

ESPAÇO E MEMÓRIA: ARTES DE CURAR E COMÉRCIO DE ERVAS EM SALVADOR – 1950-2000

Vilma Maria do Nascimento*

O presente estudo busca apreender, na Salvador de 1950 a 2000, a sobrevivência das variadas práticas populares de cura que, tem mobilizado uma rede de relações de trabalho que possibilita a existência e sobrevivência de práticas médicas tradicionais. Como o comércio de ervas se institui no cotidiano da cidade, inserindo-se no seu universo material e simbólico das artes de curar, territorializando espaços à oferta desses gêneros. Considera-se, ainda, que essas práticas de cura advêm de uma cultura própria, expressa numa linguagem específica, cujos códigos são amplamente dominados pela população que as produzem e as vêm resignificando conforme os novos desafios impostos pelas constantes mudanças vividas na sociedade.

Palavras-chave: Cultura; Cidade; Cura.

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

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

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

O corpo ganha, dessa forma, uma historicidade própria:

[...] território tanto biológico quanto simbólico, processador de virtualidades infindáveis, campo de forças que não cessa de inquietar e conformar, o corpo talvez seja o mais belo traço da memória da vida [...]. Pesquisar seus segredos é perceber o quanto é vão separar a obra da natureza daquela realizada pelos homens: na verdade um corpo é sempre “biocultural”, tanto em seu nível genético quanto em sua expressão oral e gestual (SANT’ANNA, 2001, P.30)

Importa investigar como essa relação corpo e natureza vem sendo resignificada no contexto cultural e urbano de Salvador. As artes de curar continuam desafiando os “ares do progresso”, recriando seus modos de experimentação e trocas com a natureza, bem como seus métodos de cura, a exemplo do candomblé, para o qual a natureza é sagrada. Os rituais de

* Professora da Universidade Católica do Salvador – UCSAL e da Universidade Estadual de Feira de Santana – UEFS. Doutoranda do Programa de Estudos Pós-Graduados em História da PUC-SP, sob orientação da Profa. Dra. Maria Antonietta Antonacci, no convênio PROCAD.

iniciação seriam o renascer de uma vida em que o indivíduo, para participar de um universo mágico-religioso, redefine sua relação com a natureza:

Em síntese, o que fica subentendido no discurso do povo-de-santo é a procura, nos atos litúrgicos e nas funções religiosas, da recuperação de uma espécie de sintonia presumivelmente perdida do homem consigo mesmo e com o universo de que ele é parte essencial. Nesse sentido, o profano nada mais é do que o sagrado quando está em movimento (BRAGA, 2000, P.194)

A relação com a natureza está, assim, carregada de magicidade. As religiões de tradições afro-brasileiras podem ser vistas como parte de um diálogo com e sobre a natureza. Nesse sentido, a oralidade está intimamente relacionada às formas de intercâmbio com a natureza. A transmissão oral do conhecimento, na tradição ioruba, é considerada como veículo do axé, o poder, a força das palavras que, conforme Verger (VERGER, 1995), permanece sem efeito em um texto escrito. Ou seja, as palavras, para que possam agir, precisam ser pronunciadas, o que expressa um exercício contínuo da linguagem e da memória.

O aspecto “ecológico” presente em matrizes africanas vem acompanhado de tradições de oralidade. Assim, entre os iorubas, a preparação de remédios e trabalhos mágicos deve ser acompanhada de encantações (ofó) com o nome das plantas, sem as quais esses remédios não surtiriam efeito (VERGER, 1995).

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

[...] pega-se uma outra planta, não necessariamente do mesmo gênero, mas que tenha a mesma aparência e fazer um ofó, um fala, um ar (um encantamento) e com esse mecanismo mágico, da fala da voz e da respiração “impregnar” esta nova planta com funções mágicas da folha que desapareceu, e neste instante chamá-la pela outra designação. É como se fosse um ato de criação (BRAGA, 2000, P.143).

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

O que vemos hoje, ao contrário, é a sobrevivência de uma série de tradições populares como a chamada “medicina popular” no cenário da “pós-modernidade”, o que traz à tona a questão de que essas tradições não são fixas e supostamente inalteradas. A presente pesquisa busca investigar como essas tradições – a arte de curar – estão se recriando e interagindo com as forças da modernidade.

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

A historicidade das tradições revela-se, assim, como um complexo processo temporal e as constantes mudanças resultam de elementos vividos numa pluralidade de tempos, não



necessariamente “evolutivos”, mas principalmente “descompassados”. Tais reflexões revelam-se importantes no sentido de que, na segunda metade do século XX, as questões em estudo têm temporalidades próprias.

Quanto à relação homem/natureza nas comunidades de santo do candomblé, Roger Bastide (BASTIDE, 2001, P.126) atenta para a observação de um de seus depoentes: “todo o segredo do candomblé reside em suas ervas”. Ou seja, todas elas têm uma virtude cujo conhecimento é indispensável na conduta do candomblé. Bastide, explicitando mais essa relação da religião com a natureza, considera que inicialmente há que se levar em consideração que Ossanha é o “Deus do Mato e não das plantas cultivadas, o que faz do ritual da colheita uma relação de troca”:

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

[...] Depois dança, canta e coloca no chão alguma quantia em dinheiro (BASTIDE, 2001, P.126)

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

Conforme Júlio Braga, tem-se a noção de equilíbrio das forças. Pagar pelo material retirado é uma maneira de recompor simbolicamente a força diminuída pela retirada das plantas. “Você paga a natureza através de Ossanha, que reelabora e recupera o que foi extraído e com isto recupera-se a harmonia cósmica” (BRAGA, 2000, p. 198). Esclarece ainda que:

Quando uma folha é recomendada para tratamento de uma doença qualquer, portanto na perspectiva da cura, ela chega carregada de magicidade, posto que a recomendação é sempre uma prerrogativa divina e o sacerdote nada mais é do que um simples instrumento do qual se servem as divindades para a ação sagrada e nem sempre o seu princípio ativo – quando existe – é do conhecimento de quem a prescreve (BRAGA, 2000, p. 194).

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

Barros, na perspectiva da relação dialógica entre sujeitos sociais e natureza, comenta que um de seus depoentes disse ter passado o dia inteiro procurando tètè sem o encontrar, atribuindo o fracasso ao fato de não ter cantado direito uma cantiga (BARROS, 1993, p. 40). Nas tradições, o especialista no trato das plantas era babalossanha, que tinha como principal atribuição colhê-las, observando os rituais apropriados:

O segredo das plantas, o santo a que pertencem, incluindo-se a técnica de colhê-las, os cânticos que lhes são consagradas fazem parte de um saber de difícil acesso, mesmo para os iniciados, que se desdobram em atenção, ainda que discretamente – mostrar que quer aprender é o caminho mais rápido para não conseguir – diante daqueles que detêm este tipo de conhecimento. E quem sabe, igualmente se desdobra em artimanhas para esconder dos mais afoitos e não raro conseguem despistá-los, dificultando suas intenções (BRAGA, 2000, p. 197).

Julio Braga lembra, ainda, que essas fórmulas mágicas quase não foram preservadas, sendo o seu conhecimento privilégio de uns poucos sacerdotes. Os ofós, como função de promover a potencialidade latente dos vegetais, conforme Barros (BARROS, 1993, p.53), foram substituídos pelas cantigas das folhas, onde são lembradas suas qualidades, sua capacidade de agir magicamente. São relações com a natureza ritualizadas em outros tempos, espaços e relações sociais.

Coletoras de ervas, moradoras do bairro da Palestina, em Salvador, mantêm certos rituais, como pedir licença à “Dona das Matas” antes de adentrarem o espaço de trabalho: “[...] a gente fala assim, eu mesmo falo assim: Dona da Mata, licença. A gente fala assim [...] e agradece [...] tem uns que botam dente de alho. Eu quando me lembro eu boto dente de alho no bolso, quando eu não lembro eu não boto nada” (Depoimento de dona Eunice Faria, 39 anos, natural de Bonfim de Feira, coletora de ervas).

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

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

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

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

Tentaremos neste trabalho, aproximarmo-nos da cultura popular como expressão dos dominados, buscando as formas pelas quais a cultura dominante é aceita, introduzida, reproduzida e transformada, tanto quanto as formas pelas quais é recusada, negada e afastada implícita ou explicitamente pelos dominados (CHAUÍ, 1996, p. 81).

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

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

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

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

Conforme se fazia crer, o “misticismo” começara a declinar a partir do século XVIII, quando a ciência, baseada na experimentação, passou a apontar para os ares do “progresso” e da “modernidade”. E, como o “herborismo” estava intimamente ligado às “superstições”, a tendência, segundo afirmavam, era que o uso e a qualidade de muitas ervas se perderiam, com a condenação geral do misticismo:

Mas os dias áureos dos herboristas só terminaram realmente nos fins do século XIX, quando os benefícios revolucionários das novas descobertas farmacêuticas se tornaram disponíveis para a maioria das pessoas (Livro da vida, 1971, p.213).

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

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

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

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

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

No caso dos pais ou mães-de-santo, como agentes de cura, dispõem de espaços definidos para sua realização. Entre esses, o quarto de consulta. Qualquer prática terapêutica é precedida

pela consulta aos orixás por meio do jogo-de-búzios, com o objetivo de “ler a cabeça de quem está necessitando”:

Um quarto de consulta não é bem um quarto. Mas é uma estrutura espacial e especial para o diálogo com os orixás, isto é, com a cabeça das pessoas, com objetivos de busca de equilíbrio. É lugar imantado para tal fim. Higiene e asseio. A concentração, imediata e busca da harmonia (PÓVOAS, 1999, P.217).

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

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

Ali se encontravam desde os condimentos necessários ao preparo dos pratos típicos da culinária local, a exemplo da pimenta de cheiro e do azeite de dendê, além de frutas, verduras, ervas medicinais e cerâmicas, muitas dessas para serem utilizadas nos rituais e cerimônias afro-brasileiros. Assim, a quitanda era também um local típico de vendas de objetos de uso litúrgico no candomblé, como as pombas, os “guias”, os búzios da Costa. Estes muitas vezes eram importados diretamente da África para aqui serem vendidos nesses estabelecimentos comerciais (Diário da Bahia, 03.02.1952, p. 5), que, naquela época, já apresentavam sinais de fragilidade ante a concorrência com maiores estabelecimentos em expansão na cidade.

No Pelourinho, num dos espaços que abrigavam essas quitandas, ficava a da Tia Juliana (falecida há três anos), em frente à Igreja do Rosário dos Pretos. Era prima da famosa mãe-de-santo Aninha, fundadora do templo dedicado a Xangô, o Axé Opô Afonjá. Essa quitanda contava sempre com um significativo estoque com os mais variados sortimentos de mercadorias e simbologias recebidas da Costa da África.

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

O erudito e respeitado “babalaô” Rafael do Amor Divino, dava ali as suas consultas, receitando eficazes beberagens ou aconselhando um gordo despacho a Exu, para abrir os caminhos. Quantas vezes não passamos ali tardes inteiras ouvindo histórias sobre antigas “mães-de-santo” do Engenho Velho, gente desaparecida há muitos anos atrás (Diário da Bahia, 03.02.1952, p. 5)

Na Praça dos Veteranos, estava a quitanda de Raimunda de Xangô: “Uma mulher cheia de requêbrados e de dengues é uma das figuras mais disputadas nos terreiros da Bahia como animadora e grande conhecedora dos segredos da seita” (Diário da Bahia, 03.02.1952, p. 5). Raimunda era sempre encontrada nos pontos mais típicos da cidade. Pela manhã não era raro encontrá-la fazendo compras e “conversando animadamente pelas barracas do mercado Modelo, pois as tardes eram dedicadas a atender sua freguesia em sua quitanda, à noite pelos terreiros dando conselhos e planejando festas para os ‘orixás’” (Diário da Bahia, 03.02.1952, p. 5).

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

Muito respeitada pelos capoeiristas, que a chamavam de madrinha, Eusébia contava com fama de ser profunda conhecedora dos segredos de Ossanhe, o orixá da folhas. Interrogada acerca de sua devoção a essa divindade, não titubeou em responder: “Ossanhe é a natureza e Deus está na natureza” (Diário da Bahia, 03.02.1952, p. 5). Conforme suas declarações, era a última filha-de-santo de Bernardino, segundo ela, último angola da Bahia. A grande queixa de Eusébia era a gradativa extinção do candomblé de Angola, considerando-se um de seus últimos remanescentes.

Em universo predominantemente feminino, encontravam-se, também, as quitandas dirigidas por mãos masculinas, a exemplo da de Procópio, no Gravatá, considerado uma das maiores autoridades nos assuntos ligados à religião afro-brasileira. Segundo informou, “veio da selva, procedente do país de Ketu, na Zona do Dahomey, na África” (Diário da Bahia, 03.02.1952, p. 5).

Além de ser uma das quitandas mais abastecidas da cidade, era também chefe de um importante terreiro. No seu trabalho diário, era acompanhado pelo filho, ao qual ia ministrando os segredos do culto. Vale ressaltar que esse aprendizado, pautado pelas tradições de oralidade, vai sendo transmitido geração a geração. Atendendo os clientes, em sua quitanda, raramente deixava de satisfazê-los no que procuravam, até mesmo nos banhos sagrados de iniciação das “yaôs”. A quitanda de Procópio também foi muito procurada por estudiosos de culto afro-brasileiros, como Roger Bastide e Donald Pierson.

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

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

REFERÊNCIAS

BARROS, J. F. P. de. **O segredo das folhas. Sistema de classificação de vegetais no candomblé jeje-nagô no Brasil.** Rio de Janeiro, Pallas, 1993.

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

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

CAMARGO, M.T. A etnobotânica e as plantas rituais afro-brasileiras. IN MARTINS, C. e LODY, R. (orgs.). **Faimará – o caçador traz alegria: Mãe Stella. 60 anos de iniciação.** Rio de Janeiro, Pallas, 2000.



CHAUÍ, M. **Conformismo e resistência**. Aspectos da Cultura popular no Brasil. São Paulo, Brasiliense, 1996.

LIVRO DA VIDA. V..VI. São Paulo, Vítor Civita/Abril Cultural, 1971.

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

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