

## CURA COMO RESISTÊNCIA<sup>1</sup>

*Guilherme Dantas Nogueira<sup>2</sup>*

*Nilo Sérgio Nogueira<sup>3</sup>*

*Ricardo de Moura<sup>4</sup>*

DOI: <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v6i2.46610>

**Resumo:** Busca-se com o presente ensaio mostrar como práticas de cura, por meio da medicina tradicional calundueira, foram empregadas ao longo da história da resistência negra no Brasil, apoiando a construção de comunidades de terreiro e sua heterogênea tradição calundueira. Isso é feito, no que tange à metodologia do trabalho, por meio de revisão bibliográfica em textos clássicos e atuais, que englobam e referenciam o debate, como um todo; e por meio do diálogo com os casos de dois terreiros, de Candomblé e Umbanda, de Belo Horizonte/MG, que focam a pandemia e foram apresentados por suas lideranças - co-autoras deste texto - durante o evento "Encontros Afrorreligiosos VI: o povo de santo e a sobrevivência em meio à pandemia". Especificamente sobre os casos debatidos, mostra-se, como parte dos resultados, que a medicina tradicional calundueira, durante a pandemia da COVID-19, em sinédoque de sua fundante história, embasa o trabalho dos terreiros, que não abandonaram suas comunidades e vizinhanças, tendo buscado apoiar pessoas a enfrentarem as dificuldades trazidas pelo contexto sanitário, não apenas com ervas e conselhos, mas com solidariedade e orientação, que o próprio Estado brasileiro falhou em dar.

**Palavras-chave:** Tradição calundueira. Medicina tradicional calundueira. Terreiros e saúde.

**Resumen:** Este ensayo pretende mostrar cómo las prácticas curativas, a través de la medicina tradicional calundueira, fueron empleadas a lo largo de la historia de la resistencia negra en Brasil, apoyando la construcción de las comunidades de terreiro y su heterogénea tradición calundueira. Esto se hace, en cuanto a la metodología de trabajo, a través de la revisión de la literatura en textos clásicos y actuales, que abarcan y hacen referencia al debate, en su conjunto; y a través del diálogo con los casos de dos terreiros de Candomblé y Umbanda de Belo Horizonte/MG que se centran en la pandemia y fueron presentados por sus líderes - coautores de este texto - durante el evento "Encontros

---

<sup>1</sup> Uma primeira versão deste trabalho foi apresentada oralmente na Segunda Conferência Continental em Estudos Afro-Latino-Americanos, realizada em dezembro de 2022, na Universidade de Harvard (Estados Unidos). Itens lembrados nessa exposição foram articulados na versão final do texto, ora em publicação. Agradecemos, igualmente, os gentis comentários das editoras-chefes do dossiê temático em que este texto se apresenta, que igualmente foram lembrados e articulados nesta versão final do artigo.

<sup>2</sup> Pós-doutor em Sociologia. Integrante do Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras, da Universidade de Brasília. Pesquisador associado (*Associate*) do Instituto de Pesquisas Afro-Latino-Americanas (ALARI), da Universidade de Harvard. Tata Kambondo da Cabana Senhora da Glória – Nzo Kuna Nkos’i. [gdantasnogueira@fas.harvard.edu](mailto:gdantasnogueira@fas.harvard.edu).

<sup>3</sup> Tata Kivonda Kis’ange, da Cabana Senhora da Glória – Nzo Kuna Nkos’i, terreiro de Candomblé e Umbanda de que é dirigente. [n.nogueiral@gmail.com](mailto:n.nogueiral@gmail.com).

<sup>4</sup> Pai Ricardo, líder religioso umbandista e dirigente da Associação de Resistência Cultural Afro-brasileira Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente. [ricardodemouraccpjo@gmail.com](mailto:ricardodemouraccpjo@gmail.com).

Afrorreligiosos VI: o povo de santo e a sobrevivência em meio à pandemia". Especificamente sobre los casos discutidos, se muestra, como parte de los resultados, que la medicina tradicional de Calunduzeira, durante la pandemia de COVID-19, en sinécdoque de su historia fundacional, subyace en el trabajo de los terreiros, que no abandonaron sus comunidades y barrios, habiendo buscado apoyar a las personas a enfrentar las dificultades traídas por el contexto de salud, no sólo con hierbas y consejos, también con solidaridad y orientación, que el propio Estado brasileño no proporcionó.

**Palabras clave:** Tradición calunduzeira; Medicina tradicional calunduzeira; Terreiros y salud.

## Apresentação

A crença nas divindades africanas, bem como seu culto, chegou ao Brasil, como se sabe, com a tragédia humana da diáspora africana e seus navios negreiros. Desde então, em um longo e ativo processo de resistência e reexistência, africanas, africanos e suas/seus descendentes, vêm constantemente atualizando suas práticas religiosas ao contexto e às condições locais, a partir das possibilidades que lhes vem sendo impostas desde o início da colonização. Esse processo, historicamente liderado por mulheres negras (as mães de santo e suas filhas de santo), que ademais se beneficiou de trocas de conhecimentos com indígenas brasileiros – os verdadeiros donos da terra neste país – e que passou por um sincretismo forçado com o catolicismo português praticado de maneira hegemônica durante a colônia, é a raiz das religiões afro-brasileiras e de sua tradição calunduzeira (NOGUEIRA, 2020). Esta, portanto, um

construto da resistência do povo negro brasileiro – junto a seus aliados indígenas, sob a liderança das mães de santo – à colonização e à atual colonial modernidade, com suas correlatas exclusões de raça, gênero e outras. Relaciona-se dialeticamente com a mesma. A recíproca, cabe completar, também é verdadeira: apesar do racismo imperante, a colonial modernidade brasileira carrega os signos da negritude e da afrorreligiosidade, não fazendo sentido pensarmos em qualquer ideia de Brasil sem eles (NOGUEIRA, 2020).

O processo de formação das religiões afro-brasileiras contou, desde o início, com várias especificidades. Neste ensaio, de caráter mais narrativo do que analítico, chamamos atenção às práticas de cura (medicina tradicional calunduzeira) nas religiões afro-brasileiras, presentes desde o início da diáspora africana. Em um contexto mais hodierno, problematizamos o emprego dessas práticas durante a ainda continuada pandemia do COVID-19. Argumentamos que a medicina tradicional calunduzeira foi, em

conjunto com outras práticas, um amálgama para o povo negro no Brasil e segue apoiando na manutenção da vida de afrorreligiosas/os, suas comunidades e os entornos dos terreiros.

Em termos mais concretos, objetivamos mostrar como práticas de cura afro-diaspóricas foram empregadas ao longo da história da resistência negra no Brasil, apoiando a construção de comunidades de terreiro e sua heterogênea tradição calundzeira. Se é bem verdade que as religiões afro-brasileiras atraem atenção e encantam por sua beleza, rituais elaborados, ritmos cativantes, cantigas que muito antes de Clara Nunes já se popularizavam dos muros dos terreiros para fora, dentre outros, a medicina tradicional calundzeira igualmente chama a atenção desde a Colônia, trazendo variados consulentes aos terreiros e/ou a consultas com mestres curandeiras/os africanas/os e suas/seus descendentes.

Do ponto de vista metodológico, este ensaio é construído, em um primeiro momento, a partir de uma breve revisão bibliográfica, que mostra a prevalência e a importância da medicina tradicional calundzeira desde a Colônia no Brasil. Calundus coloniais e do presente<sup>5</sup> são, nesse sentido, apresentados não apenas como *loci* de culto à ancestralidade e às divindades africanas/afro-brasileiras, mas igualmente como centros de cura.

Em um segundo momento – que visa mostrar a atualidade do debate sobre a medicina tradicional calundzeira e indicar sua importância durante a pandemia do COVID-19 – debatemos as experiências específicas de dois terreiros da cidade de Belo Horizonte/MG, ao qual os três autores deste texto são ligados, durante os momentos mais agudos da pandemia. São os terreiros: a Cabana Senhora da Glória – Nzo Kuna Nkos’i (que filia os dois primeiros autores), liderada pelo famoso Pai de Santo Tateto Napanji e por seu filho biológico Tata Kis’ange, que cultua o Candomblé e a Umbanda; e a Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente (que filia o terceiro autor), liderada por Pai Ricardo, cujo trabalho social junto à vizinhança do terreiro é referência social na comunidade de baixa renda da Pedreira Prado Lopes. Ambos os terreiros prestaram distintos serviços de saúde às suas comunidades e a pessoas externas durante a pandemia. Isso foi objeto de conversa durante a *live* "Encontros Afrorreligiosos VI: o povo de santo e a sobrevivência em meio à pandemia", realizada em outubro de 2021 pelo Calundu – Grupo de Estudos sobre

---

<sup>5</sup> Aderimos aqui à noção de Calundu como substantivo para religião afro-brasileira, seja do período colonial (os Calundus coloniais) ou do presente (Candomblés, Umbandas e outras religiões afro-brasileiras hodiernas – todas, expressões atuais da tradição calundzeira)

Religiões Afro-Brasileiras e que contou com presença dos três autores deste texto e a participação de outras pessoas do grupo de estudos.

Revisitamos o diálogo realizado durante a *live* de 2021 e o problematizamos, ademais, a partir da teoria social. Isso nos apoia a formular as observações apresentadas neste ensaio e a tecer algumas considerações ao longo do texto. A conversa é encaminhada, finalmente, para um último item de considerações e de encerramento do texto, mas jamais de encerramento temático. Pelo contrário, esperamos que este ensaio ajude a reverberar especificidades que exacerbam a importância das religiões afro-brasileiras e de sua multifacetada tradição calunduzeira.

### **A cura como amálgama de um povo<sup>6</sup>**

Para Roger Bastide (1971), ao contrário de seu marcado desinteresse pela alma das/os africanas/os e suas/seus descendentes – e, com isso, com seus corpos após a morte –, os senhores portugueses se interessavam por sua magia e por sua medicina, tanto por serem igualmente supersticiosos quanto por temerem as condições de vida que enfrentavam no Brasil Colônia, particularmente nas regiões rurais e ainda mais fortemente no início da colonização. Perigos característicos da vida no campo, como picadas de cobras e outros animais peçonhentos, malária, febres diversas, etc., ameaçavam às/aos portuguesas/es da mesma forma (ainda que não na mesma exata medida) que às/aos africanas/os.

Para tais perigos, a medicina tradicional calunduzeira era mais eficaz do que as práticas de cura europeias. Assim, tinha espaço garantido pelos senhores para que sobrevivessem na Colônia e, inclusive, possuía algum **status**: a magia africana/negra – lembrando que aqui nos referimos a um modo de vida em que o mágico-religioso não está separado de outros aspectos das vivências e sociabilidades individual e coletiva – era considerada superior à dos curandeiros portugueses e todas/os as pessoas negras eram vistas e estereotipadas como feiticeiras/os em potencial. Nas cidades coloniais, por outro lado, ainda segundo o mesmo sociólogo, havia menos interesse pela medicina das/os

---

<sup>6</sup> Este item do texto traz uma revisão bibliográfica ao tema em debate, que é em partes um excerto da tese doutoral do primeiro autor do artigo. Sendo parcialmente um excerto, algumas passagens repetem textos que constam da referida tese, que não foram, todavia, anteriormente publicados em artigos ou outros trabalhos – ainda que a tese esteja disponível para consulta pública no repositório institucional da Universidade de Brasília (para acesso ao texto, visite este link: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/41194>).

africanas/os e suas/seus descendentes e mais racismo<sup>7</sup> contra suas práticas religiosas, que perturbariam a paz dos brancos, sendo, assim, perseguidas por instituições coloniais. E mesmo que o Brasil Colônia fosse sumamente rural, a observação do sociólogo sobre o racismo religioso presente na gênese de várias das atuais cidades brasileiras não deve ser pormenorizada.

Para Bastide (**ibid.**), portanto, os terreiros afrorreligiosos com seus Calundus coloniais não apenas possuíam certa liberdade para existir, como exerciam uma função importante na vida social das regiões rurais do Brasil Colônia, de prestação de serviços relacionados a cura e saúde. Não interessava aos senhores portugueses reprimir os Calundus e, mais que isto, esses mesmos senhores e suas famílias os frequentavam na condição de clientes das/os calunduzeiras/os africanas/os. Com estas e outras interações, para o autor, africanas/os no Brasil se apropriaram um pouco da cultura das/os portuguesas/es e as/os portuguesas/es também se apropriaram um pouco das culturas das/os africanas/os, em relação que teria deixado marcas perceptíveis inclusive no Brasil do pós-independência.

Durante a Colônia, cabe acrescentar, não havia oferta pela coroa de nenhum tipo de serviço de saúde. Tal serviço ficava a cargo de instituições beneficentes, como as Santas Casas de Misericórdia. Estas eram mantidas por benfeitoras/es variadas/os, que lhes doavam recursos em troca do prestígio, que era sempre mais significativo que a doação oferecida às instituições de cura, sempre muito carentes e pouco eficazes (SILVEIRA, 2006). A medicina calunduzeira, por outro lado, fluente em amplo conhecimento da flora brasileira – aprendido junto a indígenas com quem africanas/os dividiram o cativeiro no Brasil – conseguia curar variadas enfermidades. Santos (2009) e Silveira (2006) mostram que eram particularmente apreciados os conhecimentos das religiosas iniciadas para os santos das chagas, como o inquite Nsumbu. Ou seja, na ausência ou insuficiência de serviços oficiais de medicina, oferecidos pela coroa ou por instituições católicas – que faziam parte da administração na Colônia, lembramos –, prosperava a medicina tradicional calunduzeira, desde sempre – e ainda no presente – oferecida por afrorreligiosas/os.

Toda essa magia negra – que é magia para o bem, para a cura, para a sobrevivência de todo um povo negro escravizado e seus descendente, ademais de toda a clientela,

---

<sup>7</sup> Bastide não usa especificamente a palavra racismo. Prefere outros termos que, isoladamente, denotam intolerância. Com efeito, o conceito de racismo religioso é mais recente. Não obstante, a situação descrita pelo autor é o que esse conceito hodiernamente explica, com toda a sua carga semântica.

independentemente de quem seja, que busque por tais conhecimentos – não reexistiria no Brasil, reiteramos, sem o apoio de povos indígenas. Conforme nos lembra Silveira (2006), africanas/os e indígenas se associaram no Brasil desde cedo, tendo convivido no cativo e em quilombos. Trocaram conhecimentos sobre técnicas de cultivo da terra e seus frutos (como a mandioca), técnicas de cura, e produção de objetos, comidas, etc., umas/uns com as/os outras/os. O povo indígena é ainda lembrado e guarda importância nos Calundus hodiernos, sobretudo na figura dos Caboclos, sempre presentes na Umbanda, no Terecô, nos Tambores de Mina, nos Candomblés de Caboclo e em outras várias religiões afro-brasileiras.

Reiteramos, igualmente, que esse conhecimento tampouco sobreviveu no Brasil sem o notável esforço das mães de santo e suas filhas de santo, responsáveis históricas pela guarda e atualização das tradições afrorreligiosas no Brasil. Com efeito, o sistema mágico-religioso afro-brasileiro não pode ser pensado sem que se reconheça o importante papel desempenhado por mulheres negras em sua organização e constante reestruturação (NOGUEIRA, 2019). Em um Brasil em que homens negros escravizados morriam em quantidades – absoluta e relativa – muito superiores a mulheres, coube a essas a manutenção e transmissão da herança afro-diaspórica (SEGATO, 1986), não fazendo sentido pensar-se em uma medicina tradicional calunduzeira – ou outros conhecimentos afro-orientados no Brasil – que não seja feminina em sua gênese afro-latino-americana. A esse respeito, observamos que, ainda que sem uma ênfase específica, a importância das afrorreligiosas como curandeiras é também lembrada nos trabalhos acima mencionados, de Bastide, Silveira e Santos.

Somam-se, portanto, ao conjunto de conhecimentos e ofícios associados à medicina calunduzeira, que se pode imaginar serem articulados a partir de um terreiro, o trabalho mais fluido e itinerante das benzedeadas e rezadeiras, com seus conhecimentos mormente passados de mãe para filhas, que seguem vivos pelo Brasil hodierno. Além dessas, parteiras, cuidadoras, conselheiras e uma miríade de ofícios populares (alguns institucionalizados) historicamente desempenhados por mulheres negras, mormente – mas não exclusivamente – com o apoio de ervas, rezas, etc., ainda reproduzidos no país.

A reprodução da medicina calunduzeira, notamos, contudo, se era de interesse na era colonial, não manteve o mesmo *status* posteriormente. Pelo contrário,

“a polícia e o judiciário reprimiram severamente os ritos, cultos e práticas afrobrasileiros até os anos 1940, enquadrando-os como crimes

de feitiçaria, curandeirismo e charlatanismo” (MAGGIE, 1986 *apud* MARIANO, 2011, p. 246).

Ou seja, em um Brasil que busca se modernizar, com serviços oficiais de saúde em construção e institucionalização, técnicas de cura tradicionais calunduzeiras se tornam indesejadas. Mais do que isso, passam a ser consideradas como práticas criminosas e reprimidas, pelo menos no eixo urbano – que concentra desde a década de 1970 a maior parte da população do país – e nos centros aglomeradores da vida social (sejam esses *loci* físicos ou simbólicos). Nas franjas da sociedade, não obstante, onde o Brasil oficial e seu Estado se fazem presentes pela continuada ausência de serviços à população, a medicina tradicional calunduzeira segue atuante e salvando vidas (NOGUEIRA, 2019).

Essa afirmação, notamos, é particularmente importante para o caso específico da Umbanda. Ao passo que todas as religiões afro-brasileiras articulam e operacionalizam conhecimentos centrados na cura – que, acrescentamos, pode ser de pessoas, de outros seres, de relações interpessoais, de comunidades, etc. –, a Umbanda, em específico, é organizada, a partir de seus terreiros, como instituição prestadora de serviços de cura<sup>8</sup>. É sobretudo para tanto que suas entidades trabalham e mobilizam seus conhecimentos e, muito além de conforto espiritual, prescrevem soluções variadas indicadas para os casos específicos de seus consulentes. Todas as soluções, cabe acrescentar, baseadas nos conhecimentos de saúde afro-ameríndios, que resistem no corpo de saberes afrorreligiosos – tanto aqueles articulados pelas entidades quanto por pessoas vivas – há gerações.

## **Distanciamento como desafio**

Em tudo o que foi até aqui exposto, implícita está uma questão que é central à afrorreligiosidade no Brasil, qual seja, não se trata de uma instituição com práticas realizadas à distância. Pelo contrário, as religiões afro-brasileiras – aqui não extrapolamos por não ser nosso objeto de debate ou estudo, mas acreditamos que a observação vale para toda a afrorreligiosidade, seja em outros cantos da diáspora ou em África – dependem do contato humano, das bençãos tomadas por beijos e abraços, da partilha do alimento, do

---

<sup>8</sup> A observação é aqui nossa e elaborada em nossos próprios termos. Todavia, não se trata de assunto original ou pioneiro nos estudos sobre religiões afro-brasileiras. Para outras referências, portanto, dentre várias, indicamos os textos de Brown (1994) e Barros (2010).

convívio comunitário, do diálogo presencial, etc. Situações, todavia, enormemente dificultadas com a pandemia do COVID-19.

A pandemia impôs à prática afroreligiosa no Brasil, portanto, um desafio, que foi o distanciamento social. É emblemático – e midiático – o caso de dois famosos terreiros de Candomblé de Salvador, o Ilê Axé Opo Afonjá e o Ilê Axé Opo Aganjú, que, dentre outros de sua linhagem, foram fechados por ordem de Xangô<sup>9</sup>. A Cabana Senhora da Glória – Nzo Kuna Nkos’i e a Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente igualmente seguiram as ordens de suas divindades e mentores espirituais, bem como as recomendações/regulações de saúde pública – e algumas vezes em contraposição a essas –, e foram fechadas para atividades públicas durante os períodos mais periclitantes da pandemia. Rituais e atividades internas também foram suspensos ou fortemente reduzidos, pela mesma razão. Muito enfaticamente, as pessoas mais velhas das comunidades foram ainda mais protegidas, pois sua idade impunha mais riscos de morte por COVID-19 – sem contar que a preservação de suas vidas é também a preservação dos saberes tradicionais das comunidades, passados das/dos mais velhas/os às/aos mais novas/os. Com a retomada do contato social, acrescentamos, medidas de cuidado seguem sendo tomadas, o que também segue tendo impacto nas práticas afroreligiosas.

Esse distanciamento, não obstante, notamos, afetou de maneira mais marcada um grupo de atividades desenvolvidas por terreiros, que é aquele que envolve o que mais comumente – em um sentido de senso comum – se entende como práticas religiosas. Mas, conforme nos lembra Flor do Nascimento (2016), religiões afro-brasileiras<sup>10</sup> são modos de vida. Trata-se de mais do que instituições religiosas com seus templos organizados para receber adeptas/os por um período, vendo-os irem-se embora depois. São comunidades vivas, de pessoas que se relacionam entre si e com outras a seu redor, em termos circunscritos pelas noções ancestrais de comunidade e coletividade aprendidas desde África, que seguem (re)estruturando vidas também no Brasil.

Sendo assim, propomos aqui, para fins didáticos, uma separação das atividades realizadas em/por um terreiro com sua comunidade e entorno, entre o religioso e os serviços de apoio. A separação é apenas didática, porque, como já foi dito, não existe

---

<sup>9</sup> O caso foi noticiado em diferentes veículos da grande mídia. Como uma referência específica, indicamos a reportagem da Folha de São Paulo, disponível on-line neste link: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2020/07/orixas-nao-permitem-reabertura-de-terreiros-na-bahia-por-causa-da-pandemia.shtml>

<sup>10</sup> O autor fala em Candomblés, mas a mesma exata afirmação pode ser usada para a grande maioria – se não totalidade – das religiões afro-brasileiras.

separação entre religioso e outros aspectos da vida para a episteme afrorreligiosa. Nos apoia a abstração, por outro lado, por buscarmos explicar aqui, que serviços de saúde a suas comunidades e entornos continuaram a ser prestados a partir dos terreiros em todo o Brasil. Sobre esse assunto, reiteramos e seguimos desenvolvendo alguns tópicos debatidos no evento “Diálogos Comunitários Calunduzeiros”, de outubro de 2021.

Terreiro são locais de vivência de suas comunidades, formadas por adeptos filiados, bem como são locais de acolhimento da comunidade externa, de sua vizinhança, mesmo que essa permaneça reclusa – pela pandemia ou qualquer outra razão. Entendemos que a reclusão não é um castigo, mas um momento de tratar, de repensar – das pessoas se tratarem, se repensarem. Uma oportunidade de se aprofundar o conhecimento interno. Ademais, sobretudo em locais de maior pobreza – o que no Brasil sempre implica em menor prestação de serviços públicos – o apoio prestado pelos terreiros às suas vizinhanças fez-se ainda mais necessário durante a pandemia. Um caso em específico que destacamos, dentre outros, relativo à higiene pessoal, que é central para o combate ao COVID-19, foi a prática solidária de fazer sabão caseiro e distribuí-lo à vizinhança – o que foi feito a partir da Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente. Esse terreiro, como já foi dito, se localiza em uma região extremamente pobre da cidade de Belo Horizonte/MG. Nesta, os habitantes não tinham dinheiro para comprar álcool em gel.

Comentamos que a solidariedade – por sua vez, antiga conhecida dos terreiros e basilar à tradição calunduzeira – que envolve a prática de distribuição de sabão, formou um tripé, juntamente à colaboração com as recomendações de saúde pública e com outras práticas e orientações da medicina tradicional calunduzeira, que apoiou no cuidado e sobrevivência da comunidade do terreiro e sua vizinhança.

Esse caso – que se soma a outros de nosso conhecimento, como a doação de máscaras faciais por várias outras comunidades – é ilustrativo do fato de que as comunidades de terreiro não deixaram de funcionar, de trabalhar, durante os momentos mais restritivos da pandemia. Deixaram de reunir corpos dentro dos muros de seus templos, mas não de trabalhar pelo bem coletivo. E sobre isso, acrescentamos que outras práticas, de caráter mais religioso em nossa divisão didática, visando a cura coletiva, como rezas, oferendas às divindades, etc., não deixaram de ser realizadas. Mudou-se, em alguns casos, a forma como foram feitas, reunindo menos pessoas, por exemplo – a prática afrorreligiosa, uma vez mais, foi adaptada às necessidades do tempo presente. Mas não se deixou de fazer. A Cabana Senhora da Glória – Nzo Kuna Nkos’i, em particular, sob

a liderança de seu Tateto Nepanji, desenvolveu diferentes atividades religiosas, como oferendas, rezas variadas, etc., para a cura coletiva face à pandemia.

A medicina tradicional calunduzeira, comentamos, é baseada no uso de métodos de cura validados no corpo de conhecimentos articulados desde dentro dos terreiros. Mas não deve ser entendida apenas como cura física, ou de corpos físicos. Endereça, pelo contrário, indivíduos em sua totalidade bio-psico-energético-espiritual-social, que são, ademais, sempre parte integrante e inseparável de coletivos/comunidades. Ao se tratar pessoas, trata-se toda a comunidade. E ao se tratar comunidades, trata-se toda a coletividade de seres humanos e não humanos, que são parte integrante de todo o planeta e da própria ancestralidade que segue se recriando.

Na ausência de vacinas, remédios, ou protocolos específicos para o cuidado com o COVID-19, orientações de saúde imanadas desde as entidades e divindades, desde a ancestralidade, desde a natureza, como o uso de folhas para banhos e chás, foram também frequentes e difundidas desde os terreiros. Outras orientações para o convívio coletivo também foram comuns. E foram repassadas, reiteramos, não só às comunidades internas, mas também às externas. Esse conhecimento ancestral foi/segue sendo central para a sequência da vida, em visão calunduzeira. De certo, chamamos a atenção para uma orientação pública, reiterada nos últimos três anos a partir do jogo de búzios realizado por Tateto Nepanji, que era justamente a da prática do autocuidado. Essa liderança, a partir das informações que articula por meio do diálogo com as divindades afro-brasileiras, vem reiterando a seus/suas seguidores/as a orientação de que o autocuidado deve ocupar um espaço central na vida pessoal de todas/os, nesta ainda continuada pandemia. A pandemia foi uma situação nova, mas o conhecimento ancestral calunduzeiro também forneceu orientações para lidar com ela.

A necessidade de autocuidado não é objeto apenas das orientações do referido pai de santo e de outras lideranças afroreligiosas. Pelo contrário, fazem parte das recomendações de instituições nacionais e internacionais de saúde, ligadas ou não a governos. É também comum em indicações de acadêmicos ou profissionais de saúde. Argumentamos, todavia, que reiteradas por lideranças religiosas que se apresentam como figuras paternas ou maternas, essas orientações chamam ainda mais atenção. E é inegável que isso ajudou a salvar vidas em um país em que as autoridades nacionais trataram a pandemia como “gripezinha” e incitaram a população a não se cuidar.

Orientações das lideranças religiosas tiveram ainda um outro aspecto, a se destacar. Durante as fases de maior reclusão da pandemia – e mesmo em momentos de maior relaxamento – houve a necessidade de que pessoas e comunidades lidassem com ansiedades, com sentimentos de solidão, medo, depressão, etc. Palavras de acolhimento e conforto, nada ascéticas e nada técnicas, apoiaram nesses momentos, à luz do que já é longo para a reexistência calundzeira. A *live* realizada pelo Grupo Calundu em outubro de 2021, que nos reuniu em debate, trouxe exemplos, a partir das trocas que tivemos com a audiência, que enviou perguntas e conosco interagiu, de como essas palavras e orientações eram buscadas em diferentes meios.

Por outro lado, chamamos a atenção para o fato de que o desafio do distanciamento demandou, uma vez mais, atualização de práticas e ações. Tanto para a comunidade da Cabana Senhora da Glória – Nzo Kuna Nkos’i quanto para aquela da Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente houve intensificação da utilização de recursos da Internet e outras tecnologias de informação e comunicação. As orientações do Tateto Nepanji, por exemplo, que no passado eram repassadas boca a boca, passaram a ser informadas via mensagens em grupos de WhatsApp. Ou seja, as comunidades dos terreiros também tiveram que se atualizar e se adaptar às necessidades trazidas com a pandemia. O que nos lembra que a tradição calundzeira não é estática. É capaz de se moldar e se adequar às necessidades que o momento traz, à luz do que vem ocorrendo desde a sua criação, com o advento da diáspora.

Assim, sempre em enfrentamento aos desafios impostos pela pandemia, em ambas as comunidades buscou-se seguir a ciência e as recomendações sanitárias, mas sem se deixar de acreditar no que é entendido como “o plano da espiritualidade”, ou seja, na noção calundzeira (e de várias religiões) de que existe um poder maior que conduz a vida humana. Ciência moderna e crença ancestral não foram, assim, vistas como antagônicas. Pelo contrário, entendeu-se que as orientações de ambas salvavam vidas e que tudo que se faz para se preservar a vida é ferramenta útil para o presente e para a posteridade. Buscou-se, ademais, aprender-se com a pandemia, para se acumular o conhecimento que ela traz, entendido como útil para se lidar com situações futuras igualmente desafiantes. Não adoecer, cabe dizer, finalmente, é premissa dos povos dos terreiros e da medicina tradicional calundzeira, que abarca todas as práticas aqui descritas. Igualmente, é premissa dessa medicina buscar na natureza soluções para momentos de desequilíbrio, como os trazidos pela pandemia.

## **Notas finais...**

Buscamos com o presente ensaio mostrar como práticas de cura afro-diaspóricas foram empregadas ao longo da história da resistência negra no Brasil, apoiando a construção de comunidades de terreiro e sua heterogênea tradição calundzeira. Argumentamos que essas práticas de cura são parte do todo que é a medicina tradicional calundzeira, que abarca não apenas a cura da saúde física de indivíduos, mas o tratamento integral de coletividades. Isso, seguindo os conhecimentos repassados desde a ancestralidade negra pelos terreiros, assim como envolvendo práticas solidárias, que estão na gênese diaspórica dos Calundus.

Entendemos que esse diálogo não se encerra com este texto. Pelo contrário, mais trabalhos com o mesmo tema e com debates mais aprofundados apoiariam no avanço do que se conhece desde a academia sobre a tradição calundzeira, assim como apoiariam, em nossa visão, na publicização do longo e cuidadoso trabalho realizado pelas comunidades de terreiro, de maneira integral, a toda a população brasileira. Esse é um trabalho a que nossas comunidades, historicamente, nunca se furtaram, e que se viu uma vez mais bastante necessário durante os períodos mais agudos da ainda continuada pandemia do COVID-19. Isso, apesar da prevalência do racismo religioso que cotidianamente aflige os terreiros.

Mesmo sendo este ensaio escrito por afrorreligiosos iniciados e atuantes – ainda que academicamente –, defendendo conhecimentos articulados a partir da tradição calundzeira e que seguem, portanto, as orientações da ancestralidade afrorreligiosa, lembramos que o contexto sócio-político-sanitário também é respeitado dentro dos terreiros e a partir desses. A medicina tradicional calundzeira é uma forma de resistência e, como tal, se articula dialeticamente com a vida social brasileira. Não existe, assim, de maneira isolada. E não ignora outros conhecimentos, como aqueles oriundos dos estudos científicos mais recentes sobre o COVID-19. Seguir a essa medicina tradicional e aos conhecimentos oriundos das pesquisas sobre essa enfermidade é uma combinação que salva vidas. Não argumentamos aqui o contrário.

## Referências Bibliográficas

BARROS, Sulivan. Sociabilidades míticas na Umbanda: identidade étnica e consciência subalterna. **Série Antropologia**, 433, 2010.

BASTIDE, Roger. **As Religiões Africanas no Brasil: Contribuição a uma Sociologia da Interpenetração de Civilizações**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1971.

BROWN, Diana. *Umbanda: Religion and politics in urban Brazil*. Nova York: Columbia University Press, 1994.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. Sobre os Candomblés como modos de vida. **Ensaios Filosóficos**. Rio de Janeiro, Volume XIII, p. 153-170, agosto, 2016.

MARIANO, R. “Laicidade à brasileira: Católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública”. **Revista Civitas**. Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 238-258, mai-ago, 2011.

NOGUEIRA, Guilherme Dantas. **Na Minha Casa Mando Eu: mães de santo, comunidades de terreiro e Estado**. Tese (Doutorado em Sociologia) – Departamento de Sociologia, Universidade de Brasília, Brasília, p. 289. 2019.

NOGUEIRA, Guilherme Dantas. Tradição Calunduzeira: um conceito diaspórico. **Arquivos do CMD**, v.7, n.2, 78–90, 2020. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/CMD/article/view/31145>.

SANTOS, Edmar. **O poder dos candomblés: perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia**. Salvador: EDUFBA, 2009.

SEGATO, Rita Laura. **Santos e Daimones**. Brasília: Editora UnB, 2005. Republicação de livro de 1986.

SILVEIRA, Renato. **O Candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de Keto**. Salvador: Edições Maianga, 2006.

Recebido em 07/11/2022  
Aprovado em: 16/11/2022