados específicos e/ou proteção. A disciplina espiritual também seria necessária no que se refere a outras encarnações, visto que o trabalho mediúnico e a caridade podem diminuir os débitos do karma.

Muitos dos indivíduos que optam pela terapia e/ou cura espiritual não têm interesse na adesão à religião – o que Fernando Sacchetto Filho considera uma atitude negativa, uma vez que, na sua compreensão, muitas doenças estão relacionadas ao karma e ao não desenvolvimento mediúnico. Um segundo grupo de indivíduos adere à religião apenas o tempo suficiente de sanarem seus problemas/enfermidades e livrarem-se de obsessões espirituais:

[...] os indivíduos que se recusam ao fortalecimento espiritual, que o desenvolvimento da mediunidade e a obediência aos deveres religiosos significam, ficam expostos e vulneráveis às influências deletérias desses seres inferiores e mal-intencionados (MONTERO, 1985, p. 131).

⁸⁹ A individualidade é ressaltada também por meio da compreensão de que o espírito sempre é individual e necessita de ações específicas tanto para o alcance de curas quanto para o resgate de karmas de vidas passadas.

Um argumento pertinente à visão do grupo é a negação da livre circulação de visitantes durante as sessões e/ou festas, sob a justificativa de que muitas pessoas procuram ajuda espiritual para prejudicar outras ou pedirem por graças não merecidas. A magia para o mal de terceiros também pode trazer doenças aos médiuns, voltando-se muitas vezes contra eles mesmos.

Para Fernando Sacchetto Filho, isso é um desrespeito à espiritualidade: “na Alvorada não é permitido o uso da magia para o mal”⁹⁰. Outro argumento é que a Comunidade defende o fato de visitas periódicas ou um único trabalho não ser capaz de alcançar curas necessárias, que só serão possíveis com tratamento contínuo e, principalmente, com muita disciplina e dedicação à religião.

A Comunidade Alvorada tem um sistema bem regulado de frequência de modo que, na maioria das vezes, as pessoas inicialmente passam a fazer parte da assistência e, após algum tempo, podem ou não ser convidadas a entrar na corrente mediúmica. A entrada na corrente se dá por manifestações mediúnicas durante as sessões, embora existam outros casos isolados, nos quais o convite pode ser feito por um dos guias durante as sessões de Umbanda ou o jogo de búzios.

Por esse viés a maioria das pessoas, antes de frequentar a Comunidade, deve passar por uma consulta, principalmente por meio do jogo de búzios – quando Ifá, Orixá da sabedoria e da consultação, revelará as “verdades” não ditas pela própria pessoa, indicando, se necessário, alguma oferenda. Além das oferendas, outros rituais também são aconselhados, como os banhos de ervas, durante os primeiros contatos com o grupo, geralmente pelos próprios guias do Zelador do Terreiro.

3.1. *O caminho terapêutico na Comunidade Alvorada: prescrições iniciais e banhos de ervas*

O processo de adesão à Comunidade Espiritualista Alvorada requer, como afirmado anteriormente, a disciplina dos fiéis e a desconstrução de visões e estereótipos que costumam estimular o preconceito existente em relação aos terreiros, principalmente as idas e vindas de espaços, muitas vezes públicos, nos quais religiosos transitam e realizam oferendas e despachos em busca de contato e comunicação com espíritos e forças da natureza – cemitérios, encruzilhadas, rios, cachoeiras, entre outros.

Não se trata apenas de agendar uma visita ou receber o convite de um amigo, mas de passar por uma série de rituais que, na cosmovisão do grupo, são necessários para a limpeza do corpo, do espírito, e para o equilíbrio entre pessoa e divindade, antes de frequentar o espaço.

⁹⁰ Diário de campo: Juiz de Fora, 07 dez. 2013.

Como já foi afirmado, o ponto de partida mais comum para a adesão à Comunidade é o jogo de búzios, entretanto, observei que o pedido de autorização das divindades para a entrada no Terreiro nem sempre tem resposta afirmativa⁹¹. Caso ocorra o consentimento, é comum a solicitação de alguma oferenda ao orixá de frente, ou orixá de cabeça⁹², ou mesmo a outra divindade que solicite o débito ou indique alguma necessidade na vida do indivíduo.

Feito o primeiro contato e feitas as oferendas individuais, antes de frequentar a Alvorada, o fiel passa por uma série de rituais indicados para o equilíbrio do corpo e para a limpeza do campo astral ou espiritual. As estratégias de adesão não são comuns a todas as pessoas, por esse motivo, no quadro abaixo estão os procedimentos indicados para a minha entrada na Comunidade:

⁹¹ Presenciei algumas situações em que a leitura oracular revelou não ser a Comunidade Alvorada a trajetória espiritual e terapêutica “necessária” para o caso de alguns visitantes interessados em frequentar o Terreiro. Um relato de Fernando Sacchetto Filho me chamou a atenção, pois além da resposta negativa, houve a indicação de outra religião para a solução do problema do indivíduo, nesse caso, o Espiritismo (Diário de campo: Juiz de Fora, 11 dez. 2012).

⁹² Orixá principal de um filho de santo, nos candomblés bantos ou nos de Umbanda ‘traçada’ com Candomblé (CACCIATORE, 1977, p. 196).

Tabela 5 - Estratégias de adesão

Trabalho	Material utilizado	Procedimento	Finalidade
Tratar do anjo da guarda.	Vela de 07 dias e copo com água limpa.	Acender a vela em local alto, fora da cozinha e da área externa da casa. Colocar o copo com água na frente da vela.	Pedir ao anjo da guarda luz e proteção.
Limpar a residência.	Águas de Cravo, Hisopo e Verbena.	Durante 03 dias consecutivos, borrifar as águas – uma de cada vez – nos 04 cantos da casa, dos fundos para a frente.	Afastar eguns (espíritos de mortos); harmonização e purificação do ambiente.
Regularizar o sono	01 copo virgem, 01 pires virgem, 01 galho de arruda e 07 dentes de alho.	Colocar o copo com água limpa e o galho de arruda em cima do pires, de preferência na cabeceira da cama. Os dentes de alho devem estar dispostos ao redor do pires.	Regularizar o sono de quem sofre de insônia ou ansiedade para o descanso noturno.
Acender velas em uma igreja e tomar banho de contra-Egum.	Um maço de velas brancas e banho de contra-Egum.	Firmar e acender cada uma das velas em homenagem a entes falecidos – pedindo luz para todos. Chegar a casa e tomar o banho de contra-Egum.	Afastar influências de pessoas próximas já falecidas.
Tomar banho de Oxalá.	Canjica doce; banho ou ervas de Oxalá.	Cozinhar a canjica doce e coar os grãos aproveitando toda a água. Esse banho deve ser misturado ao banho ou ervas de Oxalá.	Para o alcance de saúde e alegria.
Quebrar as forças dos inimigos.	Garrafa de cachaça	Quebrar a garrafa em uma encruzilhada, pedindo licença a Ogum.	Quebrar as forças dos inimigos e abrir os caminhos.
Abrir os caminhos	01 pote de mel, 01 garrafa de cachaça, 01 vela, 01 charuto e 01 caixa de fósforos.	Jogar mel nos quatro cantos de sete encruzilhadas seguidas e na última acender a vela, o charuto, e deixar abertos o pote de mel e a garrafa de cachaça.	Adoçar a vida e abrir os caminhos.

Fonte: pequenas fichas de papel que me foram entregues pelo Caboclo Pena Branca nas primeiras sessões de Umbanda nas quais estive presente.

Os banhos de ervas, e outros rituais fazem parte da rotina da Comunidade, mas são disponibilizados e receitados à medida que se fazem necessários à limpeza do corpo, à manutenção de energias enfraquecidas, ao afastamento de espíritos maléficos e obsessões, e ao alcance de outros fins, como prosperidade nos negócios e solução de casos amorosos. Em relação aos banhos, também é necessário dizer que eles são receitados mensalmente, tomados antes e depois das sessões e rituais individuais e coletivos. No caso dos banhos mensais, ou banhos de

rotina, todos os médiuns e frequentadores recebem fichas após as sessões de Umbanda. Eles são comuns a todas as pessoas e receitados por Fernando Sacchetto Filho com o auxílio do Caboclo Pena Branca.

Inicialmente tais banhos de ervas eram preparados pelo próprio Zelador e de maneira artesanal, mas, à medida que a demanda de pessoas em busca de tratamento e cura foi aumentando, foi criada, de acordo com Fernando Sacchetto Filho, no ano de 1997, uma empresa especializada em produtos ritualísticos (águas, banhos de ervas, defumadores, essências e perfumes) sob a responsabilidade de Babalossaim, filho mais novo de Fernando Sacchetto Filho, obedecendo aos critérios religiosos para a colheita e manipulação dos elementos naturais.

É possível adquirir tais produtos não só na farmácia que existe dentro da Comunidade, mas também em uma loja especializada no centro de Juiz de Fora. De acordo com informações internas, a empresa “Bambaluê”⁹³ vende produtos para outras cidades e regiões, e também é procurada por adeptos, e por Pais e Mães de Santo de outros terreiros. Embora a criação da Bambaluê faça parte do discurso do Zelador da Alvorada, e a comercialização dos seus banhos também ocorra internamente, não compreendo ser necessário maior detalhamento de tal processo, visto que, para o objetivo principal da presente pesquisa a utilização dos elementos naturais utilizados nos banhos, assim como a indicação de suas propriedades terapêuticas, possuem maior relevância. Todavia, a industrialização dos banhos também pode ser interpretada como uma necessidade de adequação à vida e aos espaços urbanos:

O exercício da fé nas divindades afro-brasileiras exige uma relação direta e estreita com o meio ambiente natural. O povo de santo é cada vez mais obrigado a descolar-se para fora dos limites das cidades, à procura de locais e de espécie vegetais indispensáveis às suas práticas religiosas. Kosi ewé, Kosi òrìsà (sem folhas não há ORIXÁS) [...] Esta situação onera a vida material dos adeptos e favorece a implantação de um sistema paralelo – o comércio – para a aquisição de bens (plantas) que antes estavam à disposição em espaços limítrofes ou inclusos nas comunidades. Na maioria das vezes, interfere também na vida espiritual dos participantes, ocasionando o adiamento e, às vezes, até a eliminação de certos rituais (BARROS, 2011, p. 43).

A utilização de elementos naturais, como ervas, é essencial nas religiões de tradição afro-brasileira, visto que se trata de um conhecimento herdado das religiões indígenas e também dos povos de origem africana que, por meio do sincretismo, deram origem a diferentes manifestações espalhadas pelas regiões do território brasileiro. Tais tradições em seus rituais

⁹³ Além da empresa Bambaluê e da loja especializada em produtos ritualísticos, outros comércios estão ligados à família Sacchetto, como a fabricação de velas e de cachaça. Cabe ressaltar que muitos dos filhos de santo da Alvorada têm vínculo empregatício com tais empresas.

privilegiam a natureza como suporte e manutenção da comunicação entre o universo físico e espiritual. Gomberg, em sua pesquisa sobre o Candomblé de Sergipe, compreende que:

Uma forte aliada na terapêutica religiosa e no desvendamento dos estados de desequilíbrios e de doenças é a fitoterapia mágico-religiosa praticada pelos Terreiros, pois para o Candomblé os vegetais são elementos essenciais tanto nas atividades litúrgicas como nas terapêuticas, ocupando um papel singular e estruturante nas atividades deste, representando um elo de comunicação entre seres os humanos e as divindades (GOMBERG, 2011, p. 14).

Por esse viés, na Alvorada os elementos que perpassam os rituais são utilizados para cura/cuidado, iniciação religiosa, magia ou como fonte de equilíbrio entre homem e natureza. De acordo com o Fernando Sacchetto Filho, os banhos não devem ser indicados pelos próprios médiuns, principalmente a outras pessoas que não são vinculadas à Comunidade, sob a justificativa de que é um conhecimento que requer anos de aprendizado.

A seguir serão descritos os principais banhos de rotina, bem como indicações e propriedades terapêuticas de algumas das ervas⁹⁴. De acordo com sua ação terapêutica, os banhos foram divididos em três quadros: no quadro 6 estão os banhos indicados para afastar males, energias, e/ou espíritos negativos; no 7 serão descritos os banhos utilizados para abrir caminhos e trazer o bem, e/ou energias positivas; no 8, os banhos com as duas funções terapêuticas. É necessário expor que há outros banhos de cura e tratamento, porém para casos mais específicos.

⁹⁴ É importante relatar que as indicações terapêuticas dos banhos foram retiradas do *site* da Indústria Bambaluê, (Disponível em: <http://www.bambalue.com.br/index.php?pagina=paginas/banhosbb>. Acesso em: 16 abr. 2013) por recomendação de Fernando Sacchetto Filho quando solicitei tais informações, e sob a justificativa de que elas foram escritas por ele e inseridas no *site* por funcionários (médiuns da Alvorada). As ervas indicadas como ações terapêuticas são utilizadas juntamente com outras na produção dos banhos. Ainda de acordo com a narrativa do Zelador, alguns dos banhos são manipulados com a utilização de até nove ervas, ele esclarece que não poderá revelar todos os segredos de utilização e manipulação. Portanto, apenas uma erva será indicada.

Tabela 6 - Banhos para afastar males

Banhos	Indicação	Principais ervas utilizadas na preparação dos banhos
Água de Hisopo	“Referida na própria bíblia, poderosa desde a Antiguidade, serve para purificar o ambiente. Afasta larvas astrais e miasmas. Pode ser usada em residências, casas comerciais e também em banhos para fechamento de aura de interferências negativas, para ambos os sexos”.	Hisopo
Água de Cravo	“Esta água é usada para afastar Eguns após o falecimento de pessoas na residência, pessoas da família ou espíritos que estão vagando no ambiente”.	Folha de mandioca
Descarrego Completo das 7 linhas – 21 Ervas	“Tem a finalidade prática de aliviar cargas em locais de trabalho, em viagens e em situações em que a pessoa não tem a possibilidade de fazer uso de um banho. Esse descarrego pode ser usado por qualquer pessoa para descarregar cargas ou interferências espirituais negativas, inclusive para Pais de Santo, médiuns e seus consulentes durante e após seus atendimentos”.	São utilizadas 3 ervas de cada orixá (não especificadas pela Comunidade para registro)
Banho Contra Egum (afasta espíritos obsessores)	“É indicado para afastar influências de Eguns. Quando falece alguém na família, quando a pessoa estiver sendo obsediada ou com ‘encosto’ de espírito de pessoas recém-falecidas”.	Pelegum
Banho de Defesa	“É indicado para todas as pessoas. Ele tem a finalidade de defender as pessoas de perturbações espirituais, inveja e magias”.	Lança de Ogum
Banho Tira Teima	“Este banho deve ser tomado por pessoas que estão com obsessão, interferências espirituais negativas, que não deixam as coisas darem certo. Tudo está fechado, dando errado. Ele afasta obsessores e espíritos negativos teimosos”.	Tira-teima
Banho Vence Demanda (corta magias, feitiços e mandingas)	“É indicado para pessoas que estão com demandas, magias e trabalhos feitos contra si”.	Vence Demanda
Banho de Descarrego Completo	“É um banho forte de limpeza astral completa, corta influências negativas, afasta o mal, olho grande e corta vibrações negativas”.	Pau d’alho

Fonte: Disponível em: <http://www.bambalue.com.br/index.php?pagina=paginas/banhosbb>. Acesso em: 16 abr. 2013.

Os banhos de descarrego, limpeza, ou para afastar males, são constantemente utilizados pelos médiuns na rotina, sendo, inclusive, um procedimento utilizado antes e após as sessões de Umbanda: antes, pelo fato de estarem preparando seus corpos físicos para um ritual, e após, porque no ato de realizar o passe mediúnico, os “carregos”, ou obsessões podem deixar alguma influência negativa que poderá interferir na sua saúde física e espiritual. Outro exemplo que pode ilustrar a utilização dos banhos de descarrego é a indicação do Contra

Egum para os médiuns que trabalham em hospitais, visto que, de acordo com o pensamento nativo, os hospitais são locais de permanência de espíritos obsessores.

Tabela 7 - Banhos para abertura de caminhos

Banhos	Indicação	Propriedade natural terapêutica
Água de Prosperidade	“Água que traz freguesia, dinheiro e prosperidade. Só pode ser usada em dias de lua crescente ou cheia”.	Canela
Água de Verbena	“Traz harmonização ao ambiente e satisfação de ficar no mesmo, bem como para as pessoas que ali entrarem. Pode ser usada como banho para pessoas do sexo masculino, com o objetivo de fechar o aura. Jogando da cabeça aos pés”.	Verbena sem cheiro
Banho da Amizade	“Este descarrego propicia um bom relacionamento ao seu usuário para com as pessoas com as quais convive ou que tenha contato”.	Verbena
Banho Abre Caminho (emprego e negócios)	“É indicado para todas as pessoas. Ele tem a finalidade de abrir caminhos para empregos, desembaraçar negócios e desamarrar a vida”.	Cipó Cruzeiro
Banho de Decisão	“É indicado para todas as pessoas. Ele proporciona firmeza, coragem e ajuda a decidir situações difíceis e travadas”.	Mangueira
Banho da Felicidade	“É indicado para todas as pessoas, trazendo felicidade e harmonia na vida”.	Bem com Deus
Banho de Prosperidade (chama dinheiro)	“É indicado para todas as pessoas. Ele abre caminhos para dinheiro e traz abundância na vida”.	Canela em pau

Fonte: Disponível em: <http://www.bambalua.com.br/index.php?pagina=paginas/banhosbb>. Acesso em: 16 abr. 2013.

Muitos relatos e indicações de banhos perpassam conversas entre os médiuns, os quais evidenciam, por meio de seus próprios costumes, a eficácia de tal ação em suas vidas fora do contexto da Comunidade. A Água de Verbena, por exemplo, é indicada quando se quer causar boa impressão em uma entrevista de emprego, mas também é uma das águas utilizadas na limpeza da residência como indicado anteriormente.

Tabela 8 - Banhos para afastar males e para a abertura de caminhos

Banhos	Indicação	Propriedade natural terapêutica
Banho de Beldroega (traz suprimentos de vida, fartura)	“Este banho tem por finalidade complementar a limpeza astral, feita por banhos de descarrego mais fortes, trazendo abundância, suprimento de vida e fartura”.	Beldroega
Banho de Vó Catarina (contra inveja e mau olhado)	“É indicado para todas as pessoas. Ele descarrega e protege contra mau olhado, inveja e trabalhos negativos”.	Mastruço
Banho Vô Cipriano (contra olho gordo e feitiçaria)	“É indicado para limpeza astral, contra feitiçaria e trabalhos feitos. Corta malefícios e abre caminhos para os filhos de fé”.	Nega Mina
Banho Nosso de Todo Dia (chama alegria)	“É um banho de limpeza astral, trazendo boas influências e alegrias”.	Patchouli
Banho de Fumo Verde (afasta perturbações)	“É indicado para afastar perturbações espirituais e abrir caminhos”.	Fumo folhas
Banho de Limpeza do Mundo	“É indicado para limpar a pessoa, harmonizar a vida e trazer prosperidade. O banho deve ser tomado em três dias intercalados (segunda, quarta e sexta ou terça, quinta e sábado) de lua nova, crescente ou cheia”.	Limpeza do Mundo
Banho de Pinhão Roxo (limpa e desembaraça caminhos)	“Este banho tem a finalidade de limpar cargas e desembaraçar caminhos, afasta interferências negativas que estão atrapalhando o progresso do filho de fé”.	Pinhão Roxo
Banho das Sete Linhas ou Sete Ervas (Proteção)	“Este banho além de limpar o astral de quem o utiliza, traz proteção e o amparo dos Sete Orixás da Umbanda (as Sete Linhas) para a pessoa. É um banho revitalizador de energias”.	Uma erva de cada orixá (não especificadas pela Comunidade para registro)

Fonte: Disponível em: <http://www.bambalue.com.br/index.php?pagina=paginas/banhosbb>. Acesso em: 16 abr. 2013.

Outro exemplo a ser considerado é a indicação do Banho das Sete Linhas ou Sete Ervas para os médiuns em dias de reuniões ou sessões de desenvolvimento mediúnico.

Como importantes aliados à manutenção da saúde e equilíbrio dos médiuns e frequentadores da Comunidade Alvorada, os banhos e águas descritos auxiliam a terapia espiritual para o afastamento de interferências espirituais que podem trazer doenças ao corpo e ao espírito. De acordo com o Pai de Santo, todos convivem com pessoas e ambientes permeados por kiumbas⁹⁵, que trazem enfraquecimento ao corpo e ao ori, provocando

⁹⁵ Espíritos atrasadíssimos que pertencem ao reino da Quimbanda. São obsessores e apossam-se dos humanos, ou ‘encostam-se’ neles, dando-lhes ideias obsedantes de doenças males, suicídio, etc. São ainda mitificadores, fazendo-se passar por espíritos mais elevados. Chamados também ‘rabos de encruza’, estão no sétimo e último plano da hierarquia espiritual, sendo vigiados e controlados pelos Exus (CACCIATORE, 1997, p. 219).

doenças, como depressão, tristeza, insônia e outras perturbações de ordem psicológica. Além disso, de acordo com a visão da Comunidade, as propriedades terapêuticas das ervas utilizadas também podem cortar ou afastar a influência de sentimentos desejados por outras pessoas, como a inveja e o mau olhado, também propiciadores de doenças físicas e espirituais.

Não é minha pretensão detalhar as propriedades científicas das ervas (muitas utilizadas pela fitoterapia) e dos referidos banhos, primeiramente, em virtude do grande número de exemplares utilizados e, em segundo lugar, por eles serem considerados, dentro da Alvorada, de igual importância, embora existam banhos utilizados com maior frequência. Apesar disso, é necessário considerar que, além da rotina de indicações após as sessões, muitos dos banhos e ervas são parte integrante de outros trabalhos que também envolvem a utilização de alimentos, bebidas, objetos ritualísticos, juntamente com rezas e cantigas.

3.2. *A sessão de Umbanda*

As sessões de Umbanda acontecem quinzenalmente, aos sábados, a partir das 15hs e recebe, em geral, a cada encontro, entre 100 e 120 frequentadores. Eles são recebidos no portão de entrada da Comunidade pela Ajibonã, a qual faz a leitura do nome de todos por meio de uma lista de chamada. Observei que as sessões não acontecem sempre da mesma maneira, embora alguns rituais e símbolos sejam preservados. Em determinadas ocasiões, principalmente quando não são feitas festas em homenagem a determinados guias, eles são invocados nas sessões de Umbanda. Em 2013, por exemplo, a Comunidade não realizou a Festa Cigana que tradicionalmente ocorre no mês de setembro. Nas duas sessões desse mesmo mês, os Ciganos deram passes na assistência. Por esse motivo, procurei, nestes dois anos de observação participante, registrar o que sempre é comum.

Um pouco à esquerda dos dois mastros já descritos, um cambono⁹⁶, na presença do Zelador, defuma⁹⁷ as pessoas com um turíbulo de barro contendo brasas de carvão e ervas. As pessoas posicionam-se de frente e de braços estendidos e giram na frente do cambono que, balançando o turíbulo, canta: “Defuma com as folhas da Jurema. Defuma com arruda e com guiné. Defuma com alecrim e com alfazema, e vamos defumar filhos de fé”⁹⁸.

⁹⁶ Auxiliar assistente de sacerdote ou dos médiuns incorporados, na Umbanda, na Cabula e em outros cultos de influência bântu. Entre suas funções estão as de auxiliar os médiuns incorporados, acender charutos, cachimbos, cigarros e entregá-los às Entidades incorporadas, servir-lhes bebidas, acender velas, anotar receitas dos Guias, traduzir para os consulentes a linguagem especial dos Pretos Velhos etc. (CACCIATORE, 1977, p. 77).

⁹⁷ Ato de queimar ervas, bálsamos etc. sobre brasas para produzir fumaça, numa operação ritual, possuidora de um poder superior que atrai boas vibrações ou afasta as más, tanto para pessoas como para ambientes (CACCIATORE, 1977, p. 101).

⁹⁸ Diário de campo: Juiz de Fora, 23 mar. 2013.

À medida que cada um vai recebendo a defumação, vai dirigindo-se se à entrada do Pavilhão⁹⁹, onde tiram os sapatos, colocando-os em sacolas plásticas disponibilizadas próximo à porta. Antes de entrar, outro cambono joga nas mãos das pessoas um pouco do banho de 21 ervas, denominado abô¹⁰⁰.

Imagem 4 – Rampa de acesso ao Pavilhão



Fonte: Arquivo de pesquisa – Juiz de Fora, 14 jun. 2014.

Imagem 5 – Pavilhão em dia de sessão de Umbanda



Fonte: Arquivo de pesquisa – Juiz de Fora, 22 nov. 2014.

⁹⁹ Antes de se encaminharem em direção ao Pavilhão saúdam a Casa de Exu 7 Encruzilhadas.

¹⁰⁰ Líquido feito com folhas sagradas maceradas em água das quartinhas do roncó. Serve para banhos purificatórios etc. [...] (CACCIATORE, 1977, p. 35).

Todos assentam nas cadeiras do Pavilhão, aguardando a entrada das demais pessoas e, enquanto aguardam, cerca de quinze médiuns vistos a partir da porta de entrada (mulheres na extremidade direita em frente aos bancos de madeira, e homens na extremidade esquerda), vestidos de branco, ficam cantando um ponto. Geralmente a letra se refere a um guia ou entidade. De acordo com os relatos dentro da Comunidade, todos os pontos cantados foram trazidos pelos próprios guias incorporados ou “cantados” no ouvido do Zelador. O ponto cantado antes da sessão é:

Firma na pomba que essa pomba é poderosa. Ela tem cheiro de rosas. Ela tem cheiro de rosas. Firma na Umbanda, que a Umbanda não bambeia; saracoteia, saracoteia. Umbanda nossa Umbanda. Umbanda, nossa guia. Umbanda, nossa alegria. Umbanda, nossa Umbanda. Umbanda, nossa guia. Umbanda de Jesus e de Maria. (Diário de campo: Juiz de Fora, 23 mar. 2013)

As mulheres usam saias longas e blusas compridas, além de uma faixa colorida no ombro esquerdo (amarela, verde, vermelha ou azul), cada cor simbolizando a linha da Umbanda referente ao seu signo (os cancerianos, por exemplo, usam a cor amarela simbolizando a linha das águas, ou de Iemanjá). Os homens usam calça comprida e blusa, e suas faixas de cor são amarradas na cintura. Quando termina a entrada da assistência, o Zelador entra no local.

A maioria das pessoas que chega entrega garrafas de água mineral para outro cambono, que anota os nomes em etiquetas coladas nas garrafas, colocando-as sobre uma pequena mesa de madeira coberta por uma toalha branca de renda, no centro do Pavilhão, onde receberão a fluidificação, ou energização, pelas mãos do guia Pena Branca.

Após a entrada de Fernando Sacchetto Filho, cessa-se o canto, e ele se direciona ao Congá, saudando-o. Posiciona-se também em frente aos atabaques, trono de Obaluaiê e mastro central, saudando-os. Coloca então suas contas, e todos os médiuns e cargos ajoelham-se em reverência e “batem paó”¹⁰¹.

O Zelador dirige-se então à assistência, pede que todos tirem as chaves dos bolsos, desliguem seus celulares e desamarrem os cintos. Tal procedimento é justificado por Fernando Sacchetto Filho pela crença de que tais objetos são portadores de uma espécie de magnetismo, o qual interfere no trabalho dos médiuns e também podem atrair forças negativas trazidas da convivência externa. Após esse momento, ele conversa um pouco sobre a necessidade de frequência nas sessões, disciplina, amor ao próximo e à espiritualidade. Explana sobre o trabalho mediúnico e, às vezes, dá alguns avisos e informações sobre festas e acontecimentos da Comunidade, além de exigir assiduidade das pessoas. Aconselha sobre a necessidade de se manterem serenos e sem conversas durante a sessão, e também de cantarem os pontos, pois,

¹⁰¹ Palmas, sinal com o qual as iniciadas chamam a atenção das pessoas. Forma de saudar aos mais velhos dentro dos rituais afro-brasileiros (FONSECA JÚNIOR, 1995, p. 509).

segundo ele, mantém firmes as linhas de “trabalho”. Algumas vezes, ao invés de discursar, orienta as pessoas à leitura do Clarim da Alvorada.

Voltando-se para o Congá, solicita que as luzes sejam apagadas, pede bênção para que os trabalhos ali realizados sejam positivos e felizes. Também pede licença a toda a nação nagô, aos guias da Umbanda, aos seus guias e a toda a falange da Alvorada. Pede licença a Exu Marabô, Exu 7 Encruzilhadas, e a todos os exus dos médiuns (nesse momento recita uma saudação à divindade, e todos o acompanham tocando as mãos no chão).

Ele pede também licença a personalidades, como Jesus Cristo e Virgem Maria, e a santo, como Francisco de Assis, Paulo de Tarso, Maria de Magdala, entre outros¹⁰². Pede licença ao seu guia Pena Branca, mencionando-o como uma poderosa estrela do Oriente, e acompanhado por todos, reza, a Prece de Cáritas. Antes de terminar a oração, o Caboclo já está incorporado no médium.

Em seguida, os ogans tocam os atabaques, e as sete linhas dos orixás da Umbanda são saudadas, começando por “Oxalá meu Pai, tenha pena dos filhos, tenha dó. Se a volta do mundo é grande o seu poder é ainda maior” seguindo-se da saudação: “Epa Baba Oxalá!” e terminando com “Oxossi é rei no céu; Oxossi é rei na terra. Ele não desce do céu sem coroa e sem a sua moganga de guerra”, e com a saudação: “Odê Arô!”¹⁰³ Durante o canto dos pontos, Pena Branca faz sinais com as mãos como se estivesse fazendo desenhos imaginários no chão e nos quatro cantos do Pavilhão. De acordo com Fernando Sacchetto filho, tais desenhos imaginários são na verdade pontos de Cabala relacionados ao signo de Salomão.

Após esse momento, todos os médiuns incorporados, cambonos e ogãs, formam um círculo de mãos dadas que simboliza na Comunidade o ato de “fechar a gira”, ou o “trabalho” da Umbanda de atrair os espíritos obsessores para serem encaminhados aos médicos do espaço. Enquanto pontos são cantados, os médiuns agitam seus corpos como se sofressem a interferência de tais obsessores. Após esse momento, retornam aos seus lugares iniciais, e Pena Branca fica em frente do Congá e ordena o toque dos seus pontos cantados, enquanto realiza sua dança mítica.

Em seguida, o Caboclo encena estar lançando aos pés de todos os médiuns algum tipo de magia, circulando por todo o espaço na frente dos mesmos, enquanto todos cantam outro ponto. De maneira simbólica são acionadas as forças da linha de trabalho dos caboclos que chegam ao Terreiro para “trabalhar”, e através dos passes retirar todo o mal e influências negativas trazidas pelos consulentes. É possível notar que, ao passar na frente dos médiuns, todos fazem movimentos, balançando seus corpos, pronunciando gritos de guerreiros e

¹⁰² A influência do catolicismo se mostra bastante presente nesse momento.

¹⁰³ Diário de campo: Juiz de Fora, 23 mar. 2013.

batendo com a mão direita no peito. É como se Pena Branca tivesse controle da ação, reação e incorporação de todos os médiuns.

Depois desse ritual, ele pega a pomba, e risca o sinal da cruz em partes específicas do corpo de todos os médiuns, ogãs e cambonos. Quando os médiuns incorporados são tocados pela pomba, suas manifestações tornam-se mais visíveis por meio de gestos e movimentos. Ao terminar, o Caboclo anuncia a limpeza de todos através de um ponto. Enquanto todos os presentes cantam, passam também as mãos pelo corpo, como se tivessem retirando algo, começando pela cabeça, membros superiores, tronco, membros inferiores até os pés.

Outro momento importante da sessão e que acontece em seguida é a fluidificação das águas pelas mãos do Caboclo Pena Branca. Após a fluidificação das águas e enquanto alguns cambonos entregam-nas para as pessoas da assistência, outros se direcionam aos guias para servi-los com água (corre mundo) e vinho (sangue), ou as duas bebidas misturadas, e também acendendo seus charutos e cigarros. Tais bebidas e o fumo são utilizados, segundo a visão religiosa, para a limpeza espiritual dos médiuns incorporados pelos guias.

Cabem algumas observações até esse momento da sessão: as expressões dirigidas ao líder espiritual são de reverência e simpatia; algumas pessoas da assistência têm laços de amizade com a maioria dos nativos; alguns conversam muito entre si ao mesmo tempo em que demonstram curiosidade pelo ritual; outros ficam concentrados e de olhos fechados nos momentos de canto e oração; alguns chegam a cochilar; a maioria das crianças age com naturalidade ao lidar com os guias espirituais e muitas possuem o conhecimento dos pontos cantados; a maioria das pessoas procura se acomodar nas primeiras filas; é rara a presença de pessoas novatas.

Tratados todos os guias e entregues todas as águas para os presentes, Pena Branca vai até a assistência e pede primeiramente que tomem passes as mulheres grávidas, e as crianças, justificando tal prioridade por serem pessoas mais suscetíveis a atrair energias e espíritos negativos. Chama em seguida pessoas que moram fora da cidade e também outras que têm compromissos importantes. Observei que, em alguns momentos, pessoas que não têm compromissos ou não estão relacionadas às questões citadas pedem para serem atendidas primeiramente, mostrando-se apressadas. É comum elas ouvirem de Pena Branca que serão chamadas de acordo com as necessidades espirituais que ele vê, e que o fato de terem pressa para serem atendidas muitas vezes prejudica seus tratamentos. Isso porque, inicialmente, os caboclos trabalham, mas, em certo momento da sessão, os baianos são incorporados nos médiuns e, segundo Pena Branca, eles trabalham na “linha cruzada”, ou seja, na linha de

Umbanda e Quimbanda¹⁰⁴, sendo, por isso, capazes de desmanchar e curar malefícios causados por magias mais “pesadas”.

E assim, sucessivamente, todas as pessoas vão sendo chamadas para tomarem seus passes, enquanto um ponto específico é cantado.

Os passes umbandistas visam pois o corpo doente enquanto expressão objetiva do sofrimento, muitas vezes inefável, de um ‘eu’ singular. A função terapêutica se realiza neste caso baseada num código que se detém no indivíduo, com suas idiosincrasias particulares. A doença ganha, pois, na umbanda um sentido inteiramente original: embora ‘um mal’ apareça, localizado em um ponto do corpo, e deva ser extirpado, este mal não é mais uma simples disfunção orgânica [...] a ser corrigida, mas se torna uma fala: a expressão de um ‘eu no mundo’. [...] encerra as relações da pessoa com o mundo social e sobrenatural (MONTERO, 1985, p. 56).

As pessoas que se levantam dirigem-se à frente dos médiuns enquanto suas bolsas são colocadas pelos cambonos nos bancos atrás dos mesmos¹⁰⁵. Algumas se encaminham apressadas para serem atendidas por guias de sua preferência, outras parecem não se importar com isso.

Vale ressaltar que os guias têm características diferenciadas em relação a cada linha de “trabalho”. Embora os caboclos geralmente sejam mais sérios nem falem muito, eles têm suavidade na voz ao conversar com as pessoas, perguntando sobre a saúde, a família, etc. Quando percebem que as pessoas necessitam de algum tratamento que o passe não poderá resolver, direcionam-se ao Caboclo Pena Branca para que ele possa indicar o ritual a ser feito.

Outro fato observado é que alguns médiuns ficam mais agitados do que outros durante os passes. Na visão nativa, isso é sinal de que o corpo do consulente está precisando de limpeza espiritual ou que vem acompanhado por obsessões, manifestadas por meio de uma trama de representações simbólicas que se tornam visíveis na ação dos passes mediúnicos. Após algum tempo, Pena Branca sinaliza para que os passes terminem, sendo, aos poucos, formadas duas filas na frente dos médiuns, de modo que cada um é atendido por Pena Branca. Algumas pessoas permanecem maior tempo conversando com o Caboclo, explicando seus problemas e fazendo seus pedidos. Outros recebem o passe mediúnico rapidamente e se despedem. Alguns trazem objetos e charutos para que sejam “firmados”, ou magnetizados, pelo

¹⁰⁴ Linha ritual da Umbanda que pratica a magia negra. [...] Mediante encomenda realizam feitiços ou contra-feitiços, visando favorecer ou prejudicar determinadas pessoas [...]. A Quimbanda [...] trabalha principalmente com Exus [...] (CACCIATORE, 1977, p. 218-219). Sobre a Quimbanda, o Zelador da Comunidade afirma que em todo terreiro é necessário invocar os exus para o desmanche de magias negras. A ação dos exus transita entre o bem e o mal e eles “dão”, mas “cobram” dos indivíduos a magia realizada para o malefício de outrem.

¹⁰⁵ São depositados nos bancos também os instrumentos de trabalho (coité, charuto, cigarro, etc.) dos guias dentro de bolsas brancas, todas com os nomes dos médiuns bordados nas mesmas cores de suas faixas.

Pena Branca. Ocorrem também manifestações mediúnicas ou de obsessões. Quando isso acontece, Pena Branca observa por um tempo, ordena que os espíritos deixem o corpo do indivíduo e que os guias presentes os encaminhem para Aruanda¹⁰⁶. As pessoas são liberadas somente após voltarem ao seu estado de consciência.

Enquanto a fila é formada, os cambonos jogam abô nas mãos dos médiuns que passam o líquido em partes específicas do corpo. Nesse momento também são oferecidos cigarros e bebidas para os caboclos que estão incorporados. Seus pontos particulares também são cantados, como do Caboclo Tupimirim, Caboclo Ubirajara, Caboclo Sete Flechas, Caboclo Folha Seca, entre outros.

Na frente do Caboclo Pena Branca, a maioria das pessoas parece estar à vontade, de forma que algumas choram ao relatar seus problemas e saem com o olhar baixo e tristonho. Minhas observações permitem afirmar que grande parte busca algum tipo de socorro espiritual ou material, talvez pelo fato de estarem sofrendo, desesperadas, ou por tentativas anteriores, médicas ou religiosas, não solucionadas. Na verdade, o mundo espiritual ou a religião parece trazer, ao menos, algum conforto ou explicação para as doenças e problemas vivenciados e, quiçá, a cura. Por esse viés, é possível refletir sobre as diferenças que se impõem em um ou outro tipo de tratamento. Enquanto a medicina convencional trata um órgão ou uma parte específica do corpo do paciente, a religião, nesse caso a Alvorada, resignifica o estado da doença como um processo inerente à própria história de vida, “produzindo sentido justamente a partir da associação sintoma-desorganização da vida” (MONTERO, 1985, p. 98).

Sempre ao final de cada conversa, o cambono pessoal de Pena Branca (Babalossaim) entrega uma receita dos banhos que devem ser tomados até a próxima sessão. Durante uma conversa, Fernando Sacchetto Filho explicou que as pessoas buscam o socorro espiritual, mas não atendem aos princípios básicos da religião, que é profundamente ligada a ação dos banhos de ervas. Muitas vezes preferem gastar dinheiro em bares e bebidas a comprarem seus banhos que, além de possuírem baixo custo, são tomados, em geral, uma vez na semana. Por isso chegam às sessões carregadas de energias e espíritos negativos, sem compreenderem por que não conseguem melhorar a vida.

Outros trabalhos também são indicados nesse momento (despachos para a abertura dos caminhos, etc.) e na maioria das vezes estão descritos em pequenas fichas que são guardadas

¹⁰⁶ Céu, lugar onde moram os orixás e as entidades superiores, para os adeptos dos cultos afro-brasileiros (CACCIATORE, 1977, p. 53).

dentro de uma pasta¹⁰⁷. De acordo com o Fernando Sacchetto Filho, ao longo do tempo, os rituais indicados pelos seus guias mais comuns foram catalogados para facilitar os atendimentos. Entretanto, outros para curas específicas e para desmanchar magias, além de não serem catalogados, não são de conhecimento da grande maioria dos médiuns da Alvorada.

Algumas horas (duas ou três) após o início dos passes, Caboclo Pena Branca solicita aos médiuns se desincorporem para, caso haja necessidade, dirigirem-se ao banheiro ou tomar água. Ao retornarem, Pena Branca é desincorporado, quando chega o guia José Baiano¹⁰⁸, ordenando que seus pontos sejam cantados.

Os ogãs tocam seus atabaques mais fortemente, num clima de descontração. Quando o toque dos baianos começa, já é possível perceber que alguns médiuns estão “virando”. Após as mesmas saudações feitas no início do ritual, José Baiano cumprimenta a todos os nativos, da mesma maneira que Pena Branca, mas com outro ponto cantado.

Na frente dos médiuns, José Baiano balança seu corpo para frente e para trás, sendo, simultaneamente acompanhados pelos mesmos, que incorporam seus baianos. O clima que era de seriedade fica descontraído, e os baianos dão muitas risadas, pedindo para que os cambonos acendam seus cigarros e lhe sirvam oti (cachaça pura ou misturada com mel).

Após a realização dos passes e enquanto as pessoas aguardam sua vez de falar com José Baiano, são cantados os pontos de todos os baianos incorporados, como de Zezinho, Coquinho, Maria Rita, entre outros.

O passe para a Comunidade Alvorada é tido como um importante aliado ao tratamento espiritual, visto que, por meio das mãos dos médiuns, os guias liberam fluídos positivos, limpam as energias negativas, podendo curar. Durante estes momentos, não é possível verificar uma parte do corpo específica a ser energizada, de modo que, geralmente, os guias movimentam as mãos ao redor de todo o corpo das pessoas (primeiro na parte da frente e após nas costas), mas sem tocá-las.

A maioria das pessoas permanece com os olhos fechados e/ou concentradas na ação dos guias, enquanto outras demonstram curiosidade com o que acontece ao redor. Cabe observar a necessidade e a facilidade das pessoas em relatar seus problemas para os guias e também ouvir o que eles têm a dizer, chegando, em determinados momentos, a tocar nos médiuns enquanto conversam.

¹⁰⁷ Alguns exemplos de tais rituais podem ser citados, como: a “bola de canjica com obi”, indicado para harmonizar e pacificar a residência quando ocorrem desentendimentos; e “defumador africano”, indicado para afastar a influência de espíritos obsessores também da residência.

¹⁰⁸ A umbanda caracterizou-se por cultuar figuras nacionais associadas à natureza, à marginalidade, à condição subalterna em relação ao padrão branco ocidental. [...] O baiano representa a força do fragilizado, o que sofreu e aprendeu na ‘escola da vida’ podendo, portanto, ajudar (PRANDI, 2004, p. 308-309).

Além dos banhos e indicações de trabalhos pelos guias, principalmente de Pena Branca, às vezes ocorrem rituais diferenciados dentro da sessão, previamente agendados, ou não. Dois desses exemplos são os rituais de “Santo Antônio” e “Quebra-velas”. Ambos são realizados dentro da sessão, individualmente, com o auxílio de todos os médiuns incorporados por exus e pretos velhos. Os rituais envolvem pontos cantados, assim como jornal, velas e cachaça. O procedimento ritual envolve ações, cuja revelação não me foi autorizada; além disso, não encontrei pesquisas bibliográficas sobre eles.

Tais rituais são considerados importantes aliados, principalmente para a ação espiritual da Alvorada de afastar eguns, kumbas ou espíritos que prejudicam a vida das pessoas. De acordo com a compreensão nativa, tais espíritos agem “vampirizando” ou sugando a energia das pessoas que, enfraquecidas, podem adoecer. Outra ação maléfica é em relação à vida pessoal e profissional, visto que “os caminhos ficam fechados”, e a pessoa fica sem proteção.

3.3. *Obi e Bori*

O Obi e o Bori são rituais do Candomblé¹⁰⁹ dentro da Comunidade Alvorada e têm valor simbólico e terapêutico importante para todos os membros. Não é um trabalho indicado somente por meio do jogo de búzios, mas também pelo próprio Zelador quando se observa que algum membro está passando por situações cotidianas difíceis, responsáveis pelo enfraquecimento do corpo e principalmente do ori.

Os dois rituais simbolicamente significam “dar de comer ao ori”, sendo esta uma parte do corpo fundamental para os adeptos, por ser a morada dos orixás e principalmente de Oxalá, considerado pai de todas as cabeças dos filhos de santo. Outros cuidados também são necessários com o ori, como recolher todos os filhos de cabelos cortados por um cabeleireiro para que sejam devidamente despachados, e também não lavar a cabeça às sextas-feiras em respeito e reverência a Oxalá.

A diferença simbólica entre o Obi e o Bori¹¹⁰ está no alimento de que o ori necessita: no Obi, o alimento dedicado ao ori é a canjica branca; no Bori, é na maioria das vezes o sangue de um pombo (SILVA, 1995, p. 124), mas outros animais, como a galinha, também podem ser

¹⁰⁹ Em Silva encontrei a descrição do ritual do Bori com a mesma finalidade especificada pela Comunidade Alvorada. O autor ainda ressalta que tradicionalmente a duração do ritual varia entre três e sete dias, mas na cidade de São Paulo, devido à disponibilidade das pessoas e por seus vínculos empregatícios, também pode ser realizado em 24 horas (1995, p. 124-125).

¹¹⁰ Diferentes oferendas e procedimentos rituais são utilizados no Obi e Bori. Uma observação interessante de ser relatada é que, nas minhas pesquisas bibliográficas, não encontrei um ritual específico com o nome Obi, apenas fazem referência ao fruto Noz de Cola. Em Silva, o Obi é relacionado também a uma subdivisão do ritual do Bori, ou como Bori frio – o ‘Bori quente’ exige sacrifício animal; o ‘Bori frio’ pode ser realizado com comidas secas, como acassá e peixe salgado (1995, p. 124-125).

solicitados pela divindade. Ambos são utilizados para fortalecer e reestabelecer o equilíbrio através do Axé liberado pela divindade. Em relação ao sangue e ao sacrifício, Vasconcelos acrescenta:

Para o povo-de santo o sangue da vítima é vida. É muito mais. É vida saudável, livre do sofrimento e da doença. Quando espargido sobre o ‘assentamento’ representa, em última análise, a comunhão ente o filho/a-santo e seu orixá, ou quando derramado sobre o próprio corpo do fiel, está lhe alimentando de saúde. A pureza, a harmonia, e bem-estar são os ingredientes dessa refeição. E a redenção (VASCONCELOS, 2006, p. 43).

Um ponto importante a ser explicitado é que a escolha por um ou outro ritual está diretamente ligada à necessidade simbólica do ori de alimentar-se. Não raro, tal “fome” não é saciada apenas pelo alimento sagrado, necessitando-se do sangue animal.

Assim como a maioria dos rituais, o Obi e o Bori são previamente agendados e necessitam de um preparo dos participantes para que possa ocorrer. Primeiramente em relação à disponibilidade de tempo de cada um, visto que é uma ação que dura em torno de 24 horas, e sempre aos finais de semana. Em segundo lugar, porque o fiel precisa adquirir objetos pessoais que serão utilizados durante o ritual, como toalhas de banho, roupas brancas, pano para cobrir a cabeça, lençol branco, travesseiro novo, e manta ou cobertor de cor clara. Todas as orientações são passadas detalhadamente para os participantes de modo que possam estar cientes e antecipadamente preparados.

O Obi/Bori conta com a presença sempre do Pai de Santo¹¹¹, Ajibonã, Ekedes, Yabassé, assim como de alguns iaôs que se dispõem a ajudar e apoiar os irmãos, visto que existe uma preocupação sensível com a vulnerabilidade¹¹² a que se expõem as pessoas destinadas ao ritual. Os rituais são iniciados (assim como qualquer ritual do Candomblé) com a comida, trato, ou padê de Exu. O fiel ajoelhado em frente à Casa do Orixá mistura com a mão direita, em um “alguidar”, ou vasilha de barro, farinha de mandioca e azeite de dendê (no caso de Exu masculino) e mel (no caso de Exu feminino) até que a mistura esteja homogênea, enquanto são entoados canto e orações por todos os presentes. Outros procedimentos também fazem parte do ritual, como o acendimento de velas e charutos e a utilização de cachaça.

É importante relatar que, durante todos os momentos rituais componentes do Obi/Bori, são entoadas canções em yorubá específicas para cada ação. O canto é acompanhado pelo som

¹¹¹ Como se trata de um ritual de Candomblé, e conforme descrições anteriores, o Pai de Santo responsável é Bernardo Doté de Obaluaê.

¹¹² Vulnerabilidade por se tratar de um ritual que necessita de cuidados especiais, como a alimentação de maneira adequada, conversas sobre as sensações vivenciadas, necessidade de silêncio e oração, orientação nos diversos procedimentos, etc.

do adjá e/ou do caxixi e também pela saudação de cada orixá homenageado. Durante o ritual, as pessoas envolvidas comunicam-se somente por procedimentos e orientações religiosas. É como se o tempo e o espaço cotidiano fossem substituídos pelo tempo e espaço cultural. Embora não seja possível interpretar o pensamento dos participantes, é visível a percepção de que esse ritual de cura é, entre todas as observações feitas, um momento singular de reverência e dominação da magia e da natureza:

O Terreiro enquanto espaço cultural, onde são vivenciadas as práticas religiosas e elaborados os costumes, ensinadas as atitudes, estabelecidas as significações das coisas e das ações, capazes de gerar mudanças nas visões de mundo e nos comportamentos dos sujeitos, parece ser também, para os seus membros constituintes, o local por excelência através de seus instrumentos da realização de curas (VASCONCELOS, 2006, p. 192).

Terminado o trato de Exu, todos seguem em fila para o Pavilhão, onde será feita a oferenda ao Orixá Oxumaré. A comida da divindade (frutas) em uma espécie de bandeja de louça branca é previamente colocada em frente ao Palmitã e, antes da ação ritual, o fiel saúda os pontos principais do espaço (portas de entrada e saída; atabaques; Congá; e Palmitã).

O fiel é orientado pela Ajibonã a cortar as frutas, com uma pequena faca caseira, em quatro partes iguais, pelas extremidades, ou em “Aláfia”, que, segundo Fonseca Júnior significa “Paz, saúde, alegria, bem-estar” (1995, p. 180). Após esse momento, a oferenda é levada ao assentamento de Oxumaré e depositada juntamente com uma vela de sete dias, que é acesa no local.

Da mesma forma que no trato de Exu, cantigas em yorubá são entoadas em reverência e oração, experimentando-se, nos intervalos entre os rituais, um profundo silêncio. Terminada a segunda oferenda, o fiel prepara-se para o sacudimento: um ritual de “limpeza do corpo físico e espiritual” no qual são passados pelo corpo diferentes alimentos e bebidas dos orixás, como canjica branca e água de Oxalá, para a retirada de interferências espirituais negativas, ou obsessões.

No momento do sacudimento, o fiel está vestido somente de roupa íntima, enrolado por uma toalha branca. Direciona-se então (sempre acompanhado) a uma clareira, onde alguns membros da Comunidade estão incorporados por seus exus e auxiliam, orientam e “limpam” seus corpos, passando todos os alimentos e as bebidas.

Durante o sacudimento, ouvem-se altas gargalhadas dos exus. Além disso, ao passar cada alimento pelo corpo do participante, os exus incorporados agitam-se como se estivessem sofrendo algum tipo de interferência espiritual. Na visão da Comunidade, isso é sinal de que energias e obsessões estão sendo retiradas do participante e transportadas para o campo astral.

Após a limpeza do corpo, as roupas e os restos de alimentos do chão são descartados¹¹³ por Ekedes ou iaôs, enquanto os exus que acompanham o ritual manipulam o obi¹¹⁴, jogando-os por três vezes em um pequeno prato branco para verificar se o resultado do sacudimento foi positivo e feliz. Dependendo da posição em que as partes do fruto caem no prato, é sinal de Aláfia.

Terminado o sacudimento, o participante, acompanhado de um membro do mesmo sexo, direciona-se aos fundos do Roncó, onde tomará banho com água morna e Sabão da Costa¹¹⁵. Terminado o banho, o fiel se prepara para a entrada no Roncó, vestindo roupas mais quentes e aguardando em silêncio a ordem para dar de comer ao ori.

Dentro do Roncó, uma esteira (pessoal e intransferível) encontra-se estendida sob o chão de terra batida. Nos quatro cantos do local, estão flores ou alimentos em bandejas, velas acesas e bebidas. Todos os presentes batem paó antes de qualquer procedimento dentro do local. O fiel é então orientado a deitar-se de barriga para cima e, após um pequeno intervalo solitário, recebe a presença do Pai de Santo, ou da Ajibonã, que mais uma vez traz o obi e repete o procedimento do sacudimento.

Para que o ritual seja iniciado, é necessário o conhecimento da posição de caída do fruto dentro do prato, assim como no jogo de búzios. Se a caída der sinal “positivo”, o ori já está pronto ou aberto para se alimentar. Se der “negativo”, o fiel é orientado a permanecer em silêncio e oração, ao mesmo tempo em que pede agô, ou “permissão”, para Oxalá (FONSECA JÚNIOR, 1995, p. 174).

Uma questão que vale ser abordada é o fato de não ser previsto um tempo exato para esse ritual e nenhum outro do Candomblé, de modo que tudo depende da autorização das divindades que é reconhecida por meio de sinais interpretados pelo Pai de Santo. Uma fala comum entre os nativos é que todo ritual tem hora certa para começar, mas não tem hora certa para terminar.

Sobre a cabeça do fiel é depositada a comida da divindade (canjica branca, no caso do Obi, e sangue animal, no caso do Bori) juntamente com uma parte do obi, que é mascado por Bernardo Doté de Obaluaiê. Os alimentos são então presos à cabeça do fiel por um pano branco amarrado. Este é orientado a permanecer em silêncio, oração e a procurar ter pensamentos positivos e serenos.

¹¹³ Sabe-se que existe uma procedência correta para o descarte das roupas e alimentos após o sacudimento, mas tal fato não me foi autorizado revelar.

¹¹⁴ A manipulação do obi consiste e cortá-lo em Aláfia, mas não foi permitido revelar os detalhes.

¹¹⁵ Sabão de origem africana, preto e um pouco tenro, usado para lavar as iniciandas no Candomblé e cultos afins. É também usado para outras cerimônias purificadoras, como o bori e a “lavagem dos colares” (CACCIATORE, 1977, p. 224).

A saída do local é autorizada somente no caso de necessidades fisiológicas. Do lado de fora do Roncó, na maior parte do tempo, permanecem o Pai de Santo, Ekedes, iaôs e Ajibonã – sempre atentos a qualquer movimento e necessidade. As refeições são levadas para o participante pelas Ekedes acompanhadas por iaôs mais experientes. Antes de ingerir qualquer alimento, deve-se bater paó e cantar para Oxalá ao som do caxixi.

Os alimentos servidos (arroz, peixe, salada de cenoura com azeitonas e palmito, e batata frita, ou macarrão com atum e azeitona) são acompanhados de suco de maracujá, caju ou água. Frutas como pera, melão, e uva verde são servidas durante os lanches juntamente com suco e biscoitos “cream cracker”. Todos os alimentos devem ser ingeridos com as mãos, sem a utilização de talheres. Os pratos são cuidadosamente preparados, como se fossem as oferendas para as divindades.

Terminado o tempo previsto para o ritual, um novo jogo com obi é realizado. Do mesmo modo é necessário que a caída do fruto seja positiva, para que seja autorizada a saída do participante do Roncó, após a qual é tomado “Banho de Tempo” (um banho com a utilização de elementos específicos) em frente ao símbolo do Orixá Tempo. Acompanhado por irmãos do mesmo sexo, o participante retira a roupa e enrola-se em um lençol branco após o banho, cobrindo a cabeça.

Findo o banho, são oferecidas frutas cortadas em Aláfia ao Tempo. Uma vela de sete dias é acesa enquanto cânticos são entoados ao som do caxixi. Essa é a última ação do ritual, depois da qual o participante recebe orientações minuciosas sobre os preceitos que deve seguir, durante os três dias seguintes, e alimentos que poderá ingerir. São exemplos de preceitos: dormir na esteira, comer com as mãos durante alguns dias, usar somente roupas brancas, não ingerir bebidas alcoólicas e não ter relações sexuais. Os alimentos indicados são os mesmos ingeridos durante o ritual.

As orientações são explicitadas a partir do pressuposto de que o corpo está extremamente limpo e purificado, devendo, por isso, evitar a ingestão de determinados alimentos e também procedimentos que simbolicamente podem interferir negativamente na ação de Oxalá.

Alguns avisos também são passados sobre a possibilidade de diarreias e dores de cabeça, sinal, segundo o Pai de Santo, de que o corpo ainda está sendo limpo pelo Orixá. Algumas observações são importantes no que se refere ao cuidado entre o povo de santo, especialmente na relação de zelo e afeto, durante todo o ritual, e nas explicações sobre cada momento do ritual e do que significam todas as ações. A comida é sempre preparada pela Yabassé, que solitariamente canta também canções em yorubá e decora com arte todos os pratos da alimentação do participante e das oferendas às divindades.

O fato de estar em contato com a natureza, também parece favorecer a entrega da pessoa ao ritual, desligando-se do mundo externo e de qualquer pensamento ou preocupação cotidiana: “A tradição religiosa africana tem o seu ponto culminante na relação fundamental entre Deus, o homem, a natureza que se revela na visão unificada do mundo” (DOMINGOS, 2013, p. 1146). Parece ser uma mudança de esfera, ou mesmo um nível diferente de relaxamento que não poderia ocorrer da mesma maneira, por exemplo, no ato de deitar-se à noite e preparar-se para dormir.

Durante todo o ritual, é possível perceber no participante um estado de sonolência, como se ele estivesse à mercê de qualquer ato previsto ou imprevisto, não parecendo estar com qualquer tipo de preocupação ou qualquer tipo de agitação. Os nativos que se propõem a auxiliar o ritual demonstram disposição e afeto, parecendo compreender o estado emocional e físico experimentado¹¹⁶.

O corpo, como campo das sensações, recebe um cuidado diferenciado e é acionado sensivelmente através do toque, da oração, do contato com as divindades ou energias naturais e também com os irmãos de fé. Rabelo (2010), ao analisar os sentidos construídos pelos indivíduos através dos tratamentos religiosos, faz uma significativa abordagem, ressaltando que o corpo, os sentidos e a compreensão dos indivíduos sobre a doença sofrem uma interferência sensível nos rituais de cura, modificando a maneira como as experiências de dor e de aflição são vivenciadas ou interpretadas. Do mesmo modo que o Obi/Bori, outros rituais perpassam pelo mesmo tipo de experiência salientada pela autora e também fazem parte daquilo que posso indicar como trajetória terapêutica, visto que são rituais vivenciados por todos os nativos em busca de cura e/ou soluções para variados problemas.

3.4. *Ebós, caminhos dos Orixás e trato de Exu*

Os ebós e caminhos dos orixás são oferendas e rituais indicados aos fiéis também por meio da consulta aos búzios. Não é possível descrever todos os procedimentos rituais nem tampouco indicar a função terapêutica de cada um deles, visto que o consulente terá uma necessidade individual e específica dependendo da caída dos búzios, dos orixás que regem o seu ori e daquilo que a leitura oracular realizada pelo Pai de Santo irá indicar como uma solicitação das divindades. Somente é possível relatar que, dentro da dinâmica do jogo, mais orixás podem solicitar uma oferenda, e ela se refere ao gosto pessoal de cada divindade.

¹¹⁶ Cabe relatar a fragilidade em que se encontravam os indivíduos observados durante o ritual. Em determinados momentos, as pessoas chegam a chorar compulsivamente, e isso, de acordo com os nativos, é um comportamento comum na realização do Obi e do Bori.

Prandi (2001) reúne diferentes mitos dos orixás e, de acordo com tais mitos, também chamados por itans, as divindades, antes de serem divinizadas, possuíam uma vida humana, e após grandes feitos, tornaram-se regentes de forças ou energias naturais responsáveis por diferentes setores da vida.

Dentro da mesma concepção, as preferências culinárias dos orixás também são indicadas nos ebós, além daquelas comidas que desagradam às divindades, não podendo, por isso, ser ingeridas pelos nativos em determinadas situações. Diante disso, durante os ebós, são preparados e oferecidos pratos como pipoca, batata doce e mandioca para Obaluaiê, acarajé para Iansã e ovo cozido para Oxum.

Ainda sobre a alimentação, é pertinente relatar que o jogo de búzios não é um momento de adivinhação,

É, antes de tudo, um momento de leitura e interpretação de textos virtuais que se configuram na caída dos búzios. É a caída que é lida, pois ela manifesta o que está na mente do consulente, a expressão do seu mundo, do seu cosmo, da sua paixão, da sua razão, da sua emoção, dos modelos que foram tomados por base para construção da personalidade de quem está fazendo a pergunta (PÓVOAS, 1999, p. 217-218).

Obedecendo aos mesmos critérios citados anteriormente, o ritual denominado pela Comunidade como caminho de orixás é realizado em duas etapas: na primeira, ou negativo de odú, os alimentos e bebidas dos orixás (muitas vezes, são passados pelo corpo da pessoa, como uma limpeza espiritual, e oferecidos às divindades responsáveis pela doença ou problema enfrentado pela pessoa) indicados pelo jogo de búzios são oferecidos para “tirar” todo o mal ou influências negativas que atrapalham os caminhos e a saúde dos fiéis; na segunda etapa, que ocorre num intervalo de uma ou duas semanas e de acordo com as fases da lua, as oferendas são destinadas a trazer a providência necessária, seja ela física, espiritual, ou financeira.

O trato de Exu, diferentemente dos dois rituais citados anteriormente, é um “trabalho” indicado na sessão de Umbanda, no caso da assistência, e é realizado periodicamente por todos os membros da corrente¹¹⁷. Exu, como força ou dinâmica que tudo possibilita e movimenta, é responsável pela comunicação entre os níveis (Orum e Ayiê) de existência. Por isso ele é reverenciado antes de qualquer ritual e também necessita de atenção especial. Da mesma maneira que ocorre nos ebós e caminhos dos orixás, cada pessoa possui uma oferenda particular, e ela deve ser seguida criteriosamente. Para os cancerianos, por exemplo, a oferenda é realizada para uma Pomba Gira e dois Exus. Dependendo das especificidades de

¹¹⁷ Os iniciados no Candomblé tratam de Exu a cada trimestre, e de maneira peculiar, mas não foi autorizado o seu registro. Os demais, anualmente.

cada um (Tiriri, Tranca-ruas, Marabô, Giramundo, etc.), são oferecidos elementos (metais), bebidas (como vinho suave ou espumante e cachaça), assim como cigarros, cigarrilhas, charutos e folhas de plantas ou árvores específicas.

Exu não só possibilita a dinâmica da vida, mas também é o grande responsável pela proteção e abertura dos caminhos. Divindade ao mesmo tempo amada e temida, pois transita por todos os universos e energias (tanto positivos, ou de direita, quanto negativos, ou de esquerda), o Exu pode ser o causador de doenças que somente ele poderá curar, obtendo, assim, o poder de prejudicar ou beneficiar as pessoas:

[...] o cuidado para com as entidades das esquerdas talvez possa ser mais bem entendido como um meio de proteção ou precaução pessoal, espiritual e social em que as partes envolvidas estabelecem uma aliança de troca recíproca em vez de uma devoção religiosa na qual os fluxos entre dar e receber não buscam, em princípio, um equilíbrio imediato, tal como no caso do ato de zelar pelos orixás e caboclos (RODRIGUES; CAROSO, 1999, p. 241-242).

Os três rituais são previamente agendados e fazem parte do calendário litúrgico da Comunidade. Os ebós geralmente são realizados às quartas-feiras, e os caminhos e tratos de Exu às segundas-feiras, obedecendo a horários e também a fases da lua específicas.

São iniciados com saudação e licença a Exu, no caso dos ebós e caminhos, e com o padê da mesma divindade (citado anteriormente e realizado com a utilização de farinha de mandioca, azeite de dendê e/ou mel misturados com as mãos). Cantos e rezas acompanham o ritual, com a presença dos médiuns, incorporados ou não, cambonos e Ekedes. Todos os rituais e oferendas são realizados na mata, entre as árvores e também nos pegis das divindades cultuadas.

É importante observar que, embora sejam procedimentos distintos e com finalidades diferenciadas, existe um detalhe importante e comum na narrativa da Comunidade em relação aos rituais citados: primeiro, porque são indicações das divindades; segundo, porque a fala do Pai de Santo refere-se ao ritual como uma ciência ou alquimia.

De acordo com tal compreensão, as divindades não comem, não bebem, não necessitam de uma obrigação ou agrado para seu próprio benefício ou poder, nem tampouco existe o desejo de saciar algum tipo de fome ou desejo. Isso significa que as solicitações fazem parte de aspectos da vida (física, profissional, financeira, amorosa, etc.) da pessoa, os quais necessitam ser fortalecidos ou ajustados, de modo que os cuidados para com as divindades são, na verdade, cuidados consigo e com o próprio corpo.

A alquimia citada refere-se aos elementos químicos ou energias naturais exalados por cada elemento utilizado no ritual. A fumaça dos cigarros e dos charutos, o calor do fogo das velas, o aroma e energia dos alimentos e elementos químicos são, de acordo com o

pensamento nativo, manipulados pelas divindades que utilizam tal energia para a formação de uma espécie de nebulosa. Esta é levada para o espaço formando uma “egrégora, satélite, ou saracanga”¹¹⁸, e manipulada para ser devolvida ou revertida como benefício ou energia vital (Axé) para quem oferece.

É importante ressaltar que, desde a consulta aos búzios ou aos guias, existe uma atenção do Zelador com as explicações aos consulentes e fiéis em relação à realização das oferendas e às suas necessidades individuais, as quais eu chamaria de uma pedagogia de oferendas, visto que, além das orientações sobre a manipulação e utilização de cada um dos elementos naturais considerados mágicos¹¹⁹, existe também uma justificativa sobre as necessidades (físicas, emocionais, amorosas e financeiras) individuais que levaram à solicitação.

3.5. Experiências e narrativas na interpretação da doença, cura e cuidado recebido

Os rituais de cura e ações curativas, anteriormente explicitados, fazem parte de uma rotina e de uma lógica terapêutica religiosa, de modo que todos aqueles que se propõem à adesão à Comunidade Alvorada vivenciam-na continuamente em sua trajetória. Mediante esse contexto, para que seja possível interpretar os sentidos construídos pelos médiuns nos processos de doença e cura, é necessário descrever como a religião, seus mandamentos, preceitos e cosmogonia são experimentados no interior do grupo.

Como registrado na introdução do presente estudo, pertencer à religião Alvorada não facilitou a coleta de dados e as escolhas dos entrevistados para interpretação dos seus discursos. Ao contrário, despertou incômodo, ou desconfiança dos reais objetivos de pesquisa, o que de certo modo também inquietou as minhas interpretações e evidenciou o meu posicionamento dentro do grupo: de um lado um “cargo de responsabilidade religiosa”, de outro, perguntas sobre as quais pairavam o intuito religioso e o de pesquisa.

Os relatos, história de vida e entrevistas com Fernando Sacchetto Filho ocorreram em um local reservado dentro da Comunidade. Agendadas previamente mediante a disponibilidade de cada um, as entrevistas com os médiuns foram realizadas em locais de suas preferências: residência, local de trabalho, na minha residência e também dentro da Alvorada.

¹¹⁸ Diário de campo: Juiz de Fora, 13 ago. 2014.

¹¹⁹ Outro fator a ser observado é o posicionamento do corpo dos fiéis em relação às oferendas no espaço de realização. Tal posicionamento é orientado a partir de pontos cardeais e colaterais específicos, por isso devem ser realizados juntamente com o Pai de Santo.

Corroborando algumas das observações descritas em capítulos anteriores de que existe um trânsito regulado de frequência e permanência na Alvorada, o conhecimento da Comunidade por parte da maioria dos médiuns ocorreu por indicação de um parente ou amigo.

Observei, durante as entrevistas, lacunas e momentos de pausa e silêncio interpretados por mim como detalhes que não poderiam ser ditos ou registrados. Em outros momentos, também percebi que o silêncio era uma forma de dizer-me que, por meio da minha vivência religiosa, eu pudesse compreendê-lo.

Durante as entrevistas, dois fatos relevantes devem ser relatados: o primeiro é o de que apenas um dos entrevistados não quis expor o problema ou a doença motivadora da procura pela religião, havendo certo cuidado para não se deixar levar pela “conversa”; o segundo é o de que alguns médiuns deixaram-se levar pela emoção da lembrança de fatos ocorridos, como falecimento ou recordação de um momento delicado na vida, de modo que a metade dos entrevistados (dois homens e duas mulheres), nesses momentos, ficou emocionada.

De todos os entrevistados, somente uma mulher não tem acesso à saúde privada, todavia, todos eles foram incisivos ao descrever que a medicina alopática só é procurada em último caso, como uma cirurgia ou um acidente. A religião, ou o próprio aprendizado religioso, é sempre a primeira opção terapêutica. É importante também indicar que, em seus discursos, o adoecimento é raro, apenas situações comuns, como gripe, estresse e dores de cabeça apareçam, sendo tratadas normalmente por meio de chás de ervas e banhos de descarrego. Em algumas situações de doença, é evidenciado, em contraposição à medicina alopática, o uso de terapias alternativas, como a fitoterapia e a acupuntura, além da meditação.

O perfil dos entrevistados é variado: um homem trabalha em estabelecimento comercial; um homem é funcionário administrativo de uma multinacional; uma mulher é secretária aposentada; outro homem trabalha em escritório, gerindo o próprio negócio; outra mulher é professora e funcionária pública concursada; uma mulher é bancária e aposentada por invalidez; uma mulher é aposentada, mas trabalha com vendas; um homem, o mais novo dos entrevistados, é estudante e presta serviços religiosos e de manutenção do espaço da Comunidade.

Além de serem preservados os nomes dos entrevistados bem como a qualidade dos orixás regentes do ori dos médiuns¹²⁰, também não será mencionada sua ordem no barco da

¹²⁰ Para ilustrar o que seria um exemplo de qualidade de orixá, é possível citar: Apará como uma qualidade de Oxum, e Sakpatá como uma qualidade de Obaluaiê.

feitura no Santo¹²¹, e/ou o Cargo¹²² ocupado dentro da hierarquia do Terreiro. A escolha do nome do orixá de frente foi motivada pela observação de relatos por meio dos quais é evidenciada a relação entre saúde/doença e as características dos orixás pessoais. No primeiro momento das entrevistas, para melhor compreensão do início de sua trajetória terapêutica, os médiuns foram indagados sobre a motivação que os levou a procurar a Comunidade ou a aderir à religião:

Muitas pessoas vieram aqui por problemas de saúde, e tal, e eu presenciei isso tudo. Mas no meu caso, eu agradeço a Deus que não foi esse o motivo da minha vinda aqui. Eu vim por uma curiosidade de querer entender o outro lado. O oculto. Entendeu? Graças a Deus eu não tive um problema de saúde que eu tivesse que recorrer. Mas se eu tivesse um problema de saúde eu também recorreria. Lógico né? Não foi esse o meu caso específico, de vir por doença¹²³.

Embora Iaô de Oxaguiã não tenha procurado pelo Terreiro por motivo de doença, sua fala elucidada que a curiosidade pelo mundo espiritual foi sua grande motivação. Nesse caso, a possibilidade de cura pelos guias e orixás é o principal atrativo, notoriamente observado em diversas situações de observação participante, tanto de médiuns, quanto de pessoas da assistência. Sua fala também indica que a Comunidade é um recurso disponível e que poderá ser utilizado em uma eventualidade ou doenças.

Eu cheguei lá assim no subsolo de tristeza, de mágoa, de sensação de vítima, deprimida, sabe? Magoada, machucada, mal, cheguei mal. Eu tava trabalhando, já tava concursada, mas me sentia no fundo do poço. Aquela sensação da sujeira. E eu já entrei na Alvorada chorando. Chorando, chorando¹²⁴.

Eu fui por um problema de saúde. Procurei por um problema de saúde. Aí fui. Uma vez fui na casa do Dr. Fernando, joguei búzios, e depois eu não voltei mais. Aí voltei novamente em 93, quando ele já tinha o primeiro atendimento que ele atendia. Sete pessoas novatas. Eram os sete primeiros que chegavam. Era um de cada família. Ele não atendia mais de uma pessoa da mesma família. Aí eu entrei e passei a frequentar¹²⁵.

¹²¹ Um barco de feitura na Comunidade pode ser feito com até dez pessoas. O primeiro do barco recebe o nome de Dofono; o segundo, Dofonitinho; o terceiro, Fomo; o quarto, Fomotinho; e seguindo a mesma ordem: Gamo; Gamotinho; Vimo; Vimotinho; Comoto; e Comotinho.

¹²² Para uma melhor compreensão do leitor, as entrevistas foram organizadas ao longo das análises de modo que mantivessem a mesma sequência, principalmente porque dois dos informantes ocupam cargos dentro da hierarquia da Alvorada, e serão indicados como: primeiro Cargo e segundo Cargo. Por esse motivo também, serão registradas nas notas de rodapé: a profissão; a etnia; e a idade dos nativos.

¹²³ Informação obtida em 27 de agosto de 2014, em entrevista concedida por: Iaô de Oxaguiã: Planejador de processos, branco, 46 anos.

¹²⁴ Informação obtida em 12 de setembro de 2014, em entrevista concedida por: Abiã de Iansã: Pedagoga, branca, 38 anos.

¹²⁵ Informação Obtida em 22 de setembro, em entrevista concedida por: Iaô de Xangô: Administrador, branco, 56 anos.

Eu vim a primeira vez na Alvorada com dois anos de idade numa festa de Erê. Meus pais me trouxeram. Os médicos falavam que eu não ia crescer. Aí a minha mãe morria de medo, e me trouxe prá cá¹²⁶.

Durante as entrevistas, percebi que fatores emocionais, não raro, são relacionados por aqueles que optam pela terapia religiosa a doenças, como no caso de Abiã de Iansã. Iaô de Xangô não relatou na entrevista o problema de saúde que o levou à Comunidade, mas enfatizou ter presenciado diversas curas de pessoas da assistência, médiuns, e também de sua esposa, que teve um nódulo no pescoço curado por meio dos passes de um dos guias de Fernando Sacchetto Filho. Os episódios de cura que ele presenciou como médium foram na maioria das vezes relacionados a casos de doenças graves, como câncer em estágio avançado ou em pessoas “desenganadas pelos médicos”:

Eu sempre gostei. A vida inteira [...] O meu avô por parte de pai era médium. Ele recebia entidades. Pai Tito e Tio Eufrázio. Era um caboclo e um preto velho. A gente era criança. Aí vinha em casa. Aí eu sempre busquei vários terreiros. Já rodei [...] Nossa Senhora, prá todo lado! Achando, como diz o vô, que é um ímã. Que a gente vai pela afinidade. Até achar a Alvorada. Já rodei terreiro prá todo lado. Gostava, mas não era aquilo ainda, entendeu? Ainda faltava. [...] Eu não sabia, mas com certeza era prá curar algum mal. Algum mal espiritual né? Mas que eu não tinha consciência daquilo. É porque eu era uma pervertida. Como é que eu vou falar [...] uma doidona. [...] Eu tava naquela vida desregrada. [...] Não tendo a disciplina, porque eu bebia, noitadas, mulherada, brigas homéricas, tudo o que você pode imaginar¹²⁷.

Ao mesmo tempo em que Abiã de Ogum não indica um caso específico de doença, ela destaca características de sua personalidade e de uma vida desregrada como uma condição de desequilíbrio, e que foi a principal motivação para a sua adesão à Comunidade. No seu entendimento, antes do conhecimento da Alvorada, não havia uma compreensão de que pudesse estar com algum mal. Sua iniciação e disciplina religiosa foram o “despertar da consciência” de que a sua personalidade era uma condição de desequilíbrio causada por influências espirituais negativas.

Antes, eu fui evangélica. Fui pro espiritismo porque, pelo desequilíbrio da minha filha. [...] Eles falavam que era obsessão. E a gente tratava, e cuidava, e nada de melhora, a mesma coisa. Eu fiquei treze anos no kardecismo. Cansada já, mas eu achava que era aquilo que eu tinha que viver. Não tinha jeito. [...] Aí, depois de muita luta, de treze anos de luta, eu fui prá Alvorada. [...] Ela ficou um período muito bem. Quando nós fomos prá lá tinha acabado de tirar o útero, porque ela tinha o ovário policístico. E esse cisto já era algo caminhando prá um

¹²⁶ Informação obtida em 08 de outubro de 2014, em entrevista concedida por: Primeiro Cargo: Estudante, branco, 23 anos.

¹²⁷ Informação obtida em 09 de outubro de 2014, em entrevista concedida por: Abiã de Ogum: Bancária aposentada e estudante, branca, 46 anos.

câncer. [...] Aí a médica falou: olha, eu vou limpar. Tirei tudo, mas se ficar uma célula, pode voltar. E deve ter ficado, porque em 2007 ela teve câncer no abdômem¹²⁸.

[...] Na ocasião, eu montei sociedade, e tal. Fiquei uns meses de sociedade. Abri um mercado. [...] Meu cunhado era diretor financeiro e administrador. [...] Era uma coisa que tinha tudo pra prosperar. [...] Três ou quatro meses depois, meu cunhado me deu o maior ferraço. Ferrou, mas ferrou feio. Aí, já tava um clima pesado, porque a gente não tinha dinheiro pra nada. [...] Aí, a bomba estourou! Ele tava roubando a gente. [...] E aí depois ele ficou mandando fogo pra cima da gente, porque ele saiu do mercado, mas a gente ainda continuou lá. [...] E dava bicho assim: dava seis horas da tarde, cinco e meia, começava a entrar bicho pra dentro do mercado. Tavam comendo tudo: os arroz [...] tavam comendo tudo¹²⁹.

Eu fui prá Alvorada por causa da minha irmã, em agosto de 1991, que ela conhecia o ogã na casa, e que arrumou pra mim ir. Eu tava internada por causa de asma, e minha irmã conversando perguntou o que é que aconteceu, e falou: vou ver o que eu posso fazer. Tinha um Centro perto da casa dela. Aí arrumou pra mim ir. Eu estava internada. Aí, ele, o ogã, foi lá me ver e falou: oh, segunda-feira você tem que ir. Você vai 9hs da manhã. Aí eu falei: aonde? Ele falou: no Parque das Palmeiras. Aí ele falou: você vai. Eu falei: eu vou¹³⁰.

A doença, novamente, não está necessariamente ligada ao adoecimento do corpo, mas, sobretudo, a um tipo de conduta ou comportamento que também é considerado desequilíbrio, e que a disciplina e a experiência religiosa são responsáveis por modificar – no caso de Abiã de Ogum, moralizar. O mal/doença também se refere a problemas de ordem financeira, principalmente causado por outras pessoas. A expressão “fogo pra cima da gente [...]” de Iaô de Ossaim, ilustra que o problema foi relacionado por ele à magia.

Embora haja relatos de experiências em outras religiões, ou mesmo dentro do universo afro-brasileiro, a procura pela Comunidade Alvorada aconteceu motivada por algum tipo de problema, insatisfação ou insucesso, como no caso do segundo Cargo, que, mesmo obtendo respostas às causas das doenças (obsessões) de sua filha no Espiritismo, procurou por uma possibilidade de cura.

Os relatos de sintomas de doenças ou de motivações da busca pela cura religiosa são às vezes difusos, sem organização e objetividade, e/ou quase sempre relacionados a histórias de vida e acontecimentos por meio dos quais os médiuns necessitam de cura e/ou cuidado. Outra observação importante é a de que, no caso do relato dos dois Cargos, e Iaô de Odé, a medicina alopática foi o primeiro recurso, sem sucesso, contudo, de modo que, pelo

¹²⁸ Informação obtida em 13 de outubro de 2014, em entrevista concedida por: Segundo Cargo: Costureira aposentada e vendedora autônoma, branca, 63 anos.

¹²⁹ Informação obtida em 13 de outubro de 2014, em entrevista concedida por: Iaô de Ossaim: Comerciante, branco, 53 anos.

¹³⁰ Informação obtida em 10 novembro de 2014, em entrevista concedida por: Iaô de Odé: Secretária aposentada, branca, 51 anos.

tratamento religioso, na concepção dos entrevistados, as dores, controvérsias e insatisfações foram solucionadas e/ou amenizadas pelo fortalecimento espiritual.

Ao serem questionados sobre o surgimento de tais problemas e sobre os motivos que os levaram a aderir à religião, foi perceptível a predominância do significado religioso, o mesmo acontecendo em relação à explicação para os problemas até então não solucionados.

[...] Eu acredito assim, que curas a gente tem de males que a gente desconhece, né? Eu penso que a espiritualidade em si, ela vem nos curando nesse tempo e a gente não percebe assim diretamente, porque você não viveu aquela doença que ela te preservou de ter. Entendeu? Eu penso dessa forma, mas, fisicamente, graças a Deus, não. Eu não tive uma doença pra ser curada. Eu acredito que sou medicado diariamente pra evitar doenças¹³¹.

O discurso de Iaô de Oxaguiã evidencia a apropriação de alguns termos médicos convencionais (como “medicado”) para explicar sua crença de que a religião e o contato com a espiritualidade evitaram o surgimento de doenças. Em todo caso, não foi incomum, durante todo o processo de pesquisa de campo, ouvir dos médiuns e Zelador que as divindades e guias espirituais são médicos e especialistas do espaço que atuam positivamente na vida individual e coletiva do grupo, se houver a manutenção do Axé.

Da feitura. Acho que sim. E assim, eu sinto uma emoção muito forte. Tenho experimentado esse ano uma emoção muito forte cada vez que eu vou na Alvorada. O meu coração dispara. Parece que eu vou explodir dentro de mim. [...] um barulho borbulhando dentro de mim¹³².

No meu caso eu sei até quem me cobra. Eu sei até a entidade que me cobra. Que me cobra não. Ela não me cobra nada. Na realidade, o problema é meu. Eu sei por que sei a entidade que trabalha comigo, aonde eu criei esse karma. Foi com essa entidade numa vida pretérita da qual eu vivi com essa entidade minha. E ela trabalha comigo hoje. O que eu fiz com ela, com essa entidade, vamos colocar assim, numa vida passada minha [...] ela agora veio comigo nessa encarnação e ela trabalha comigo. Eu trabalho com ela. Na realidade, é ela que tá me dando oportunidade de trabalhar¹³³.

Eu era muito pequeno. Só tinha dois anos de idade. Eu não me lembro. Mas também, eu acho, que não foi falado nada pro meus pais. E o senhor Pena Branca também não me falou nada. O vô também não me falou nada depois, sobre o meu problema¹³⁴.

¹³¹ Informação obtida em 27 de agosto de 2014, em entrevista concedida por: Iaô de Oxaguiã: Planejador de processos, branco, 46 anos.

¹³² Informação obtida em 12 de setembro de 2014, em entrevista concedida por: Abiã de Iansã: Pedagoga, branca, 38 anos.

¹³³ Informação obtida em 22 de setembro de 2014, em entrevista concedida por: Iaô de Xangô: Administrador, branco, 56 anos.

¹³⁴ Informação obtida em 08 de outubro de 2014, em entrevista concedida por: Primeiro Cargo: Estudante, branco, 23 anos.

O termo “cobrança” aparece em destaque e em diversos depoimentos, seja por motivos de negligência com o mundo espiritual, seja pela necessidade do “trabalho” e/ou do desenvolvimento mediúnico. Problemas de ordem karmática também são indicados como motivadores do surgimento de doenças, embora eu tenha observado em tais narrativas que a responsabilidade, mesmo aquelas advindas de outras vidas, é na maioria das vezes do próprio indivíduo. Iaô de Xangô de maneira interessante estabelece uma relação íntima e necessária entre ele e o seu guia espiritual, como uma oportunidade de sanar débitos pretéritos e, por meio dessa relação, amenizar ou curar o mal que o aflige.

Porque o que acontece, pela história da mitologia dos orixás, conta, que Ogum quando bebia, via coisas onde não tinha. Criava, imaginava coisas. Então, quando eu bebia, a minha companheira na época, eu imaginava que ela estava me traindo, que ela tava dando mole prá outra pessoa, uma coisa horrível. Eu ficava o bicho! O cão¹³⁵!

O discurso de Abiã de Ogum elucida que a responsabilização pelos seus problemas amorosos e o uso abusivo de bebidas alcoólicas, ambos referenciados no presente trabalho como doenças, têm uma relação direta com o fato de ser filha do orixá Ogum, que de acordo com o seu relato, possui características peculiares na personalidade, como estar propenso a desavenças sob o efeito de álcool. Durante a sua entrevista, ela também relatou que não pode abusar de bebidas alcoólicas pelo mesmo motivo citado.

O desequilíbrio (minha ênfase), [...] era magia que fizeram pro pai e ela pegou. [...] O câncer, eu acho que era uma doença kármica mesmo. Coisa de vidas passadas. Porque na região que foi iniciado, nessa época, falaram o seguinte: ela, em outras vidas, ela trabalhou com um médico abortista. E ela ajudava e provocava aborto nos outros. Eu não sei se ela chegou a provocar nela também¹³⁶.

Ele ia mandando fogo prá cima da gente. E o vô trabalhando em cima pra tirar a magia que ele mandava pra cima da gente. [...] Era muita magia pra cima da gente! Aí eu comecei a frequentar a Alvorada por causa disso. Aí eles vieram me arrumando, né¹³⁷?

Eu tava tendo cobrança porque a minha mediunidade tava muito afluída. E eu comecei a bolar na assistência. Na sessão eu bolava. Acho que também a

¹³⁵ Informação obtida em 09 de novembro de 2014, em entrevista concedida por: Abiã de Ogum: Bancária aposentada e estudante, branca, 46 anos.

¹³⁶ Informação obtida em 13 de outubro de 2014, em entrevista concedida por: Segundo Cargo: Costureira aposentada e vendedora autônoma, branca, 63 anos.

¹³⁷ Informação obtida em 13 de outubro de 2014, em entrevista concedida por: Iaô de Ossaim: Comerciante, branco, 53 anos.

minha linha já tava próxima. [...] Eu passei mal também quando a minha avó internou. Ela passou mal e eu passei mal também¹³⁸.

Se, por um lado, os orixás aparecem como causadores de doenças (como no caso de Abiã de Ogum, Abiã de Iansã e Iaô de Odé), por outro, aparecem como solução e/ou possibilidade de cura, se houver a disposição do indivíduo para a iniciação religiosa. As divindades não só devem ser cultuadas, como no caso de festas, oferendas e outros rituais, mas também constantemente reverenciadas por meio de cuidado e sacrifício do iniciado para que o Axé, responsável pela manutenção da força e equilíbrio entre homem e orixá, seja liberado e também mantido.

A magia causada por terceiros aparece também como uma explicação para o surgimento da doença. Embora, no discurso de Iaô de Ossaim, seja indicada a intervenção do conhecimento mágico/religioso do Pai de Santo – “trabalhando pra tirar a magia” –, a expressão “eles vieram me arrumando” traduz também a conjugação de fatores espirituais. De fato, apesar de, no relato do segundo Cargo, houvesse alusão inicial à magia feita para seu marido, não foi tão enfatizada como a doença karmática da filha, em virtude, talvez, da crença de que existem doenças curáveis pela religião, como no caso da magia, e outras que não podem ser solucionadas, apenas explicadas, de modo que os débitos do passado (de outras vidas) influenciam diretamente no surgimento de doenças. A razão para o problema de sua filha é relacionada a tal crença e suscita uma espécie de compreensão em relação à condição de sofrimento. Mediante as explicações sobre as doenças, ou problemas, os médiuns foram interrogados sobre a obtenção de cura ou sobre as suas experiências de cura:

Como pessoa, eu amadureci muito. Mais cedo do que eu esperava e do que se eu continuasse a vida normal lá fora. A vivência com os trabalhos feitos na casa me fez enxergar a vida numa outra ótica. De uma outra forma, de uma outra maneira, sabe? Essa coisa de [...] o que é morte? Pra algumas pessoas morte é o fim. Pra mim, eu pude vivenciar esse tempo todo que existe uma outra vida, sabe? Morre é o corpo físico, não é o espiritual. A gente tem um espírito que tem um corpo, não um corpo que tem um espírito, entendeu? Então, isso te fortalece e te deixa mais assim [...] eu não vou falar frio, mas, te deixa mais forte, porque você acredita que existe algo depois daquilo. Aquilo é uma passagem, entendeu? Você, sem ensinamento, sem uma vivência, você acha que ‘Ai meu Deus, aconteceu isso, e tal. É o fim’. Tem pessoas que falam: ‘Ah, eu vou morrer! Isso nunca teve comigo’. Entendeu? Já tive pessoas que já partiram desse mundo, e que eu procurei, eu fiquei, muito assim, tranquilo, sabe? Sabendo que partiu o corpo físico,

¹³⁸ Informação obtida em 10 de novembro de 2014, em entrevista concedida por: Iaô de Odé: Secretária aposentada, branca, 51 anos.

mas o espiritual tá em evolução. Então, isso aí prá mim foi uma grande vitória na minha vida¹³⁹.

O fato de Iaô de Oxaguiã não lutar contra uma doença específica não invalidou as mudanças de comportamento proporcionadas pelo pensamento religioso. O fortalecimento ressaltado indica um conforto ou segurança no enfrentamento de problemas ou situações de dor, como a morte. A crença de que o espírito está em evolução e a compreensão de que a morte do corpo não indica a morte do espírito o confortou no falecimento do seu pai. A abertura ao espiritismo, nesse caso, ao espiritualismo, não invalida as dores da perda e da experiência de morte vivenciada por familiares e amigos do “desencarnado”, no entanto dá forças para continuar a viver com alegria, “o que o materialismo e o racionalismo intelectual não são capazes de lhes dar” (GREENFIELD, 1999, p. 188).

Eu passei o ano feliz de ser cuidada. [...] Que a Alvorada me esticou as mãos e me pegou como se eu fosse um bebê. De dentro do berço. Sabe o bebê que tá chorando dentro do berço? E que chega alguém e que pega pelo colinho assim? Eu tive isso. [...] Cura da alma. Porque eu tava com a doença da alma. E não com doença física. Embora a depressão, a ansiedade, ela se manifeste fisicamente, a cura que acontece é na alma. E foi isso que aconteceu. Aí eu entrei pro desenvolvimento e me senti mais uma vez acolhida. Pela segunda vez acolhida¹⁴⁰.

Os dois relatos anteriores demonstram uma atenção interessante ao campo das sensações: amadurecimento, fortalecimento, tranquilidade, acolhimento e cuidado. A cura da alma, portanto, indica a relação entre a cura de alguma tristeza, além da possibilidade do bem estar e tranquilidade alcançada por meio da experiência religiosa. O cuidado recebido que Abiã de Iansã atribui à Comunidade Alvorada, também é um mecanismo importante não somente para estreitar os laços de amizade e de solidariedade social, mas acima de tudo para proporcionar um acolhimento eficaz e duradouro no enfrentamento da dor.

Eu não vou te falar que eu obtive a cura. Eu obtive uma melhora muito grande. Até porque essa minha cura está ligada a karma de vida passada. Então, eu não acredito que eu vou ter essa cura. Eu tive uma melhora muito grande. Mas, eu até sei por quê. Eu sabia desse problema de saúde desde quando eu tinha uns doze ou treze anos, mais ou menos. Eu sabia a razão. Quando eu fui pra Alvorada eu não comentei com ninguém nada. E em 1997, 1998, uma coisa assim, o senhor Congo, ele me chamou e me falou. Me contou a história que eu sabia parte dela. Da razão da minha doença. Aí

¹³⁹ Informação obtida em 27 de agosto de 2014, em entrevista concedida por: Iaô de Oxaguiã: Planejador de processos, branco, 46 anos.

¹⁴⁰ Informação obtida em 12 de setembro de 2014, em entrevista concedida por: Abiã de Iansã: Pedagoga, branca, 38 anos.

ele me contou ela mais pormenorizada, mais detalhada. E ele me falou: pode deixar que nós vamos te ajudar! E realmente ajudou¹⁴¹.

No caso de Iaô de Xangô, obter uma explicação espiritual para seu problema de doença parece ter ocasionado aceitação ou conformidade. Com efeito, embora não tenha obtido a cura e não tenha relatado a doença, o cuidado recebido foi capaz de amenizar seu sofrimento. Sua entrevista, principalmente no momento em que narra até saber o porquê do seu problema de saúde, foi interrompida por um íntimo silêncio e emoção. Seu gesto de compreensão pareceu uma reflexão, confirmando-se posteriormente, no decorrer dos relatos, como uma espécie de arrependimento, mesmo tratando-se de uma vida passada.

Senhor Pena Branca deu jeito. Eu vinha, tomava passe, tomava banhos de descarrego. Banhos de canjica e de pipoca. Senhor Pena Branca também me benzia. Meus pais vinham, e foi trabalhando em mim porque eu era criança. A minha idade óssea era menor do que tinha que ser na minha idade. Os médicos falavam que eu não ia crescer normalmente. E eu cresci¹⁴².

No relato anterior, a intervenção do guia Pena Branca, por meio de passes, indicação de banhos e benzeções, foi responsável pela obtenção de sua cura. No primeiro momento de sua entrevista, a procura pela medicina alopática não foi tão enfatizada, somente quando foi necessário demonstrar que a cura foi alcançada pela intervenção do universo espiritual. Em todo caso, não é incomum o registro de pesquisas que indicam a necessidade de transformação dos sistemas de saúde, senão ainda na maneira como os agentes convencionais abordam as enfermidades e os doentes (GOMBERG, 2011).

O modo de cuidar e a atenção disponibilizada às histórias de vida dos indivíduos, assim como as suas necessidades e desejos, são importantes indicativos para se avaliar a oferta dos serviços de saúde disponíveis e também a crescente busca pela cura religiosa. Concomitantemente a esse fato, as relações sociais construídas permitem que a cura/cuidado possa ser ampliada na medida em que os atores envolvidos possam interpretar seus tratamentos e recompor sua percepção sobre como enfrentar e/ou vivenciar as enfermidades (MÂNGIA; MURAMOTO, 2008).

[...] Então, a cura, é a cura do espírito. Que vem o espírito transgressor, de enfrentar, de se impor. Meu espírito era meio assim. Desde criança. Uma coisa horrorosa! Então a religião me curou espiritualmente, me deixando mais tranquila, mais calma. Às vezes, quando Ogum tá atacado é um horror!

¹⁴¹ Informação obtida em 22 de setembro de 2014, em entrevista concedida por: Iaô de Xangô: Administrador, branco, 56 anos.

¹⁴² Informação obtida em 08 de outubro de 2014, em entrevista concedida por: Primeiro Cargo: Estudante; branco; 23 anos.

[...] Nessa vivência com o vô e conversando com ele, é como se fosse um diamante bruto, né? A espiritualidade vai polindo, moldando, moldando [...] É uma pedra bruta. Eu era uma pedra bruta. Eu ainda sou um pouco, né? Mas já diminuiu bastante até chegar à essência. Na pura essência. Na elevação espiritual que te dá equilíbrio prá você viver nesse mundo que tá terrível aí fora¹⁴³.

Mais uma vez Abiã de Ogum relaciona a sua personalidade e os seus problemas (doenças) ao orixá regente do seu ori, contudo, ela também aborda a interferência de espíritos obsessores, para a “transgressão” dos seus comportamentos. É notório que houve a necessidade de se lapidar, polir e tranquilizar, por meio da compreensão de que tais mudanças eram necessárias ao seu bem estar. A sua entrevista suscita, e em diferentes momentos, a teoria de Foucault (2014) de que todo corpo é dócil na medida em que são acionados mecanismos externos e coercitivos de manipulação e controle. Compreendo que tais mecanismos dão suporte no enfrentamento da dor daqueles que buscam segurança e direcionamento para as suas ações, e tais mecanismos também são referenciados à influência que a autoridade dos chefes de terreiro exerce sobre os seus filhos de santo.

Minha filha teve que passar por um procedimento cirúrgico (minha ênfase) e quase desencarnou na sala de cirurgia. Ela teve uma hemorragia absurda. Aí, na hora que tava fazendo a cirurgia, que teve a hemorragia, eu liguei prá Alvorada, e pedi ajuda, né? E aí o senhor Cabeleira começou a trabalhar com o pai. Chegou a cortar o pai. Quando parou de sangrar o pai, a hemorragia dela parou lá. Uns quinze minutos depois, parou. Aí começou o tratamento dela depois do câncer. Fez muitos trabalhos. Muitos mesmo, e ela ficou bem. Quando foi em 2013 - isso foi em 2007 pra 2008. Em 2013 o câncer voltou no pulmão. Como ela não tava bem psicologicamente, ela não quis nem tratar. [...] Fez exame e tudo, mas aí ela falou assim: ai não! Eu não vou! Não vale à pena porque vai voltar! Sabe aquelas coisas assim: quando ela resolveu tratar, já não dava mais. Já não dava mais tempo¹⁴⁴.

Vale observar também nos dois discursos (Abiã de Ogum e segundo Cargo) a ênfase dada à eficácia do tratamento espiritual contínuo, ou terapêutico religioso, também notoriamente presente em relatos do Zelador, registrados nos capítulos anteriores. O discurso do segundo Cargo, embora difuso entre curas e novos episódios de doença, permite vislumbrar que a negligência e os problemas psicológicos de sua filha foram preponderantes dentro da visão religiosa para a não obtenção da cura.

O vô fez muitas defesas prá gente enfrentar um monte de coisas. Força para enfrentar as coisas. Força que a Alvorada dá pra gente. Hoje, graças a Deus, a

¹⁴³ Informação obtida em 09 de outubro de 2014, em entrevista concedida por: Abiã de Ogum: Bancária aposentada e estudante, branca, 46 anos.

¹⁴⁴ Informação obtida em 13 de outubro de 2014, em entrevista concedida por: Segundo Cargo: Costureira aposentada e vendedora autônoma, branca, 63 anos.

gente tem forças. Coragem. Porque a vida é difícil prá todo mundo, né? Tem uma luzinha que acende dentro da gente, e a gente começa a confiar¹⁴⁵.

Um ponto importante para a análise de como a religião influencia o comportamento e a tomada de decisões em situações de infortúnios e/ou doenças está presente não somente no discurso de Iaô de Ossaim, mas em outros relatos que indicam a religião como amparo e força para enfrentar os problemas da vida. Em contrapartida, esse sentimento de segurança também é referenciado ao cuidado recebido pelo Zelador – e indicado como um elemento importante para aqueles que buscaram na religião o fortalecimento necessário para o enfrentamento da dor.

[...] Aí, eu comecei o tratamento na Alvorada. Aí o vô começou a conversar comigo e falou: olha, você tem problema, sim, de saúde, mas o problema não é só saúde. Você tem uma mediunidade, e a sua mediunidade tá muito aflorada. [...] Se você puder começar a frequentar, a gente vai começar a tratar do lado primeiro da sua saúde e depois a gente vê como é que fica essa parte espiritual [...] **do desenvolvimento mediúnico** (minha ênfase). Aí, já começou a falar comigo. No primeiro dia, ele já falou comigo: eu vejo muito em você isso, a presença de Oxóssi. Eu também vejo muito a presença de Xangô e mais as linhas. Aí eu comecei a tratar. Tomei chá, banho, e os passes [...] e ele fez simpatia. Aí, na outra quinta, eu fui lá e ele autorizou eu frequentar. No mesmo sábado da mesma semana eu fui. [...] Foi indo, foi indo [...] Aí eu comecei a bolar na assistência. Depois disso eu ainda internei mais duas vezes. Mas depois, nunca mais¹⁴⁶.

Embora o momento exato da cura ou o tratamento espiritual indicado para a solução das doenças/problemas dos médiuns não tenha aparecido nos discursos anteriores, todos eles indicam que a terapia religiosa contínua foi capaz de amenizar ou curar, por meio de simpatias, chás, banhos, benzeções, defesa, desenvolvimento mediúnico e contato com a espiritualidade.

Outras narrativas e experiências de cuidado recebidas – especialmente aquelas que se referiam a trabalhos e oferendas – foram descritas durante as entrevistas. Os discursos a seguir indicam a intervenção dos orixás e guias espirituais no processo saúde/cura, e novamente do conhecimento mágico religioso do Zelador e de seu filho e sucessor:

Depois da feitura (minha ênfase) [...] Ah, você se sente muito mais forte! Depois, esse mundo aí fora, se você tem fé e você tem crença, você é mais forte do que muita gente. Você passa a acreditar mais que você tá amparado, você: a sua fé, ela te coloca como se tivesse um exército junto com você. Então, você se sente, sem querer menosprezar as pessoas, mas você se sente diferente das outras pessoas desse mundo, entendeu? Então, receio, medo, isso não faz parte do meu dia-a-dia porque, não que eles sejam empregados nossos,

¹⁴⁵ Informação obtida em 13 de outubro de 2014, em entrevista concedida por: Iaô de Ossaim: Comerciante, branco, 53 anos.

¹⁴⁶ Informação obtida em 10 de novembro de 2014, em entrevista concedida por: Iaô de Odé: Secretária aposentada, branca, 51 anos.

mas eles são a força que tá te [...] que tá junto com você. E essa força não tá com as outras pessoas, entendeu? Pode tá forças similares, forças iguais e forças diferentes, ruins que as outras pessoas [...] mas as entidades que te testaram, que você trabalha junto com elas, é como se fosse um exército junto do seu lado. Então, mente nelas, pensar nelas [...] E elas te amparam no seu dia-a-dia. Então eu saí muito fortalecido com isso¹⁴⁷.

Iaô de Oxaguiã retrata a sua feitura como um momento de transformação em relação ao seu modo de viver e de enfrentar a vida. É interessante como ele indica a sensação de ser diferente das demais pessoas pelo fato de estar protegido e amparado pelo universo espiritual. Proteção e amparo são condições importantes para a sua permanência na religião, de modo que, tal experiência confere a eficácia necessária para a afirmação do prestígio da Comunidade e conseqüentemente do seu Zelador.

[...] Aí veio um positivo e um negativo prá Nanã, que foi um divisor de águas na minha vida. Nossa! Ele foi um divisor de águas na minha vida! Mais até [...] O de Exu abriu tudo, mas nele eu via a diferença nos meus olhos. Muito forte. Foi muito marcante. [...] Eu me lembro da frase da Ajibonã na hora que eu tava subindo depois de ter feito o positivo. Ela virou prá mim e falou assim: aí! Já tá mais bonita! E dali eu comecei a caminhar. [...] Fui ficando mais bonita. Fui me equilibrando. E aí, quando foi julho de 2011, eu fiz o amassi. Só que antes eu fiz todos os trabalhos, né? Que foram solicitados do Candomblé. Fiz o sacudimento, e aí depois eu fiz obi¹⁴⁸.

Como dito anteriormente, os ebós são rituais importantes dentro do universo religioso afro e são indicados quando o consulente ou neófito busca uma espécie de compreensão e/ou explicação para os seus problemas. Embora outros fatores tenham sido notados, em muitos momentos de observação participante, foi perceptível a crença de que as fraquezas individuais e a interferência espiritual motivam, na maioria das vezes, a consulta aos búzios. O jogo é procurado pelos nativos quando surge um problema sem aparente causalidade, e esse processo muitas vezes é vivenciado com angústia, antes que seja realizado o ritual, no caso o ebó, necessário. Como já dito, é comum, após a realização de um ebó, o retorno da solução ou modificação do problema de um médium para o Zelador, e também para os irmãos no santo.

Abiã de Iansã relata diferentes rituais realizados durante o seu processo de iniciação na Comunidade, sem uma cronologia precisa, mas indicando que o negativo e o positivo de Nanã foram “um divisor de águas em sua vida”. Tais experiências construídas na sua trajetória terapêutica e religiosa são importantes indicativos de que a realidade pode ser transformada na medida em que é reelaborada a condição de sofrimento e a concepção de doença.

¹⁴⁷ Informação obtida em 27 de agosto de 2014, em entrevista concedida por: Iaô de Oxaguiã: Planejador de processos, branco, 46 anos.

¹⁴⁸ Informação obtida em 12 de setembro de 2014, em entrevista concedida por: Abiã de Iansã: Pedagoga, branca, 38 anos.

[...] na realidade, quando a gente se entrega mesmo e confia mesmo na espiritualidade, e a espiritualidade, ela tá diretamente ligada ao Dr. Fernando e ao Bernardo [...] Que são os Pais de Santo da gente [...] Quando a gente entrega mesmo de verdade a vida na mão deles [...] E entrega realmente de coração [...] Eu acho que as coisas ficam mais facilitadas. Por uma questão de confiança. Por uma questão de, mesmo quando a gente leva umas fumada lá do Dr. Fernando. A gente tem que entender que as fumada, elas são meio que alertas. Meios de chamar a pessoa à realidade porque ela tá se perdendo um pouco da coisa. Mas a gente sabe que, quando a gente tem um problema, quando a gente tem uma dificuldade, seja ela qual for, a gente procura pelo Dr. Fernando ou pelo Doté, e a gente tem sempre um colo amigo, uma palavra amiga, um conforto, uma palavra de força, prá poder aliviar aquela dor da gente¹⁴⁹.

A relação de proximidade e confiança no Zelador e em seu filho e sucessor exaltada por Iaô de Xangô, assim como a autoridade de ambos, indica que o acolhimento e o apoio recebido da família de santo em situações adversas são fatores agregadores para aqueles que procuram dentro da religião o conforto e a solidariedade social, visto que nem sempre a motivação para a procura e adesão aos espaços religiosos, está relacionada aos processos saúde-doença (MANDARINO; GOMBERG, 2013, p. 206-207).

As pessoas podem me achar estranho. Podem achar que eu sou doido ou que isso não é legal. Ou que eu sou novo e que eu deveria sair, beber [...] Mas é o que o vô fala: atrás de mim virá quem me fará bom! Então, as pessoas que vão se achegar a mim, vão se afinizar com a minha energia. A paz que a Alvorada dá prá gente. Eu não sei como é a mente das pessoas que não vivem o contexto, mas se elas pararem para analisar: poxa, olha como é a vida do menino hoje! Um menino novo! [...] O seu astral modifica. Você vem passando por um tratamento e aquilo que é positivo vai se aproximando de você¹⁵⁰.

Assim como Iaô de Oxaguiã, o primeiro Cargo tem a percepção de que o fato de pertencer a uma religião espiritualista coloca-o em uma condição diferente das demais pessoas. Os termos paz e energia são interessantes na medida em que elucidam o “tratamento” religioso como uma condição de equilíbrio.

Eu tava naquela vida desregrada. Naquela vida desregrada, indo na Alvorada, mas não fazendo [...] Como é que se diz? Não tendo a disciplina, porque eu bebia, noitadas, mulherada, brigas homéricas, e tudo o que você pode imaginar! [...] Aí foi onde jogou o búzios e falou: você tá precisando, hein, minha filha! [...] Aí mandou eu jogar um búzios, né? [...] Aí, marquei com o Doté prá jogar o búzios. Aí jogou a coroa, falou que eu sou rondante. Rondante é que dança, né? Mandou já dançar xirê. Fazer guia de pai e mãe, e um obi. Gente! Prá fortalecer o ori! Porque estava fraco! Por isso é que a fraqueza me levava à bebida, à vida desregrada, às noitadas, às brigas

¹⁴⁹ Informação obtida em 22 de setembro de 2014, em entrevista concedida por: Iaô de Xangô: Administrador, branco, 56 anos.

¹⁵⁰ Informação obtida em 08 de outubro de 2014, em entrevista concedida por: Primeiro Cargo: Estudante, branco, 23 anos.

homéricas, e a coisas horrorosas! Aí nisso, eu fiz o obi. Um ano depois eu fiz bori prá equilibrar mais ainda¹⁵¹.

A trajetória terapêutica religiosa aparece no discurso nativo organizada por meio de uma complexidade de acontecimentos, aparentemente desorganizados aos olhos de um pesquisador, e exprimem não somente as experiências individuais, mas principalmente uma organização e compreensão do mundo dentro de uma lógica que indica a íntima relação entre divindades e homens. Tais discursos reproduzem, com efeito, um drama da vida social revelado por meio de uma espécie de “duplo e metamorfose”, por meio da qual a duplicidade fundamental, é doravante uma síntese (AUGRAS, 2008, p. 270).

Também o meu marido, teve quatro derrames ele, AVC. Só que o problema dele, como era magia, quando ele foi pra Alvorada, ele nem falava. E quase toda semana ele tava internado porque passava mal. Tinha um monte de coisa e tinha mediunidade também. Aí, quando ele foi pra Alvorada e começou o tratamento dele, ele começou a ter uma condição de vida melhor. O senhor Pena Branca não abria mão de levar ele. Tinha que levar ele todas as sessões. Umas eu não levava e ele falava: traz ele, porque você vai interromper um trabalho que eu tava fazendo com ele. Aí ele passou a conversar, a viver melhor. Depois que eu fui pra Alvorada com ele, ele deixou de ser internado. Só foi ser internado quando foi prá desencarnar¹⁵².

Teve uma firmeza que o vô fez prá gente no mercado com um punhal e tal. E o punhal retorceu todinho assim! Uma magia que ele mandou prá gente. Virou um parafuso! Até me arrepia! [...] e o que me salvou foi o vô que passou uma oração prá fazer seis horas da manhã e seis horas da tarde. Não podia contar prá ninguém. Até hoje eu não conto. Tinha que levantar e rezar. Era assim. Aí é que foi rezando, rezando, rezando, e de repente melhorou¹⁵³.

Eu sempre fui uma pessoa muito assim [...] Não sei se é pela criação que eu tive. Eu sou bem retraída. Eu já escutei uma pessoa falar assim: ‘Você não se abre, não se dá uma chance! Tá todo mundo alegre e você tá aí na sua’. Mas é meu jeito. Eu não vou mudar. Melhorei muito. Depois que eu fui prá Alvorada e fiz o santo, eu melhorei muito. Porque [...] eu não sei se [...] eu acho que prá mim foi muito bom. Porque antes poderiam pisar na minha cabeça que eu [...] hoje eu já consigo reagir¹⁵⁴.

As narrativas dos médiuns em relação às suas trajetórias na Alvorada demonstram que a cura religiosa é capaz de reestruturar suas experiências e dar um novo sentido à doença, não somente pela possibilidade de alívio ou cura para os problemas e enfermidades, mas também

¹⁵¹ Informação obtida em 09 de outubro de 2014, em entrevista concedida por: Abiã de Ogum: Bancária aposentada e estudante, branca, 46 anos.

¹⁵² Informação obtida em 13 de outubro de 2014, em entrevista concedida por: Segundo Cargo: Costureira aposentada e vendedora autônoma, branca, 63 anos.

¹⁵³ Informação obtida em 13 de outubro de 2014, em entrevista concedida por: Ião de Ossaim: Comerciante, branco, 53 anos.

¹⁵⁴ Informação obtida em 10 de novembro de 2014, em entrevista concedida por: Ião de Odé: Secretária aposentada, branca, 51 anos.

pela possibilidade de reelaboração da própria doença e uma explicação para sua causa. Nesse ínterim, as mudanças de postura, de ação e de enfrentamento relatadas, permitem a construção de uma nova visão de mundo – a religiosa – e essa construção/reconstrução interfere positivamente na saúde e no bem estar experimentado e, quiçá, na vida social e no relacionamento fora da convivência comunitária.

Os discursos em relação às experiências de cura e cuidado permitiram-me vislumbrar a possibilidade de um agrupamento no que se refere à causalidade das doenças na visão religiosa: o não desenvolvimento mediúnico como propiciador de desequilíbrios físicos, emocionais e mentais; a magia causada por terceiros como possibilidade do desencadeamento de problemas na saúde e na vida pessoal/social; a negligência religiosa em relação ao cuidado com as divindades, ao vínculo com a família de santo, à disciplina e aos rituais necessários, como detonadora do enfraquecimento do indivíduo e da consequente instalação de problemas pessoais e doenças; o karma como condição e aceitação para diferentes ordens de sofrimento e também como possibilidade de evolução do espírito; os pensamentos, as ações e os comportamentos negativos como “abertura de campo” para obsessões causadoras de doenças e infortúnios.

Embora o quantitativo de entrevistados não permita englobar todas as possibilidades e explicações simbólicas na cosmovisão “alvoradista” para a causalidade de doenças, ele elucida possíveis interpretações sobre o sentido atribuído pelos médiuns a tais experiências e como elas poderão interferir em sua vida.

Durante todas as entrevistas, pude perceber que as mudanças de postura no enfrentamento dos problemas e das doenças são indicadas como uma espécie de proteção e amparo, que, embora, em alguns casos, seja referenciada como física, na maioria das vezes, é referenciada como espiritual. Desse modo, não é possível distinguir claramente doença espiritual e doença física, uma vez que ambas são relacionadas à cura religiosa e à interferência do mundo espiritual.

A pesquisa evidencia que, opostamente à religião, o conhecimento médico convencional, além de pouco citado, trata o corpo adoecido não levando em consideração a multiplicidade de experiências e sensações dolorosas, que na minha interpretação, consistem na grande motivação para a busca pela terapia religiosa. Somando-se a isso, a fé e a confiança dos médiuns são condições essenciais para o seu sucesso.

3.6. *A instauração de um mundo religioso a partir da relação doença/saúde e religião/cura na Comunidade Alvorada*

O entendimento da relação entre doença e cura dentro da Alvorada se faz necessário, pois indica como tais estados configuram uma única via nas atitudes e discursos nativos para a promoção da saúde individual e coletiva. No caso

[...] da saúde e da doença o verbo curar/cuidar é muito apropriado. Cuidar da saúde, por exemplo, sugere atenção com a saúde antes da instalação da doença. Cuidar da doença, ou do doente, significa ter cuidado para a saúde não se deteriorar ou o doente não piorar (PAIVA, 2007, p. 99).

O termo cuidado, nesta pesquisa, trouxe à luz a interpretação de narrativas sobre diferentes explicações para o adoecimento do corpo, ou mesmo para o acometimento de problemas de ordem social. Embora o estar atento ao chamado das divindades bem como aos seus avisos seja condição primordial para que corpo/mente/espírito e energias naturais estejam em equilíbrio, é necessário cuidar e vigiar ações, pensamentos e comportamentos, para que saúde e bem-estar sejam mantidos. De acordo com Rabelo (1994), na prática ritual religiosa, existe uma relação merecedora de atenção para a compreensão, sob a perspectiva antropológica, da experiência de passagem da doença à saúde:

Assim, como vários estudiosos têm ressaltado, a passagem da doença à saúde pode vir a corresponder a uma reorientação mais completa do comportamento do doente, na medida em que transforma a perspectiva pela qual este percebe o seu mundo e relaciona-se com outros. Fundamental nessa abordagem é identificar os meios pelos quais as terapias religiosas efetuam tal transformação. Neste sentido, não é à toa que tantos estudos têm se voltado para uma compreensão do ritual enquanto espaço por excelência, em que os doentes são conduzidos a uma reorganização da sua experiência de mundo (RABELO, 1994, p. 3).

Refletindo sob o ponto de vista de Rabelo, interpreto, segundo as entrevistas com os médiuns da Comunidade Alvorada, uma reelaboração do conceito de doença a partir da relação doença/saúde e religião/cura, por meio da qual as dores e aflições são vivenciadas dentro da lógica religiosa. A experiência ritual e o contato com a espiritualidade são enfatizados como responsáveis não só por transformações significativas de comportamento e compreensão, mas também pela percepção da doença e da saúde. Os discursos a seguir foram respostas ao questionamento de pesquisa sobre como os médiuns compreendem a saúde e a doença, e em todos eles não se ausenta o ponto de vista e o comportamento religioso como uma condição de cuidado que antecede a instalação da doença:

Se você tá bem com o seu lado espiritual, o seu lado físico vai tá similar a isso. O seu lado espiritual é que vai fazer com que a sua cabeça funcione bem. Se você tá com a cabeça boa, você não vai ter como cair numa depressão. Eu acho que as pessoas, você tendo um lado espiritual, você tendo fé, você não vai deixar essas coisas do mundo que a gente vive aqui, mudar a sua forma de pensar, a sua forma de agir, porque você vai ver e vai enxergar que tem uma coisa além dessas coisas pequenas que vez ou outra fica nervoso, trata mal, ou muda o seu comportamento, ou muda seus hábitos, tipo coisas, mundanas, coisas do dia a dia, né? Então, se você tem fé, se você tem o que acreditar, se você pode mais, que existe uma força que te rege muito maior¹⁵⁵.

Quanto à separação entre o universo físico e o espiritual, esse relato não distancia os dois aspectos no indivíduo. Ao contrário, demonstra tanto a interligação de ambos quanto a saúde física como consequência da boa saúde espiritual. Sendo assim, a transformação comportamental do indivíduo não só é necessária como é um cuidado essencial para seu fortalecimento diante das experiências de dor.

Doença prá mim é da alma. É abertura. [...] Que quando eu não estou em paz comigo e com o que tem em volta de mim, eu abaixo a minha imunidade, eu fico mais frágil [...] eu abro campo prá que a doença se instale. Que a psicologia chama de somatização. Ah, nem tudo é somatização! Pode ser um vírus. Pode. Pode ser um vírus. Mas se você tem defesa, e se o vírus entrou ou a bactéria entrou no seu corpo e conseguiu encontrar campo ali é porque a sua defesa falhou. Se a sua defesa falhou, foi o seu organismo que falhou. Seu organismo falhou muitas vezes pela sua mente, pelo seu espírito¹⁵⁶.

A abordagem de Abiã de Iansã para explicar como se instaura uma doença no organismo vale-se, inicialmente, de termos médicos convencionais e da psicologia para posteriormente indicar, por meio do discurso religioso, que o corpo sem o cuidado com o espírito torna-se frágil e propenso à doença. Ao contrário, o cuidado com o espírito significa o fortalecimento e/ou a imunização do próprio corpo, como uma defesa contra qualquer tipo de doença.

A proteção, ela é inevitável. [...] Você faz a catula pra você trazer a proteção e o amparo das sete linhas da Umbanda. Você faz o santo, e você passa a ter uma outra radiação, uma outra linha de proteção em cima de você. A gente tá sujeito a captar coisas negativas? Tá. Mas a gente só capta coisas negativas se a gente entra nessa vibração. Se você não entra na vibração negativa, ela vai bater sempre em você, mas eu vou falar assim, como se fosse um corpo mesmo, e aquela vibração não consegue te entrar. [...] Se você tá mantendo a coisa direitinho, se toma os seus banhos de descarrego, faz seus trabalhos e faz direitinho, você vai estar protegido porque você vai tá fazendo todo o ritual necessário. Agora, se você baixa essa sintonia, você vai ter a possibilidade de

¹⁵⁵ Informação obtida em 27 de agosto de 2014, em entrevista concedida por: Ião de Oxaguiã: Planejador de processos, branco, 46 anos.

¹⁵⁶ Informação obtida em 12 de setembro de 2014, em entrevista concedida por: Abiã de Iansã: Pedagoga, branca, 38 anos.

captar essa energia negativa. Se você capta, vai estar sujeito á interferência dela. E aí entra inclusive a doença¹⁵⁷.

Para Iaô de Xangô, a interferência do universo espiritual age positivamente se o indivíduo mantém a disciplina da ação terapêutica religiosa, ou ritual, de modo que a proteção depende diretamente do comportamento religioso. Do contrário, o corpo fica “aberto em decorrência de transgressão ou deslizes das regras estabelecidas pelo pensamento sócio-religioso” (BARROS; TEIXEIRA, 2000, p.119). Diferentes níveis de proteção são narrados como maior abertura da proteção espiritual e eles são intensificados na medida em que os sacramentos e/ou rituais são vivenciados, como a catula e a feitura, exemplificados anteriormente.

Se o espírito da pessoa não tá bem, eu acho que daqui a pouquinho isso vai mostrar no físico, entendeu? Então eu acho que, se a pessoa fica doente, é porque o espírito já tá precisando de tratamento, entendeu? E aí é onde entra a Alvorada, entendeu? Porque aí, cuida do espírito, e aí, você vai melhorando. O espírito vai melhorando e conseqüentemente o físico vai melhorando também, entendeu? Se o espírito não tá bem, com certeza o corpo não vai tá bem¹⁵⁸.

Mais uma vez o pensamento religioso compreende que o espírito antecede o corpo físico e, para que o segundo não adoça, é necessário cuidar do primeiro. Por outro lado, sob a ótica do discurso anterior, é possível perceber não somente a íntima relação entre físico e espiritual, mas também uma espécie de simbiose na qual a interferência da doença é sofrida por ambos.

Você tendo fé no que você acredita e na espiritualidade, que é o meu caso, a espiritualidade, as minhas entidades, e a minha casa de santo [...] o seu caminho vai se abrindo e você vai se entregando à religião, e o caminho vai se moldando, uma modificação pessoal, entendeu? Do equilíbrio, duma harmonização da sua vida. Com isso vêm as pessoas certas e as coisas certas. É o caso também de você ir vendo dos toques, você pode não ouvir: faça isso! Mas você é levado prá fazer as coisas certas¹⁵⁹.

A fé e o contato com a espiritualidade não é somente interpretado como uma experiência extraordinária, mas é antes de tudo um projeto de escolhas, sejam elas de comportamento ou de pensamento, e que interferem positivamente na experiência ordinária. Tais escolhas interferem diretamente no equilíbrio e na saúde individual, visto que existe a crença de que o próprio indivíduo muitas vezes é o causador das suas doenças.

¹⁵⁷ Informação obtida em 22 de setembro de 2014, em entrevista concedida por: Iaô de Xangô: Administrador, branco, 56 anos.

¹⁵⁸ Informação obtida em 08 de outubro de 2014, em entrevista concedida por: Primeiro Cargo: Estudante, branco, 23 anos.

¹⁵⁹ Informação obtida em 09 de outubro de 2014, em entrevista concedida por: Abiã de Ogum: Bancária aposentada e estudante, branca, 46 anos.

Eu acho que tem doenças que não têm nada a ver espiritualmente. Mas, espiritualmente, da parte externa. Vamos dizer: são os espíritos que provocam aquilo. Eu acho que é do seu próprio espírito, [...] ou do seu periespírito¹⁶⁰.

Normalmente a pessoa nasce boa de saúde e, com o passar do tempo, você pode ver que a doença, ela aparece raramente muito cedo. Na maioria das vezes é com uma idade maior. Acho que a própria pessoa, ou a falta de espiritualidade, desenvolve a doença¹⁶¹.

No discurso do segundo Cargo, a compreensão de que as doenças não têm a ver com a parte externa refere-se à influência de obsessões no equilíbrio e na saúde do indivíduo. Embora narrativas anteriores tenham demonstrado tal influência como uma das causas para o surgimento de doenças, é possível perceber que, a despeito dessa crença, o comportamento/pensamento individual permite sua instalação. Além disso, é exaltada também a interferência do periespírito, ou parte permanente de cada espírito, permitindo que as ordens separadas da realidade se juntem num só composto: corpo e espírito (GREENFIELD, 1999, p. 32-33). Do mesmo modo que o segundo Cargo, Iaô de Ossaim compreende a mesma interferência no que se refere ao cuidado com o comportamento individual.

A falta de ter um caminho, de ter serenidade. O vô ensina isso: a pessoa ter calma, ser serena. Algumas coisas não vão mudar. É porque o caminho tá traçado, né? Então, nada como um dia após o outro, e o vô fala: deixa as coisas acontecerem. Não tenta você mudar a história da coisa. [...] A gente tem que ter o crescimento espiritual. O crescimento espiritual é você tá aprendendo a lidar com a situação¹⁶².

Mediante as dores e incertezas da vida, as trajetórias de cura e cuidado percorridas pelos médiuns entrevistados permitiram não somente condução à reorganização das suas experiências de doença e saúde, mas também, aos poucos, a compreensão de que a experiência religiosa seja capaz de dotar de sentido outras esferas da vida. A procura pela religião, na maioria dos casos estudados, ocorreu por motivação de problemas de diferentes ordens, principalmente de doenças, mas a sua permanência indica que a Comunidade contribui positivamente para a segurança dos médiuns em um contexto mais amplo.

Tais reflexões são importantes na medida em que pensamos a Alvorada como uma Comunidade, ou um complexo cultural, onde disciplina e costumes tradicionais são acolhidos por indivíduos de diferentes origens, e que estão inseridos em um contexto no qual “as

¹⁶⁰ Informação obtida em 13 de outubro de 2014, em entrevista concedida por: Segundo Cargo: Costureira aposentada e vendedora autônoma, branca, 63 anos.

¹⁶¹ Informação obtida em 13 de outubro de 2014, em entrevista concedida por: Iaô de Ossaim: Comerciante, branco, 53 anos.

¹⁶² Informação obtida em 10 de novembro de 2014, em entrevista concedida por: Iaô de Odé: Secretária aposentada, branca, 51 anos.

legitimações religiosas do mundo perderam sua plausibilidade” (BERGER, 1985, p. 137). Embora seja inegável tal afirmação, esses indivíduos constroem “comunitariamente” o significado que melhor poderá direcionar as suas buscas, sejam elas pessoais, espirituais e/ou para fins últimos, e podendo-se dizer também que seus discursos suscitam até certa dependência em relação a tal sujeição.

É notório que as trajetórias percorridas dentro da Alvorada proporcionaram uma transformação sensível no modo de ser e de ver o mundo, e essa busca, movimento, ou trânsito, deu condição para o enfrentamento dos problemas, situações de dor e de doenças de diferentes ordens. Devo ressaltar que a Comunidade Espiritualista Alvorada é um complexo cultural de significados rígidos e coercitivos, tanto no que se refere à relação homem/divindade, quanto no que se refere à autoridade do Pai de Santo e aos diferentes papéis sociais desempenhados dentro de uma hierarquia bem definida. Embora compreenda que toda relação social é política e pautada em relações de poder (FOUCAULT, 2014), tal característica parece indicar uma significativa influência para a segurança dos médiuns e para suas tomadas de decisões, notoriamente observada em todos os discursos que, embora diversos, reproduzem um pensamento religioso e um jeito “alvoradista” de ser.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Algumas questões merecem considerações finais, como o fato de eu ter-me inserido na Comunidade concomitantemente ao período de pesquisa. Devo dizer que, embora eu tivesse certa empatia em relação à religião, inicialmente não cogitava a adesão à mesma, de modo que minha inserção ocorreu sem planejamento prévio.

Em um primeiro momento, o pertencimento favoreceu a compreensão da finalidade dos rituais de cura e ações curativas, mas, à medida que foi dando início o processo de escrita, foram surgindo conflitos pessoais que exigiram mudanças na estruturação do trabalho, como: informações coletadas e que não poderiam ser aprofundadas e/ou descritas. Nesse momento, percebi que seria relevante, e também ético, assumir meu posicionamento, na medida em que ele também poderia ser subsídio às minhas reflexões e interpretações. Em contrapartida, foi tarefa árdua responder aos questionamentos de pesquisa e manter a sensibilidade e o discernimento necessários para retratar o fazer religioso sem expor os segredos da religião.

No primeiro contato com a Comunidade, chamou-me a atenção o fato de perceber nuances e influências de diferentes manifestações religiosas no mesmo local. Essa percepção demandou longo tempo de observação participante para compreender que a necessidade de classificação estava vinculada ao olhar acadêmico, e não à visão dos nativos sobre si mesmos, visto que eles vislumbram uma espécie de interação e comunicação entre os orixás, os guias espirituais e todos os médicos do espaço.

Por outro lado, tal interpretação foi também elucidada a partir das leituras sobre o universo afro-brasileiro, que registram a diversidade cultural que se conjuga dentro de distintos espaços religiosos, não retratando, portanto, uma característica peculiar à Alvorada. Por esse viés, justifico a ausência de explicitação das vias que impulsionam o Candomblé, a Umbanda e as demais influências religiosas que perpassam o fazer ritual da Alvorada. Embora tal compreensão não se ausente do pertencimento à Comunidade, ela também apontou nova abordagem para a pesquisa, que foi o fato de os nativos indicarem o seu espaço, ou Terreiro, como uma Religião.

A feitura de Bernardo Doté de Obaluaiê no Candomblé foi um aspecto preponderante para perceber o intercâmbio entre essas duas manifestações religiosas – Umbanda e Candomblé. Embora a Umbanda tenha-se originado também a partir de influências africanas, na Alvorada, elas parecem ter impulsionado maior abrangência enquanto tal responsabilidade estava apenas com o seu fundador Fernando Sacchetto Filho.

Observações de pesquisa mais recentes também não podem ser desconsideradas. A primeira delas é que, no decorrer do trabalho de campo, percebi algumas mudanças no que se refere à dinâmica e organização da rotina da Alvorada. Todas essas mudanças ocorreram quer seja pela necessidade decorrente da demanda de fieis que procuram terapia espiritual, quer seja pela rotina profissional dos médiuns que compõem o grupo, quer seja pelo atendimento às ordens espirituais. Algumas práticas parecem não mudar, como os rituais dedicados às divindades – ebós, trato de Exu, festas e obrigações – e a necessidade da constante presença de todos os filhos da Casa.

As sessões de Umbanda incitaram a observação de tais mudanças e, embora todas as sessões mantivessem sempre o mesmo intervalo e frequência – duas vezes ao mês – o atendimento à assistência pelos médiuns chamou-me mais a atenção: a Comunidade atende às expectativas dos clientes, os quais sugerem sempre “linhas de trabalho” de suas preferências, como no caso da presença de exus, ciganos e encantados, durante toda a sessão.

Todas as sessões do primeiro semestre de 2015 foram diferentes. Elas iniciaram o ano com a presença dos exus, e na sequência caboclos, baianos, pretos velhos, ciganos e encantados. Nos anos anteriores as sessões iniciavam com a presença dos caboclos e terminavam com os baianos, a não ser em ocasiões em que não houve festa ou homenagens, a exemplo dos ciganos, como mencionado no decorrer da pesquisa. A justificativa religiosa foi a de que, além da necessidade de trazer as forças das sete linhas da Umbanda, é necessário também o desenvolvimento e a afinidade dos médiuns com todos os seus guias. Subsiste a concepção de que a oportunidade dessa relação é necessária não só para a evolução do espírito dos médiuns, mas também para os guias que prestam a caridade e poderão alcançar um nível espiritual mais elevado.

Nos primeiros contatos com o grupo, presenciei reuniões semanais, às sextas-feiras, com a presença obrigatória de todos os médiuns, quando aconteciam aulas sobre os rituais e a invocação dos seus guias espirituais. Esse intervalo passou a ser quinzenal, sendo agendado, uma vez ao mês, um xirê ou uma roda de santo. Na compreensão religiosa, a presença dos orixás permite o fortalecimento individual e coletivo, visto que as divindades, quando descem na terra, liberam seu Axé e interferem positivamente na vida de todos os filhos e na manutenção da força do Terreiro.

Em todos os encontros e reuniões, pressupondo-se que, ao optar pela iniciação religiosa, o indivíduo deve estar ciente de suas responsabilidades individuais e coletivas, houve aconselhamentos em relação à disciplina e dedicação dos médiuns às suas divindades e guias. É oportuno lembrar que minha entrada na Alvorada foi um exemplo dessa

explanação, visto que fui alertada de que tal trajetória é uma escolha de vida que requer muita disciplina e presença. O pensamento religioso compreende a relação entre família de santo como uma rede entrelaçada por todos, tanto pessoas físicas, quanto espíritos, de modo que o rompimento ou negligência de um interfere no equilíbrio de todos. Consequentemente a força do Axé precisa ser mantida e revitalizada por meio dos rituais e dedicação à Religião.

Aliás, a disciplina e a hierarquia perpassaram todas as abordagens e interpretações de pesquisa como importantes mecanismos não somente de controle social, mas como pressupostos que impulsionam o cuidado existente entre família de santo, bem como entre indivíduos e universo espiritual. Realço que, embora os médiuns entrevistados tenham relatado diferentes narrativas e motivações para a adesão à religião, é notória, em seus discursos, a influência do pensamento de Fernando Sacchetto Filho. Também não se ausenta o fato do mesmo ter iniciado a sua trajetória religiosa por motivo de doença.

Os rituais e as ações curativas constantes no decorrer deste trabalho são parte de um universo mais vasto, não sendo possível, portanto, uma ampla abordagem devido ao tempo de pesquisa e à necessidade de organização dos dados coletados. Em contraposição, a Alvorada se apresentou como um campo multifacetário, evidenciando elementos advindos de diferentes fontes. Em virtude desse aspecto, foi imprescindível criar uma estrutura tal que pudesse apresentar o tema, sobretudo o objeto, de maneira clara e estruturação didática, permitindo ao leitor perceber, de forma ordenada, essa vastidão.

Outro fator que merece registro é o motivo que influenciou na descrição da rotina e na escolha de alguns dos rituais de cura. Trata-se da importância da manutenção do segredo sob a justificativa de que a eficácia da magia para a cura deve-se ao silêncio e ao poder da palavra daquele que realiza e/ou ensina os procedimentos e conhecimentos da religião. Tais segredos são paulatinamente revelados somente aos que vivenciam os rituais, e isso também diferencia o conhecimento entre os médiuns, pois o que se vê não pode ser divulgado a quem não está presente.

A pesquisa revelou que, embora diferentes histórias de vida tenham levado os médiuns à procura pela religião, as doenças, também interpretadas no presente trabalho como problemas de diferentes ordens, foram a mais evidente motivação. Além disso, o fato de os nativos serem oriundos da classe média e com acesso à saúde privada não influenciou a procura pela religião em ocasião de doenças, até então, não solucionadas. Ao contrário, a permanência na Comunidade, indicada também pelo tempo de pertença dos indivíduos entrevistados, pressupõe que suas dores e sofrimentos foram amenizados e/ou curados pela terapia religiosa.

Os dados constataram que a concepção religiosa de doença está relacionada a uma compreensão bem mais abrangente do que aquela indicada pela medicina oficial, na qual a doença é o foco de tratamento e cura, e não o doente, suas dores, controvérsias, desavenças e histórias de vida. Corroboro as interpretações de Montero (1985), bem como de outros autores citados e que estudam o tema, segundo as quais a doença está relacionada à desordem, e tal desordem obedece a uma lógica simbólica de significado, que é traduzida por narrativas, sensações, interpretações e experiências que induzem os indivíduos não somente a uma explicação para a causa das doenças, mas também a um novo sentido para a vida (GOMBERG, 2011; RABELO, 2010; VASCONCELOS, 2006).

Vale lembrar que a Comunidade Espiritualista Alvorada compõe uma diversidade de ações e crenças que se conjugam no mesmo espaço para o tratamento de diferentes doenças e desordens. Apesar de os elementos naturais serem importantes mecanismos que, conjugados a fatores espirituais, auxiliam na manutenção da saúde dos médiuns, o equilíbrio entre homem, natureza e divindade é impulsionado também pela fé daqueles que optam pela terapia religiosa, condição sem a qual não existe a cura.

A lógica que impulsiona os rituais e ações curativas na Alvorada traduz um pensamento religioso que compreende uma inter-relação íntima, sensível e também constante entre o universo físico e o espiritual. Tal interpretação foi recorrente tanto no decorrer do tempo de observação participante quanto durante as análises das entrevistas com os médiuns e o Zelador.

Ainda que a “lei do karma” tenha se revelado como um dos indicativos para o surgimento de doenças, para o grupo, saúde e bem-estar são alcançados por meio do cuidado/contato contínuo com a espiritualidade, visto que todas as doenças surgem em decorrência do seu descuido e das interferências espirituais negativas ou obsessões. Prevalece a crença de que tais espíritos são também doentes e sugam a energia vital e a saúde, de modo que sua interferência no corpo físico dos indivíduos provoca os mesmos sentimentos e sensações de dor aflitivas. Por outro lado, conquanto muitos apontamentos espirituais tenham sido utilizados como causalidade da dor e do sofrimento, o equilíbrio, a postura individual e o pensamento positivo são fatores importantes para se manter a saúde e o bem estar.

Desse modo, em decorrência de todas as abordagens, descrições, apontamentos, interpretações e narrativas apresentadas, o estudo indica que os rituais e experiências de cura na Comunidade Espiritualista Alvorada traduzem um pensamento religioso e a construção de um conjunto de representações simbólicas significativas que, ao serem compartilhadas no interior do grupo, interferem também em suas relações sociais e na maneira como o processo

de saúde e doença é vivenciado. Diante de um mundo de incertezas, as relações construídas por meio da trajetória terapêutica religiosa desses indivíduos reconstróem as suas concepções de mundo e recriam uma estrutura plausível e dotada de sentido e que poderá proporcionar a segurança e a ordem necessária diante das necessidades da vida.

REFERÊNCIAS E FONTES CONSULTADAS

- ALVES, Paulo César; RABELO, Miriam Cristina. O Jarê: religião e terapia no Candomblé de Caboclo. In: ENECULT, 5., 2009, Salvador. *Anais...* Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2009.
- AMARAL, Leila. *Carnaval da Alma: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- AUGRAS, Monique. *O Duplo e a Metamorfose: identidade mítica em comunidades nagô*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- BARROS, José Flávio Pessoa de. *A Floresta Sagrada de Ossaim: o segredo das folhas*. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.
- BARROS, José Flávio Pessoa de; TEIXEIRA, Maria Lina Leão. O código do corpo: *inscrições e marcas dos orixás*. In: MOURA, Eugênio Marcondes de. (Org.). *Candomblé religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, 2000. p. 103-138.
- BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. 3. ed. São Paulo: Pioneira, 1985.
- BOTELHO, Pedro Freire. Os segredos das folhas e os rituais de cura na tradição afro-brasileira. In: ENECULT, 6., 2010, Salvador. *Anais...* Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2010..
- BERGER, Peter Ludwig. *O Dossel Sagrado: elementos para teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985.
- BERKENBROCK, Volney José. *A Experiência dos Orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no candomblé*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.
- BERKENBROCK, Volney José. Diálogo e Sincretismo. *Rhema*, Juiz de Fora, v. 5, n. 20, p. 167-183,1999.
- BLAVATSKY, Helena P. *Ísis Sem Véu: uma chave-mestra para os mistérios da ciência e da teologia antigas e modernas*. 1. ed. São Paulo: Pensamento, 2013.
- BOBSIN, Oneide. Etiologia das Doenças e Pluralismo Religioso. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 43, n. 2, p. 21-43, 2003.
- BOTELHO, Pedro Freire. Os segredos das folhas e os rituais de cura na tradição afro-brasileira. IN: ENECULT, 6., 2010, Salvador. *Anais ...* Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2010.
- CABRAL, A. L. L. V et al. *Itinerários Terapêuticos: o estado da arte da produção científica no Brasil*. *Ciência & Saúde Coletiva*, p. 4433-4442, 2011.
- CACCIATORE, Olga Gudolle. *Dicionário de cultos afro-brasileiros: com origem das palavras*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. Entre sincretismos e “guerras santas”: dinâmicas e linhas de força do campo religioso brasileiro. *Revista USP*, São Paulo, n. 81, p. 173-185, mar.-mai. 2009.

CARNEIRO, Edison. *Religiões Negras e Negros Bantos*. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

DOMINGOS, Luis Tomas. *A visão africana em relação à natureza*. Disponível em: <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html>>. Acesso em: 11 jul. 2013.

DOMINGOS, Luis Tomas. A dimensão religiosa da medicina africana tradicional. In: CONGRESSO INTERNACIONAL SOTER, 26., Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2013. Disponível em: <http://www.soter.org.br/index.php?pagina=grupo_livro&tela=45&subtela=>. Acesso em: 01 mar. 2014.

DUTRA, Bruno Rodrigo. *São muitas bandas em uma só: identidade religiosa na umbanda – estudo de caso na casa “o além dos orixás”*: Contagem/MG f. 132. Dissertação (Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011.

FERREIRA, Jaqueline; Santo, Wanda Espirito. Os percursos da cura: abordagem. *Physis*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 1, p. 179-198, 2012.

FERRETTI, Mundicarmo. Tambor de curador e pajelança em terreiros maranhenses. *Quaderni del CREAM*, v.8, 2008.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Repensando o Sincretismo: Estudo sobre a Casa das Minas*. São Luiz: FAPEMA, 1995.

FONSECA JÚNIOR, Eduardo. *Dicionário antológico da cultura afro-brasileira: incluindo as ervas dos orixás, doenças, usos e fitologia das ervas*. São Paulo: Maltese, 1995.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. 42. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

GEERTZ, Clifort. *A Interpretação das Culturas*. 1. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2012.

GERHARDT, Tatiana Engel. Itinerários Terapêuticos em Situação de Pobreza: diversidade e pluralidade. *Cadernos Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 11, p. 2449-2463, nov. 2006.

GOMBERG, Estélio. *Hospital de Orixás: encontros terapêuticos em um terreiro de Candomblé*. Salvador: EDUFBA, 2011.

GREENFIELD, Sidney M. *Cirurgias do além: pesquisas antropológicas sobre curas espirituais*. Petrópolis: Vozes, 1999.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O Peregrino e o Convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008.

LEITE, Silvana Nair; VASCONCELLOS, Maria da Penha Costa. *Negociando fronteiras entre culturas, doenças e tratamentos no cotidiano familiar*. Disponível em: <http://WWW.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-59702006000100007&script=sci_arttext>. Acesso em: 28 mar. 2013.

LÉVI, Éliphas. *A Ciência dos Espíritos: revelação do dogma secreto dos cabalistas. O espírito oculto dos Evangelhos. Apreciação das doutrinas e dos fenômenos espíritas*. 9. ed. São Paulo: Pensamento, 1993.

LUZ, Madel, T. *Cultura contemporânea e medicinas alternativas: novos paradigmas em saúde no fim do século XX*. *Physis*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 1, p. 13-43, 1997.

MANDARINO, Ana Cristina de Souza; GOMBERG, Estélio. Candomblé, corpos e poderes. *Perspectivas*, São Paulo, v. 43, p. 199-217, jan.-jun. 2013. Disponível em: <<http://seer.fclar.unesp.br/perspectivas/article/viewFile/6618/4865>>. Acesso em: 04/mai, 2013.

MANDARINO, Ana Cristina de Souza; GOMBERG, Estélio; FLORES, Reginaldo Daniel. Olubagé: ritual de ações terapêuticas e de comensalidades no Candomblé. In: FREITAS, Mcs. et al. (Org). *Escritas e narrativas sobre alimentação e cultura*. Salvador: EDUFBA, 2008.

MÂNGIA, Elisabete Ferreira; MURAMOTO, Melissa Tieko. Itinerários Terapêuticos e construção de projetos terapêuticos cuidadores. *Revista Tererapia Ocupacional*, São Paulo. v.19, n.3, p.176-183, set.-dez., 2008.

MONTERO, Paula. *Da Doença à Desordem. A magia na Umbanda*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

MOTA, Clarice Santos; Trad, BONFIM, Leny Alves; VILLAS BOAS, Maria José Villares Barral. O papel da experiência religiosa no enfrentamento de aflições e problemas de saúde. *Interface (Comunicação. Saúde, Educação)*. v.16, n.42, p.665-75, jul.-set. 2012.

MOTA, Clarice; LEITE, Luiza. Corporeidade e saúde no candomblé: um estudo sobre percepções e práticas de cuidado com o corpo no contexto religioso. In: XI CONGRESSO LUSO AFRO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS, Salvador. *Anais...Bahia: Universidade Federal da Bahia*, 2011.

NEGRÃO. Lísias Nogueira. *Entre a Cruz e a Encruzilhada: Formação do Campo Umbandista em São Paulo*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

NEGRÃO. Lísias Nogueira. Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada. *Tempo Social*, São Paulo, v. 5, n. 1-2, p. 113-122, 1993.

NEGRÃO. Lísias Nogueira. O processo de cura nos cultos afro-brasileiros. *Revista semestral de estudos e pesquisa em religião*, São Paulo, ano. 1, n. 1, p. 100-107, jun. 1983.

PAIVA, Geraldo José de. Religião, enfrentamento e cura: perspectivas psicológicas. *Estudos de Psicologia*, Campinas, v. 24, n. 1, p. 99-104, jan.-mar. 2007.

PAPUS. *A Cabala*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

PARÉS, Luís Nicolau. *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. 2. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

PÓLVORA, Jacqueline Britto. A experiência de antropologia visual em uma Casa de Batuque em Porto Alegre. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 1, n. 2, p. 129-140, jul.-set. 1995. Disponível em: <<http://www.ufrgs.br/ppgas/ha/pdf/n2/HA-v1n2a10.pdf>>. Acesso em: 03 jul. 2015.

PÓVOAS, Ruy do Carmo. Dentro do quarto. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson. (Org). *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafrikanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro: Pallas, 1999. p. 213-237.

PRANDI, Reginaldo (Org.). *Encantaria Brasileira: O livro dos Mestres, Caboclos e Encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

_____. *Herdeiros do Axé: deuses africanos no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1997. p. 1-50.

_____. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. Modernidade com Feitiçaria: Candomblé e Umbanda no Brasil do século XX. *Tempo Social*, São Paulo, v. 2, n. 1, p. 49-74, 1990.

RABELO, Miriam Cristina. Religião e Cura: algumas reflexões sobre a experiência religiosa das classes trabalhadoras urbanas. *Cadernos de Saúde Pública*, v.9, n.3, p. 316-325, 1993.

_____. Religião, ritual e cura. In: ALVES, Pc; MINAYO, Mcs. (Org). *Saúde e doença: um olhar antropológico*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1994. p. 174. Disponível em: <<http://books.scielo.org/id/tj4g/pdf/alves-9788575412763-04.pdf>> Acesso em: 13 out. 2012.

_____. A construção dos Sentidos nos Tratamentos Religiosos. *Reciis*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 3, p. 3-11, set. 2010.

RODRIGUES, Núbia; CAROSO, Carlos. Exu na tradição terapêutica religiosa afro-brasileira. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson. (Org). *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafrikanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro: Pallas, 1999. p. 239-255.

SACCHETTO FILHO, Fernando. *Pórtico da Luz*. Juiz de Fora, 1996.

SANTOS, Juana Elben dos. *Os nagô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia*. Petrópolis: Vozes, 2012.

SILVA, Pedro Ratis e. Exu/Obaluaiê e o arquétipo do médico ferido na transferência. In: MOURA, Eugênio Marcondes de. (Org). *Candomblé religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, 2000. p. 165-196.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. 2. ed. São Paulo: Selo Negro, 2005.

_____. *Orixás da Metrópole*. Petrópolis: Vozes, 1995.

TAVARES, Fátima Regina Gomes. Legitimidade Terapêutica no Brasil Contemporâneo: As Terapias Alternativas no Âmbito do Saber Psicológico. *Physis*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 2, p. 83-104, 2003.

VASCONCELOS, Maria Odete. *Curas através do orúm: rituais terapêuticos no Ilê Yemanjá Sábá Bassami*. 2006. f. Tese (Doutorado em Antropologia) - Universidade Federal de Pernambuco, Pernambuco, 2006.

Jornais consultados

CLARIM DA ALVORADA. Juiz de Fora, ano 1, n. 2, out. 2006.

CLARIM DA ALVORADA. Juiz de Fora, ano 6, n. 77, abr. 2013.

CLARIM DA ALVORADA. Juiz de Fora, ano 6, n. 85, dez. 2013.

Sites consultados

<http://www.bambalue.com.br/index.php>

<http://www.bambalue.com.br/index.php?pagina=paginas/banhosbb>.

<http://books.scielo.org/id/tdj4g/pdf/alves-9788575412763-04.pdf>.

<https://google.com.br/maps/place/R.+Profa.+Geralda+Armond,+70+-+Graminha,+Juiz+de+Fora+-+MG/@-21.7>.

http://scielo.br/scielo.php?pid=S0104-59702006000100007&script=sci_arttext.

<http://seer.fclar.unesp.br/perspectivas/article/viewFile/6618/4865>.

<http://ufrgs.br/ppgas/ha/pdf/n2/HA-v1n2a10.pdf>

ANEXO A – Duas colunas na entrada da Comunidade simbolizando o Templo de Jerusalém (BOHAS à esquerda e JAKIM à direita); águia e placa com a data de fundação; mastro (atrás da águia) simbolizando o Orixá Tempo



ANEXO B – Coluna com a inscrição: JAKIM; atrás, e à direita da coluna, a farmácia da Comunidade



ANEXO C – Coluna com a inscrição: BOHAS; seguindo a rampa à esquerda, e escondida por arbustos e plantas, a casa de Exu 7 Encruzilhadas



ANEXO D – Farmácia da Comunidade e rampa que dá acesso aos assentamentos dos orixás e à clareira



ANEXO E – Biblioteca da Comunidade

ANEXO F – Cruzeiro de Obaluaiê; atrás e à direita, a primeira construção é o local onde eram jogadas cartas em dias e horários marcados pela Cigana Conchita; seguindo a rampa, o próximo local é onde funciona a cantina da Comunidade



ANEXO G – A primeira construção é o local onde são realizados os jogos de búzios por Bernardo Doté de Obaluaiê; a segunda construção é também um local destinado para o mesmo fim, porém, por Fernando Sacchetto Filho



ANEXO H – Médiuns incorporados pelos caboclos na sessão de Umbanda



**ANEXO I – Médiuns incorporados pelos caboclos na sessão de Umbanda no momento do
passe mediúnico**



**ANEXO J – Momento da sessão de Umbanda no qual os frequentadores são atendidos pelo
Caboclo Pena Branca**



ANEXO K – Clarim da Alvorada : Mensagem de Fernando Sacchetto Filho



Clarim da Alvorada

Kuê Malê Iabá

Ano IIII — Edição 48

Juiz de Fora, novembro de 2010

Editorial

Superação para um Objetivo Maior

Dia 08 de dezembro próximo, a nossa Comunidade Espiritualista Alvorada – Kuê Malê Iabá, estará completando 20 anos do lançamento de sua pedra fundamental, onde se encontra, por ordem dos Orixás e de Pena Branca.

Nestes 20 anos por aqui passaram muitas pessoas em busca de ajuda espiritual para seus problemas de diversas ordens.

Todas indistintamente receberam ajuda espiritual necessária e possível que lhes cabiam por força de seus merecimentos e modificações.

Muitas tomaram a Alvorada como seu Templo, sua Filosofia, sua Religião; outras, conseguidos seus objetivos partiram para outros rumos de vida.

Importante frisar que com estas pessoas vieram seus acompanhamentos espirituais, uma multidão de entidades que elas próprias não percebiam e, algumas entidades de teores espirituais maléficos, nos dando todas elas muito trabalho para o encaminhamento espiritual; não só a nós médiuns, mas também à espiritualidade da Casa.

Neste afã de produzir o bem, a caridade, a fraternidade universal, tivemos, todos nós, médiuns e espiritualidade, de nos superarmos em força, em fé, em energia para conseguirmos realizar os objetivos do bem.

O maior presente que podemos dar a Alvorada e a sua espiritualidade regente é estarmos de pé, coesos, plenos de fé, esperança e caridade. Vencendo todas as adversidades que nos vem tanto do plano físico quanto do espiritual, com paciência, coragem, convicção e audácia.

No nosso silêncio para a mídia, ou os de fora, nós mostramos a nossa seriedade e respeito às divindades que nos protegem.

Essa é a grande bandeira da Magia que nossa Casa encerra. Gratos!

Agbá Babá - Dr. Fernando

ANEXO L – Clarim da Alvorada: Calendário de atividades litúrgicas e informações sobre o Candomblé

Página 2

Clarim da Alvorada

Para refletir!

"As dificuldades são como as montanhas. Elas só se aplainam quando avançamos sobre elas."

Provérbio Japonês

Aniversariantes

"Cessa a dor cessa a gratidão!"
Dona Menina

Expediente

Clarim da Alvorada é um informativo mensal produzido pela Comunidade Espiritualista Alvorada.

Conselho Editorial:

Dr. Fernando Sacchetto Fº
Bernardo Panconi Sacchetto

Ilustrações:

Retiradas da Internet

Fotografia:

Erika Neves

Projeto Gráfico e Editoração:

João Carlos Costa

Cópias e reprodução:

Gráfica Nova Floresta

Rua Professora Geralda Armond, 70 - Parque das Palmeiras - Juiz de Fora - MG - CEP 36073-060
Fone: (0xx 32) 3235-7442

Distribuição interna e gratuita

O Ritmo dos Orixás

Um rito de Candomblé, todos os elementos são importantes. Quando falamos em Xirê ou "Toque" para os Orixás, os Atabaques são os elementos principais que vão chamar o Orixá ou Vodum para a roda.

É preciso lembrar que os atabaques no Candomblé, são sagrados, pois eles falam com os Orixás. Os atabaques são devida-

mente preparados e cuidados, e só aqueles que são indicados como Ogans de toque podem tocá-los.

Os sons produzidos pelos atabaques são uma espécie de linguagem que tem o poder de mobilizar o plano espiritual. O som é uma forma de energia e como toda energia, tem que ser bem manipulada. No caso dos atabaques, eles tocam ritmos que são próprios dos Orixás. Cada Orixá tem sua

personalidade, a sua história, os elementos que compõem a sua mitologia, e dentre estes elementos o som tem o seu papel.

É através do ritmo que o Orixá, o Vodum, dança e conta a sua história, exprime a sua natureza, com seus ritmos característicos, cada orixá expressa, na linguagem musical e gestual, as suas particularidades. O som dos atabaques tem Axé e o ritmo tem uma natureza

Calendário de novembro de 2010

Dia	Dia da Semana	Atividades	Horário
03	Quarta-feira	Negativo de Odú	19:00 hs.
06	Sábado	Sessão de Umbanda	15:00 hs.
08	Segunda-feira	Mesa de Exú e trato	19:30 hs.
10	Quarta-feira	Positivo de Odú	19:00 hs.
17	Quarta-feira	Sessão de Umbanda	20:00 hs.
19	Sexta-feira	Búzios e Cartas - Dr. Fernando e Andréa	
24	Quarta-feira	Ebós de Orixás e Caminhos	
27	Sábado	Sessão de Umbanda	15:00 hs.
29	Segunda-feira	Negativo de Odú	19:00 hs.

Calendário de dezembro de 2010

Dia	Dia da Semana	Atividades	Horário
01	Quarta-feira	Búzios e Cartas - Dr. Fernando e Andréa	
04	Sábado	Sessão de Umbanda	15:00 hs.
06	Segunda-feira	Positivo de Odú	19:00 hs.
08	Quarta-feira	Sessão de Umbanda	20:00 hs.
13	Segunda-feira	Mesa de Exú e trato	19:30 hs.
15	Quarta-feira	Ebós de Orixás e Caminhos	
18	Sábado	Sessão de Umbanda	15:00 hs.
A partir do dia 19 a Comunidade estará em férias			

Arte em fotografar

Erika Neves

fotografias em geral (32) 8873-8550

O IMÓVEL CERTO PARA A PESSOA CERTA!

Cida Albertoni

CORRETORA E CONSULTORA DE IMÓVEIS
CRECI 12039 MG

Rua Floriano Peixoto, 637 (32) 9965-4353
Centro - Juiz de Fora - MG (32) 4009-8611

cida.albertoni@hotmail.com

ANEXO M – Clarim da Alvorada: Informações sobre o Candomblé (continuação)

Página 3

Clarim da Alvorada

O Ritmo dos Orixás

que é idêntica à natureza do Orixá.

Os atabaques repetem uma sequência rítmica, um mesmo verso. A repetição desta mesma sequência é um ato de renovar a criação; daí vem o poder atribuído à linguagem dos tambores.

Junto com o ritmo, estão as cantigas, que são mais que cantigas; são rezas pois nós estamos falando do Orixá, do Vodum, os cantos se referem a eles, falam de seus feitos, suas glórias.

Os toques também diferenciam as nações do candomblé. Mas para não ficar complexo, basta entender que os sons são energia, e como já foi dito, tem Axé. É parte integrante do ritual, pois os atabaques tem o poder de chamar os Orixás. Por isto são tratados com toda reverência, como deuses, pois fazem a ligação da terra (Ayiê) com o espaço (Orum).

Junto com os sons, o ritmo, está a dança que é uma forma expressiva de se manifestar vivências e situações.

Pelos movimentos dos Orixás, podemos perceber seus domínios na natureza.

No caso do Orixá Exú, podemos perceber sua atemporalidade, pois Exú não tem limites; é o princípio de tudo. Exú está aqui e acolá ao mesmo tempo.

Quando a Ogum, o Senhor da Guerra, das batalhas tem seus feitos de guerreiro e suas glórias presentes

em sua dança. Ogum é valente, destemido, o seu toque tem características de uma marcha marcial.

O caçador Oxóssi conta a história de seus feitos, mas mostra a sua leveza, a sua destreza, perspicácia e agilidade, qualidades fundamentais para um caçador.

Ossãe é o Orixá das Ewés, ou seja, das folhas. Como detentor do Axé das folhas, em sua dança Ossãe mostra a leveza e a suavida-

tra a sua realeza, a sua altivez e força, pois Xangô também é um grande guerreiro. O Orixá da Justiça atira suas pedras de raio e carrega o fogo nas mãos.

Em Iansã podemos observar a sua agilidade. Ela é rápida, ligeira como o vento e também espanta os (eguns) espíritos dos mortos.

No caso de Logum-Edê podemos notar em sua dança as características de seu pai Oxóssi e de sua mãe

Rainha das Águas, no Brasil é a Senhora das Águas Salgadas. Assim como as ondas Iemanjá dança calmamente, com suavidade, leve como a marola do mar.

Obá é guerreira e demonstra isso claramente em seus movimentos. Demonstra também que teve sua orelha decepada quando durante a dança leva a mão à mesma.

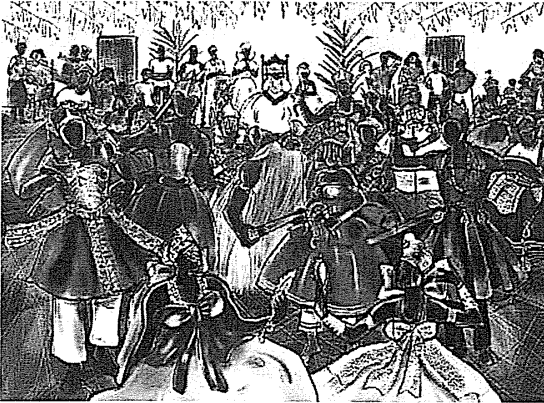
Ewá é a Senhora da Beleza e é também muito sensual em sua dança. Outra característica que pode ser observada é a sua natureza mutável e sinuosa assim como Oxumerê

Naná é a Senhora da Vida e da Morte. Foi Naná que cedeu o barro para que o ser humano fosse feito. Carregando o seu Ibirí Naná o embala como se embala uma criança.

Oxalá o Orixá maior, dança curvado devagar, segurando o seu Opaxorô mostrando a sua senhoria e sabedoria é Oxalufan (Oxalá velho).

Como Oxalá novo é Oxaguian, o Guerreiro da Paz. Seus movimentos são mais ágeis e demonstram o guerreiro que é.

Este texto trata dos Orixás e Voduns de uma forma genérica, sem especificar as qualidades dos Deuses em particular, pois cada um tem características próprias e personalidade distinta.



de do balanço das folhas.

A dança de Oxumarê tem a sinuosidade característica de Dan, a cobra sagrada. Seus movimentos são suaves e precisos.

Obaluaiê, o Senhor da Peste, mostra com seu Xaxará (sua ferramenta) esta característica. Sua lentidão é aparente, pois Obaluaiê é um grande guerreiro. Com seus movimentos tanto retira quanto espalha as doenças.

O Orixá Xangô mos-

tra a sua realeza, a sua altivez e força, pois Xangô também é um grande guerreiro. O Orixá da Justiça atira suas pedras de raio e carrega o fogo nas mãos.

Oxum. Tem delicadeza, leveza, agilidade e muita astúcia.

Oxum é a Deusa das Águas Doces, é muito vaidosa, adora se enfeitar e se perfumar. Quando se toca para Oxum esta característica é bem visível no "banho de Oxum" quando ela delicadamente retira todas as suas jóias e depois torna a colocá-las, demonstra também toda a sua sensualidade.

Iemanjá também é

SENHOR DO ARCO-ÍRIS

A mais completa loja de umbanda e candomblé da cidade.

ACEITAMOS ENCOMENDAS DE ROUPAS DE SANTO
AV. DOS ANDRADAS, 302 - CENTRO - JUIZ DE FORA - MG
Tel. (32) 3212-5227

SANBOX

SERRALHEIRO EM ALUMÍNIO

Serviços e reformas em:
janelas em alumínio, basculantes,
box (acrílico e vidro), portas,
portões, portas sanfonadas.

(32) 3214-3352/3061-6106/8404-7736

Batitucci & Amorim Contabilidade Ltda.

Regularização e abertura de Empresas
Folha de Pagamento
Declaração de Imposto de Renda
Regularização de Domésticas
Cláudio Amorim - (32) 3217-5423
Galeria Ali Halfeld, 58/601 - Juiz de Fora

ANEXO N – Clarim da Alvorada: Depoimento de um membro da assistência e divulgação da realização de um Batismo

Página 4

Clarim da Alvorada

Depoimento

Este depoimento, dado por um frequentador da Casa nos passa mais uma Lição de Vida.

Cheguei a esta Casa totalmente depressivo, desorientado em todos os setores; espiritual, financeiro, físico, mental, moral...

Abrindo meu coração e acreditando, devido a coisas a mim reveladas pelas entidades e confirmadas por humanos.

Estava envenenado, enfeitado. Em minha vida nada ia em linha reta e eu, a cada dia mais fraco.

Trazendo em mim o mal e afetando todos ao meu redor.

Passei então por um tratamento espiritual; vários foram os médiuns que passaram dificuldades e maus momentos, fazendo transporte do que em mim existia e me prejudicava; muitos foram os trabalhos.

Hoje me sobrou, agradecimento, amor, devoção, lealdade e respeito, a Casa e a doutrina que foi plantada em meu coração. Renasci na "Alvorada", a qual tenho muito orgulho de ter sido acolhido com tanto amor por todos.

Estou me casando em dezembro na minha religião Alvorada!

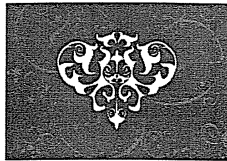
Um novo ciclo de crescimento em minha vida.

Um beijo no coração de todos, amo vocês!!!...

Obrigado,

P.S.: e em especial meu maior agradecimento ao Dr. Fernando, meu Pai e Mentor dessa casa.

O Sacramento do Batismo



Dia 16 do mês passado foi realizado no Pavilhão da Comunidade Espiritualista Alvorada (Pavilhão Pena Branca), o Batizado na Umbanda, na Magia, na Cabala, de 15 crianças, filhos de médiuns e de frequentadores da nossa Casa.

O Sacramento do Batismo é um ato de purificação, é um ato de apresentação dos filhos de fé às forças espirituais e aos Orixás.

O Batismo foi ministrado pelo Agbá Babá – Dr. Fernando – e foi feito com sete águas provenientes de sete fontes diversas da natureza; todas elas doando à criança dotes que são provenientes dos Orixás que as simbolizam.

Na Umbanda, o Pai unge o filho e a Mãe apresenta o sal, simbolizando um, a proteção, e o outro o aprendizado para conviver em sociedade.

A função do padrinho é iluminar, por isso carrega a vela acesa; e a madrinha, amparar, por isso enxuga a cabeça.

Tudo coroado de bênçãos por Zambi Opongô, Olufan (Oxalá) e Zambira Opongá.

Foi uma solenidade muito bonita com grande presença de médiuns, familiares e que traz para todos, uma lição de que devemos conscientizar as nossas crianças e adentrá-las dentro do culto ao qual pertencemos.

A Edição!

ANEXO O – Banhos de rotina receitados após as sessões de Umbanda

Sábado 02- 11/08 – **BANHOS – dias PARES**

4ª-feira – BANHO NOSSO DE TODO DIA – 15/08
 4ª-feira – DESCARREGO FORTE ou COMPL – 22/08
 4ª-feira – PROTEÇÃO PAI MANÉ M/F – 29/08
 4ª-feira – VÓ CATARINA – 05/09
 2ª-feira – ABRE CAMINHO – 17/09

Sabão da Costa nos intervalos dos banhos

ATENÇÃO: O modo de usar de cada banho está no seu rótulo.

Retorno: 2º Sábado – 22/09 – 15:00 hs.

Trazer se possível, 01 MACO DE VELAS nº 08
 e/ou VIDRO DE ÁLCOOL para ajudar a casa.

Sábado 02- 13/07 – **BANHOS – dias PARES**

Sabão da Costa nos intervalos dos banhos

4ª-feira – FUMO VERDE – 17/07
 4ª-feira – PROTEÇÃO PAI MANÉ _____ – 24/07
 4ª-feira – DESCARREGO COMPLETO – 31/07
 4ª-feira – TIRA TEIMA – 07/08
 4ª-feira – ABRE CAMINHO – 14/08
 4ª-feira – DECISÃO – 21/08

Sabão da Costa nos intervalos dos banhos

Retorno: Sábado 02 – 24/08 – 15:00 hs.

Trazer se possível, 01 CACHACA para ajudar a casa
 e/ou 1 VIDRO DE MEL

Sábado 02- 19/10 – **BANHOS – dias PARES**

Sabão da Costa nos intervalos dos banhos

4ª-feira – FUMO VERDE – 23/10
 4ª-feira – BANHO NOSSO DE TODO DIA – 30/10
 2ª-feira – ABRE CAMINHO – 04/11
 4ª-feira – DECISÃO – 13/11
 4ª-feira – DESCARREGO FORTE – 20/11

Sabão da Costa nos intervalos dos banhos

Retorno: Sábado 02 – 23/11 – 15:00 hs.

Trazer se possível, 01 CACHACA para ajudar a casa
 e/ou 1 AZEITE DE DENDÊ

Sábado 01- 14/09 – **BANHOS – dias ÍMPARES**

Sabão da Costa nos intervalos dos banhos

3ª-feira – FUMO VERDE – 17/09
 Sábado – PROTEÇÃO – 21/09
 5ª-feira – ORIXÁ _____ – 26/09
 5ª-feira – BANHO NOSSO DE TODO DIA – 03/10

Sabão da Costa nos intervalos dos banhos

Retorno: Sábado 01 – 05/10 – 15:00 hs.

Trazer se possível, 01 SABÃO EM PÓ para ajudar a casa
 e/ou DESINFETANTE

Sábado 02- 20/12/14 – **BANHOS – dias PARES**

Sabão da Costa nos intervalos dos banhos

4ª-feira – FUMO VERDE – 24/12
 4ª-feira – PROTEÇÃO – 31/12
 4ª-feira – VÓ CATARINA – 07/01
 4ª-feira – BANHO NOSSO DE TODO DIA – 14/01
 4ª-feira – ORIXÁ _____ – 28/01

Sabão da Costa nos intervalos dos banhos

DEFUMACÃO:

2ª-feira – AFRICANO – 22/12

2ª-feira – INCENSO DA BAHIA – 29/12

OFERENDA IEMANJÁ : 31/12 – 11 HORAS

Retorno: Sábado 02 – 31/01 – 15:00 hs.

Trazer se possível, CACHACA para ajudar a casa e/ou
VELA DE 7 DIAS.

Sábado 02- 23/11 – **BANHOS – dias PARES**

Sabão da Costa nos intervalos dos banhos

4ª-feira – VENCE DEMANDA – 27/11
 4ª-feira – ABRE CAMINHO – 04/12
 4ª-feira – PROTEÇÃO _____ – 11/12
 4ª-feira – SETE LINHAS – 18/12

Sabão da Costa nos intervalos dos banhos

Retorno: Sábado 02 – 21/12 – 15:00 hs.

Trazer se possível, VELA 7 horas para ajudar a casa
 e/ou AZEITE DE OLIVA