

JANAÍNA GONÇALVES HASSELMANN

DA BOCA DA MATA À ENCRUZA: O PATRIMÔNIO DA SAÚDE UMBANDISTA ENTRE MARACÁS E
CABAÇAS

THE BEGINNING OF THE FLOREST TO ENCRUZA: THE HERITAGE OF UMBANDIST HEALTH
BETWEEN MARACÁS AND CABAÇAS

DA BOCA DA MATA À ENCRUZA: EL PATRIMONIO DE LA SALUD UMBANDISTA ENTRE MARACÁS Y
CABAÇAS

JOINVILLE

2023

UNIVERSIDADE DA REGIÃO DE JOINVILLE – UNIVILLE PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO – PRPPG PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PATRIMÔNIO CULTURAL E SOCIEDADE DOUTORADO EM PATRIMÔNIO CULTURAL E SOCIEDADE

DA BOCA DA MATA À ENCRUZA: O PATRIMÔNIO DA SAÚDE UMBANDISTA ENTRE MARACÁS E CABAÇAS

JANAÍNA GONÇALVES HASSELMANN
ORIENTADORA PROFESSORA DOUTORA ROBERTA BARROS MEIRA
CO-ORIENTADORA PROFESSORA DOUTORA DIONE DA ROCHA BANDEIRA

JOINVILLE

2023

JANAÍNA GONÇALVES HASSELMANN
DA BOCA DA MATA À ENCRUZA: O PATRIMÔNIO DA SAÚDE UMBANDISTA ENTRE MARACÁS E
CABAÇAS

Tese apresentada para o exame de defesa ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Patrimônio Cultural e Sociedade da Universidade da Região de Joinville (Univille), como requisito parcial para obtenção do título de doutor. Orientadora: Professora Doutora Roberta Barros Meira. Co-orientadora: Professora Doutora Dione da Rocha Bandeira.

JOINVILLE

2023

Catálogo na publicação pela Biblioteca Universitária da Univille

H355d Hasselmann, Janaina Gonçalves
Da boca da mata à encruza: o patrimônio da saúde umbandista entre maracás e cabaças / Janaina Gonçalves Hasselmann; orientadora Dra. Roberta Barros Meira; coorientadora Dra. Dione da Rocha Bandeira. – Joinville: UNIVILLE, 2023.

186 p.: il.

Tese (Doutorado em Patrimônio Cultural e Sociedade – Universidade da Região de Joinville)

1. Umbanda. 2. Medicina alternativa. 3. Patrimônio cultural. I. Meira, Roberta Barros (orient.). II. Bandeira, Dione da Rocha (coorient.). III. Título.

CDD 299.67

Elaborada por Rafaela Ghacham Desiderato – CRB-14/1437

Termo de Aprovação

“Da Boca da Mata à Encruza: O Patrimônio da Saúde Umbandista entre Maracás e Cabaças”

por

Janaína Gonçalves Hasselmann

Banca Examinadora:

Profa. Dra. Roberta Barros Meira
Orientadora (UNIVILLE)

Profa. Dra. Dione da Rocha Bandeira
Coorientadora (UNIVILLE)

Profa. Dra. Juliane Conceição Primon Serres
(UFPeI)

Prof. Dr. Artur Cesar Isaia
(UFSC)

Profa. Dra. Mariluci Neis Carelli
(UNIVILLE)

Profa. Dra. Patrícia de Oliveira Areas
(UNIVILLE)

Tese julgada para a obtenção do título de Doutora em Patrimônio Cultural e Sociedade, área de concentração Patrimônio Cultural, Identidade e Cidadania e aprovado em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Patrimônio Cultural e Sociedade.



Profa. Dra. Roberta Barros Meira
Orientadora (UNIVILLE)



Profa. Dra. Raquel Alvarenga Sena Venera
Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Patrimônio Cultural e Sociedade

Joinville, 22 de agosto de 2023.

Este trabalho é dedicado a mais preciosa pedrinha miudinha de
Aruanda, minha eterna Bibi (*in memoriam*)

AGRADECIMENTOS

Saravá Dona Maria Padilha do Cabaré e Seu Exu Caveira! Cobalaroye exu. Aueto!. Professora Doutora Roberta Barros Meira foi quem tornou esta pesquisa realmente possível, ao não tibeitar com a proposta de orientar este trabalho novo, complexo, arredo, cheio de “barraventos”. Professora Dra Dione Bandeira nos auxiliou a elaborar esse ebó contra um mundo cindido. Certamente não se cumpriria a proposta desta pesquisa sem a concessão da bolsa CAPES que a tornou possível pelo seu custeamento e pela possibilidade de dedicação integral ao objeto de estudo. Agradeço ao terreiro estudado, uma “gazola de nego Chico” e suas gentes, vivas e mortas. Melhor, vivas. Compartilho imensa gratidão pelas amigas, também bolsistas, Rita de Cássia e Rosane Fernandes, colegas partidárias da solidariedade para o crescimento de todos. Aos amigos, Filipe Ferrari e Wilson de Oliveira Neto; Ricardo Rabelo e Natália Meira, minhas armas sagradas banindo com espadas de São Jorge todos os contra-axés que me pelejaram. Ao meu esposo Rafael, amor de uma eternidade, regresso, cíclico, cósmico. Sequer desfrutaria do prazer de realizar essa pesquisa, sem que meus pais, Nelma e Antonio tivessem me recebido nos braços com amor, companherismo e me proporcionado uma vida próspera. Mãe, o meu último artigo é dedicado para senhora, uma mulher empoderada e que empodera os outros. Pelo modesto senso humanitário que reside em mim, gratifico meus patuás míticos, capazes de adoçar até o povo mandinga: Bibi, laiá, Dendê, Maria, Zaze, Roxi, Kota, Dandá e Godzila. Agradeço aos presentes e ausentes; a quem foi e também a quem vem. Para finalizar, meu saravá fraterno aos terreiros de Umbanda de todo país que nascem em pequenos cômodos e se adaptam às demandas de suas comunidades. E as comunidades resilientes que abraçam as frestas e as transformam.

SALVE A UMBANDA.

RESUMO

A motivação dessa tese foi travar um diálogo entre as práticas de cura adotadas pela Umbanda e a categoria patrimônio da saúde. Em que pese a escassez de uma pesquisa sistemática sobre saúde da doutrina umbandista e a construção recente de pensar novos patrimônios a partir de diferentes perspectivas, como no caso o patrimônio da saúde, nossa tese propõe a construção de pontes entre elas. A partir do fazer etnográfico com amparo em trabalhos do campo (PEIRANO, 2014; VIANNA 2003), nossas ferramentas de captação de sentidos são registros fotográficos e confecção de croquis. Acreditamos que a produção de novas fontes revela e auxilia na compreensão dos saberes tradicionais que atravessam o cotidiano de umbandistas e não praticantes. Buscamos trazer a lume o que tem sido analisado de forma secundária nas dimensões da memória, identidade e saber tradicional quando o assunto é saúde. A tese encontra-se em consonância com novas abordagens que subvertem a racionalização científica que se impõe ao conhecimento, quando concentra os méritos e implicações positivas somente à área da medicina convencional, inveterado por utilização de fármacos. Nosso trabalho investiga os saberes tradicionais expressos nos procedimentos relativos à saúde em um terreiro de Umbanda da linhagem Sagrada e/ou Tradicional, circunscrito no município de São Francisco do Sul – SC. A partir da análise da repetição dos fenômenos problematizamos como se estabelece a construção do conhecimento a respeito da saúde e a relação entre entidades espirituais e médiuns; entidades espirituais – consulentes. Neste universo o sagrado, representado por caboclos, exus e pombagiras são agentes cósmicos que atuam diretamente na saúde dos seus assistidos reestabelecendo equilíbrios e cuidados em uma perspectiva holística. Nosso primeiro artigo concentra-se na relevância do processo de incorporação das entidades e nos mecanismos terapêuticos adotados por eles no cuidado da saúde de seus médiuns. O segundo artigo visa situar a importância dos consulentes, isto é, não adeptos da religião e a participação ativa dos mesmos nos tratamentos curativos e nas redes de solidariedade construídas para manutenção dos ritos, atendendo às demandas do terreiro no tocante à cultivo e subsidiamento de ervas, através de seus quintais produtivos. O terceiro artigo da tese elenca atores espirituais marginalizados pelo imaginário popular. Identificamos nos exus e pombagiras do terreiro uma prática de poder medicinal que se relaciona a desobsessão de seres desencarnados que afetam o espírito e a matéria dos sujeitos. No caso dessas entidades, os processos de cura envolvem elementos orgânicos e não orgânicos, porém todos voltados a recuperação da saúde via manipulação de energias que desfaçam feitiços, invejas e motejos de ordem moral e espiritual. Na seara das magias e encantamentos de exus e pombagiras nos apoiaremos nos trabalhos de Simas e Rufino (2018), Simas (2019, 2020, 2021) e Peixoto (2020). Para finalizar nosso trabalho, o quarto e último artigo da tese discute o exame das atribuições análogas as pombagiras, entidades reconhecidas pelo poder feminino. Conhecidas por serem protetoras especialmente das mulheres e de tudo que diga respeito as mazelas que as acossam, são elas que dinamizam as relações no terreiro e fora dele na construção do empoderamento feminino. Analisamos os procedimentos de autocuidado oferecidos pelas pombagiras e sua magia medicinal, intervindo tanto nos afazeres do terreiro onde a mulher é sobrecarregada de atividades quanto nas relações sociais das mesmas. Nossa pesquisa é produto e processo dos debates ensejados pela linha de pesquisa Patrimônio Cultural e Sustentabilidade, do Programa de Pós-Graduação em Patrimônio Cultural e Sociedade da Universidade da Região de Joinville, UNIVILLE.

Palavras-chave: Umbanda. Patrimônio da saúde. Saberes tradicionais. Práticas de cura.

ABSTRACT

The motivation for this thesis was to establish a dialogue between the healing practices adopted by Umbanda and the health heritage category. Despite the scarcity of systematic research on health in Umbanda doctrine and the recent construction of thinking about new heritage from different perspectives, as in the case of health heritage, our thesis proposes building bridges between them. Based on ethnographic work supported by fieldwork (PEIRANO, 2014; VIANNA 2003), our tools for capturing meanings are photographic records and making sketches. We believe that the production of new sources reveals and helps in understanding the traditional knowledge that crosses the daily lives of umbanda practitioners and non-practitioners. We seek to bring to light what has been analyzed in a secondary way in the dimensions of memory, identity and traditional knowledge when the subject is health. The thesis is in line with new approaches that subvert the scientific rationalization that is imposed on knowledge, when it concentrates the merits and positive implications only on the area of conventional medicine, inveterate in the use of drugs. Our work investigates the traditional knowledge expressed in procedures related to health in an Umbanda terreiro of the Sacred and/or Traditional lineage, circumscribed in the municipality of São Francisco do Sul - SC. Based on the analysis of the repetition of phenomena, we problematize how the construction of knowledge about health and the relationship between spiritual entities and mediums is established; spiritual entities – consultants. In this universe, the sacred, represented by caboclos, exus and pombagiras, are cosmic agents that act directly on the health of their patients, reestablishing balance and care in a holistic perspective. Our first article focuses on the relevance of the incorporation process of entities and the therapeutic mechanisms adopted by them in the health care of their mediums. The second article aims to situate the importance of consultants, that is, non-religious adherents, and their active participation in curative treatments and in solidarity networks built to maintain the rites, meeting the demands of the terreiro regarding the cultivation and subsidization of herbs. , through their productive backyards. The third article of the thesis lists spiritual actors marginalized by the popular imagination. We identified in the exus and pombagiras of the terreiro a practice of medicinal power that is related to the disobsession of disembodied beings that affect the spirit and matter of the subjects. In the case of these entities, the healing processes involve organic and non-organic elements, but all aimed at recovering health through the manipulation of energies that undo spells, envy and mockery of a moral and spiritual order. In the area of magic and enchantment of exus and pombagiras, we will rely on the works of Simas and Rufino (2018), Simas (2019, 2020, 2021) and Peixoto (2020). To finalize our work, the fourth and last article of the thesis proposes the examination of similar attributions to pombagiras, entities recognized by female power. Known for being especially protective of women and of everything related to the ills that beset them, they are the ones who streamline relationships in the terreiro and outside it in the construction of female empowerment. We analyzed the self-care procedures offered by the pombagiras and their medicinal magic, intervening both in the tasks of the terreiro where the woman is overloaded with activities and in their social relations. Our research is the product and process of debates brought about by the Cultural Heritage and Sustainability research line, of the Graduate Program in Cultural Heritage and Society at the University of Joinville Region, UNIVILLE.

Keywords: Umbanda. Health heritage. Traditional knowledge. Healing Practices.

RESUMEN

La motivación de esta tesis fue entablar un diálogo entre las prácticas curativas adoptadas por la Umbanda y la categoría de patrimonio de la salud. A pesar de la escasez de investigaciones sistemáticas sobre salud dentro de la doctrina Umbanda y de la reciente construcción de pensamientos sobre nuevos patrimonios desde diferentes perspectivas, como es el caso del patrimonio de salud, nuestra tesis propone la construcción de puentes entre ellos. A partir del trabajo etnográfico basado en el trabajo de campo (PEIRANO, 2014; VIANNA 2003), nuestras herramientas de captura de significado son los registros fotográficos y la creación de bocetos. Creemos que la producción de nuevas fuentes revela y ayuda a comprender el conocimiento tradicional que impregna la vida cotidiana de los practicantes y no practicantes de Umbanda. Buscamos sacar a la luz lo analizado de manera secundaria en las dimensiones de memoria, identidad y saberes tradicionales cuando el tema es la salud. La tesis está en línea con nuevos enfoques que subvierten la racionalización científica que se impone al conocimiento, cuando concentra los méritos e implicaciones positivas sólo en el área de la medicina convencional, inveterada por el uso de productos farmacéuticos. Nuestro trabajo investiga los conocimientos tradicionales expresados en procedimientos relacionados con la salud en un terreiro Umbanda de linaje Sagrado y/o Tradicional, ubicado en el municipio de São Francisco do Sul – SC. A partir del análisis de la repetición de fenómenos, problematizamos cómo se establece la construcción de conocimientos sobre la salud y la relación entre entidades espirituales y médiums; entidades espirituales – consultores. En este universo, lo sagrado, representado por caboclos, exus y pombagiras, son agentes cósmicos que actúan directamente sobre la salud de quienes cuidan, restableciendo el equilibrio y el cuidado en una perspectiva holística. Nuestro primer artículo se centra en la relevancia del proceso de incorporación de entidades y los mecanismos terapéuticos adoptados por ellas en el cuidado de la salud de sus médiums. El segundo artículo tiene como objetivo resaltar la importancia de los consultores, es decir, los no religiosos, y su participación activa en los tratamientos curativos y en las redes de solidaridad construidas para mantener los ritos, atendiendo a las demandas del terreiro en cuanto al cultivo y subvención de hierbas, a través de sus productivos patios traseros. El tercer artículo de la tesis enumera actores espirituales marginados por el imaginario popular. Identificamos en los exus y pombagiras del terreiro una práctica de poder medicinal que se relaciona con la desobsesión de seres desencarnados que afectan el espíritu y la materia de los sujetos. En el caso de estas entidades, los procesos de curación involucran elementos orgánicos e inorgánicos, pero todos encaminados a recuperar la salud mediante la manipulación de energías que deshacen hechizos, envidias y burlas de carácter moral y espiritual. En el ámbito de la magia y encantamientos de exus y pombagiras, nos apoyaremos en los trabajos de Simas y Rufino (2018), Simas (2019, 2020, 2021) y Peixoto (2020). Para concluir nuestro trabajo, el cuarto y último artículo de la tesis aborda el examen de atribuciones similares a las pombagiras, entidades reconocidas por

el poder femenino. Conocidas por ser protectoras especialmente de las mujeres y de todo lo que concierne a las dolencias que las aquejan, son quienes impulsan las relaciones en el terreiro y fuera de él en la construcción del empoderamiento femenino. Analizamos los procedimientos de autocuidado que ofrecen las pombagiras y su magia medicinal, interviniendo tanto en los quehaceres del terreiro donde la mujer se sobrecarga de actividades como en sus relaciones sociales. Nuestra investigación es producto y proceso de debates liderados por la línea de investigación Patrimonio Cultural y Sostenibilidad del Programa de Postgrado en Patrimonio Cultural y Sociedad de la Universidad de la Región de Joinville, UNIVILLE.

Palabras claves: Umbanda. Patrimonio sanitario. Conocimientos tradicionales. Prácticas curativas.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Congá -----	44
Figura 2 – As tábuas -----	45
Figura 3 – Croqui de Ponto Riscado – Cobra Coral -----	49
Figura 4 – Croqui de Ponto Riscado – Raio de Sol -----	49
Figura 5 – As armas dos caboclos -----	78
Figura 6 – Oferenda em Espaço Aberto -----	80
Figura 7 – Processamento de compostagem - 1 -----	86
Figura 8 – Processamento de Compostagem - 2 -----	86
Figura 9 - Alecrim -----	88
Figura 10 – Tapete de Oxalá -----	88
Figura 11 - Girassol -----	90
Figura 12 - Bananeira -----	90
Figura 13 – Vestuário de seu Tranca Ruas -----	112
Figura 14 – Vestuário da dona 7 saias -----	112
Figura 15 - Tronqueira -----	117
Figura 16 - Maria Padilha das 7 Encruzilhadas, teve 7 homens e largou todos, mas seus filhos, nunca. ---	121
Figura 17 – Oferendas às pombagiras -----	124
Figura 18 – Arreio de pombagira -----	125
Figura 19 – Trabalho de Banimento/ Adoçamento -----	126
Figura 20 – Maçã/interno -----	127
Figura 21 – Maçãs Caramelizadas -----	128
Figura 22 – Cabaça para homem -----	130

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	16
2 “DANDO INÍCIO AOS TRABALHOS”: A INCORPORAÇÃO DE GUIAS ESPIRITUAIS NO TERREIRO E SEUS EFEITOS TERAPÊUTICOS NOS MÉDIUNS UMBANDISTAS	34
2.1 INTRODUÇÃO	35
2.2 Saravá Defumação	37
2.3 E aê aê boca da mata, deixa meus caboclos passar boca da mata	42
2.4 CONSIDERAÇÕES FINAIS	56
REFERÊNCIAS	59
3 A MACAIA INVADE A SELVA DE PEDRA: OS QUINTAIS PRODUTIVOS DA ASSISTÊNCIA E SUA CONTRIBUIÇÃO PARA O PATRIMÔNIO DA SAÚDE UMBANDISTA	65
3.1 INTRODUÇÃO	66
3.2 Pisa na Linha de Umbanda que eu quero ver	72
3.3 Caboclo venha ver a sua aldeia venha ver seu Juremá	79
3.4 CONSIDERAÇÕES FINAIS	92
REFERÊNCIAS	94
4 EXU NA ENCRUZA É REI NO TERREIRO ELE É DOUTOR: EXUS E POMBAGIRAS DESFAZENDO FEITIÇOS QUE ADOECEM O CORPO E A ALMA	99
4.1 INTRODUÇÃO	100
4.2 Quem esteve lá ouviu: Agora diz que na Umbanda sem exu não se faz nada	104
4.3 Meu Santo Antonio o senhor é tão grande vem da Aruanda para poder trabalhar	110
4.3 Eu rezo uma oração de traz pra frente	113
4.4 Eu deixei exu mavambo tomando conta da cancela	116
4.5 Na boca de quem não presta pombagira é vagabunda	119
4.6 CONSIDERAÇÕES FINAIS	131
REFERÊNCIAS	134

5 ARREDA HOMEM QUE AÍ VEM MULHER: A CONSTRUÇÃO DO EMPODERAMENTO FEMININO PELA DOCTRINA DAS POMBOGIRAS	136
5.1 INTRODUÇÃO	137
5.2 Olha quem vem lá no portão de saia rodada de pé no chão	141
5.3 Vestidinho de chita estalando osso, osso com osso, ela é a pombagira, é a Tata Mulambo	147
5.4 A Padilha quando caminha alguma coisa ela vai fazer, vai para encruzilada, vai vencer demanda êê, recompensa é	153
5.5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	158
REFERÊNCIAS	161
CONSIDERAÇÕES FINAIS	162
REFERÊNCIAS GERAIS	167

COM OS MORTOS

Os que amei, onde estão? Idos, dispersos, arrastados no giro dos tufões, levados, como em sonho, entre visões. Na fuga, no ruir dos universos... E eu mesmo, com os pés também imersos na corrente e à mercê dos turbilhões. Só vejo espuma lívida, em cachões, e entre ela, aqui e ali, vultos submersos... Mas se paro um momento, se consigo fechar os olhos, sinto-os a meu lado de novo, esses que amei vivem comigo, Vejo-os, ouço-os e ouvem-me também juntos no antigo amor, no amor sagrado, Na comunhão ideal do eterno bem.

Antero de Quental

1 INTRODUÇÃO¹

Quando os caboclos trazem as folhas da Jurema e os pretos velhos trazem arruda e guiné, eles vem trabalhar na Lei de Umbanda, tem licença de Aruanda para saudar a quem tem fé. O sabiá canta alegre nas palmeiras e Xangô lá nas pedreiras os seus filhos vem saudar. Meu Pai Ogum empunhando sua espada dando o toque de Alvorada, toda linha vai chegar.²

Adentro o terreiro com minha roupa branca, retiro meu calçado, acesso o espaço de desenvolvimento mediúnico e me deito de bruços com a cabeça baixada em frente ao congá³. Ali expresso minha gratidão, peço licença aquele altar diversificado onde imagens de Oxalá, Iemanjá, marinheiros, pretos velhos, santos católicos, caboclos e cocares se somam. Em seguida, busco assento em uma das cadeiras da assistência, lugar onde não adeptos se apertam para receber passes, tratamentos, celebrar casamentos e batismos de amigos e parentes, ou simplesmente ver a macumba tocar⁴. Chego cedo, antes das 19 horas de sexta feira, que é o dia da gira de desenvolvimento. Após o trabalho de defumação é esse o ponto cantado⁵ que inicia os trabalhos do dia. Atabaques percussionados pelos ogãs⁶, sacerdotes, médiuns e assistência entram em conexão com as folhas da Jurema, o guiné dos pretos velhos. Ogum é o orixá para quem se pede licença, após despacho de exu. “Toda linha” refere-se as 7 linhas de Umbanda⁷.

A motivação de compreender o acervo religioso da Umbanda e seus mecanismos doutrinários para prática de atendimentos espirituais antecede a proposição deste trabalho. O envolvimento com a Umbanda

¹ Após o Exame de Qualificação, a introdução foi formatada em artigo. Sob título “Encruzilhadas encantadas pelo saber tradicional: o patrimônio da saúde umbandista em perspectiva” e publicada pela Revista Memória em Rede. Pelotas, v.14, n.27, Jul/Dez 2022 – ISSN-2177-4129 periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/Memoria.

² PONTO DE Saudação as 7 linhas de Umbanda, cantada no início de todos os trabalhos de Umbanda observados nos estudos de campo. Youtube. [S .l.: s.n)]. Disponível em:

https://www.youtube.com/watch?v=dC46y_Vxyu8&list=RDdC46y_Vxyu8&start_radio=1 . Acesso em: 16 jan. 2022.

³ “Dos Calundus, de formação sincrética, católica, africana e indígena surgidos no século XVII, foram trazidos alguns elementos, tais como, o Congá, que é um altar imitando o altar católico” (DA COSTA, 2013, p.149).

⁴ Expressão utilizada no terreiro para se referir aos trabalhos de Umbanda, entre adeptos e não adeptos do terreiro investigado.

⁵ Segundo Martelli e Bairrão (2019, p. 4) “É fato que a palavra música não é utilizada na umbanda, sendo comumente referida como ponto-cantado, definido por Carvalho (1997, p. 96) como “[...] pequenos cânticos, carregados de valor ritual, no momento em que foram gerados no contexto específico de uma tradição religiosa, definida em termos genéricos como cultos afro-brasileiros”. Nesse estudo, a palavra música será usada para referir-se aos pontos cantados e demais sons rituais, como o atabaque, por exemplo, seguindo a tradição da literatura sobre etnomusicologia.”

⁶ Conforme Almeida (2013, p. 12): “ Assim, é na prática dos ‘pontos cantados’ que a sabedoria do ogã movimenta sua sensibilidade e atenção e faz pulsar, ao ritmo cadenciado do tambor, a sintonia com as entidades do mundo espiritual que descem ao chão do terreiro, no rito da possessão, para o trabalho, a festa, a consulta de cura, o conselho de amor, a comensalidade, o encontro com ‘filhos’ e ‘filhas’. Isto explica porque o ogã confirmado da casa é algo mais que um tambozeiro. Ele conhece as linhas e falanges das entidades que costumam trabalhar no terreiro”.

⁷ Nas conversas com os zeladores de santo e os ogãs pude apurar que As Sete Linhas de Umbanda representam as 7 vibrações de Deus, que se sintonizam com os 7 chakras. É a partir desses 7 chakras que se acoplam as energias de 7 Orixás: Ogum, Oxóssi, Xangô, Obaluaê, Iansã, Iemanjá, Oxum.

se inscreve a priori a partir de uma curiosidade pessoal. Foi através da observação despreziosa de constantes rituais abertos nas praias de Ubatuba, Balneário de Enseada, Praia da Saudade e Praia Grande situadas na cidade de São Francisco do Sul, litoral norte de Santa Catarina que estimulou o interesse pela religião. Pessoas vestidas de branco, com flores na mão, girando ao som dos atabaques e assim realizando trabalhos nesses espaços, sob as lentes de curiosos, despertaram meu interesse. O fato de identificar vários amigos nos rituais, de diferentes relações sociais, facilitou positivamente o acesso a uma dezena de terreiros de Umbanda espalhados pela cidade. Percorri esses terreiros, sempre participando do que se convém chamar de assistência, isto é, um lugar reservado a todos aqueles que desejam ser atendidos pelo conjunto de práticas de cuidados proporcionados pelos terreiros.

Assim, pude entender que São Francisco do Sul, em razão de suas praias, figura na rota de eventos religiosos de matriz africana para adeptos de Joinville, Mafra, Araquari, São Bento do Sul, Jaraguá do Sul e Curitiba (PR). Trabalhos de praia e/ou trabalhos de marola⁸ conforme denominado pelos seus adeptos são necessários em face especialmente do culto à orixá Iemanjá e suas correspondências de força entre outros segmentos afro-indígenas.

Ao entrar no mestrado em 2016, defendemos uma dissertação a respeito do Candomblé Angola (HASSELMANN, 2018). Tal pesquisa, ao avançar em suas revisões bibliográficas impulsionou a vontade de estudar melhor a Umbanda, uma vez que, as referências estudadas situavam tanto o Candomblé Angola quanto a Umbanda como religiões sincréticas e por consequência, relacionadas a uma tentativa de branqueamento e elevação de status social (HASSELMANN, 2018). No caso da Umbanda, o prestígio era ainda menor em relação ao candomblé Angola que ainda mantinha suas tradições voltadas à oralidade e seu panteão mitológico tributário dos povos bantos: os nkises. Já a Umbanda era entendida como religião advinda do espiritismo europeu, professada por uma elite branca e consubstanciada pelo letramento, o que acreditamos merecer uma proposição a respeito da natureza dos debates acadêmicos. Em seu artigo Umbanda, Magia e Religião: a busca pela conciliação na primeira metade do século XX, Artur Cesar Isaia (2011) problematiza a fala dos acadêmicos a respeito do espiritismo, ascensão social e do livro, especialmente, enquanto fatores estruturantes da Umbanda. Segundo o autor:

Encaro o livro, antes de tudo, como uma estratégia dos intelectuais umbandistas, no sentido de aproximação com os códigos simbólicos socialmente dominantes e de projeção de uma identidade valorizadora dos mesmos na nova religião. Esses intelectuais são aqui vistos como homens e mulheres especializados na produção e disseminação de conhecimento. Além disso, se pensarmos no reconhecimento institucional da distinção religião e magia, apontado por Montero na configuração do campo religioso brasileiro, esses escritores aparecem como seres engajados politicamente na luta pela afirmação de uma religião, na qual abundam os conteúdos mágicos. Esse comprometimento em prol do reconhecimento pelo Estado leva esses escritores umbandistas a uma posição próxima à visão de Mário de Andrade, o qual

⁸ Menções relativas a rituais realizados em praias, conforme a linguagem dos terreiros, sobretudo o terreiro pesquisado.

defendia que os anos 1920 no Brasil, o crescente engajamento dos homens de letras fixou o conceito de intelectual entre nós, afastando-os do diletantismo (ISAIA, 2011, p. 732-733).

Considerando esse quadro dilemático reconhecemos a necessidade de deslocar esses discursos trazendo para o campo do patrimônio, isto é, dos afetos, da cotidianidade, dos saberes populares, vislumbrando assim aprofundá-los, problematizá-los e fazer ciência no corpo de uma pesquisa de doutorado. Acreditamos que poderíamos contribuir para mitigação de preconceitos, considerando inclusive os autores, categorias e conceitos que são recorrentemente acionados nos trabalhos *mainstream* fazendo com que a Umbanda repouse numa categorização ainda secundária nas investigações acadêmicas.

A sociedade brasileira compõe-se de uma pluralidade de agentes sociais contribuintes para sua formação, porém ainda encontramos certa incompreensão por parte dela em relação a determinados sujeitos, que vêm a ser tratados historicamente como subcidadãos, reverberando desse modo em suas visões de mundo. Nesse cenário, lembramos o recorrente investimento violento contra comunidades de terreiro, invasão e depredação de locais de culto de matriz africana, projeto de confinamento de suas liturgias em espaços privados e muitas vezes prostrações públicas. Tal quadro, notoriamente desabonador, implica aos seus adeptos a negação do exercício pleno à cidadania, à liberdade de culto, ao direito à expressão e ainda ao estigma criado em torno dos sujeitos e seus patrimônios. Entende-se aqui o conceito de patrimônio, conforme Graeff e Salaini (2011, p. 175): “forma como os seres humanos se relacionam com o mundo a partir de esquemas e sistemas simbólicos nem sempre universais”.

Assinalamos que essa investida negativa aos terreiros é marcada pela histórica rejeição contra aqueles que colaboraram para a manutenção de um legado ancestral não regido somente pelos valores cristãos, europeus e ocidentalizados. A umbanda enquanto religião, apesar de não se encontrar codificada, e sim ser reconhecida por diferentes segmentos, traz em sua cosmogonia a herança negro-africana e a indígena. Ademais, é provida pelos conhecimentos populares de outros povos marginalizados, bem como pelo espiritismo europeu. Lembramos que esse entendimento acerca do saber popular e das práticas migmágicas tem seu percurso histórico e nele ainda se sustenta. O Código Penal de 1942 descriminalizava as atividades espíritas, mas ainda optava pela separação entre práticas médicas migmágicas, de acordo com um estatuto religioso e o saber médico-legal (BRASIL, 1942 *apud* MONTERO, 2006).

É o que revela Montero (2006, p. 56, grifo do autor):

As particularidades da formação do estado e da sociedade civil no Brasil construíram o pluralismo religioso a partir da repressão médico-legal a práticas percebidas como migmágicas, ameaçadoras da moralidade pública. Dessa forma, o modo como hoje se apresentam as “alternativas” religiosas resulta em grande parte de um processo de codificação de práticas no qual médiuns e pais e mães-de-santo levaram em conta os constrangimentos de um quadro jurídico-legal em transformação, os consensos historicamente construídos sobre o que oferece perigo e o que pode ser aceito como prática religiosa, os repertórios de práticas pessoais construídos ao longo de suas trajetórias e as expectativas do público e dos concorrentes.

Autores como Ortiz (1988), Prandi (2005) e Silva (2005) defendem que a umbanda como religião se sistematizou mediante a exclusão das africanidades numa lógica de subserviência aos valores católicos e kardecistas, no afã de apresentar-se como religião branca, letrada e de elite. No entanto, destacamos a importância da permanência da umbanda como tributária de uma visão de mundo africana na medida em que é marcada pela presença dos orixás no tempo corrente, constituindo uma marca indelével para todos os seus segmentos. Relewa notar que essas divindades iorubanas também atravessaram o Atlântico com os africanos na condição de escravizados, e, por apropriar-se desse sistema de crenças, centrado na cosmologia dos orixás, a umbanda é igualmente oprimida e atacada tanto quanto os demais cultos afro-religiosos. Nesse sentido, pretendemos ir adiante na análise das religiosidades sincréticas ou mestiças e sintonizar o trabalho com as possibilidades de pensar as tradições indígenas e africanas como culturas antropofágicas (ANDRADE, 1970), ou seja, não devedoras de práticas enrijecedoras e excludentes.

Em que pesem as hipóteses de apagamento da cultura religiosa africana por parte dos umbandistas, conforme asseveram os acadêmicos já mencionados, são os orixás e uma miríade de espíritos correlacionados aos mesmos que organizam os terreiros e medeiam todas as facetas da existência de seus praticantes, da abertura de caminhos no que se refere à empregabilidade, passando pelo apelo às questões afetivas e repercutindo nas giras de cura, as quais reconhecemos como práticas de saúde. É mister salientar que todo trabalho de umbanda é per se uma prática de saúde, visto que o entendimento realizado em suas doutrinas advém da cosmogonia africana, em que o sujeito precisa manusear energias e entrar em equilíbrio com a natureza que geralmente é correlacionada ao poder de diferentes orixás.

Para melhor compreensão sobre a cosmogonia umbandista e suas correlações, mobilizamos Eliade (2011, p. 125, grifo do autor):

O homem das sociedades nas quais o mito é uma coisa vivente, vive num mundo “aberto”, embora “cifrado” e misterioso. O Mundo “fala” ao homem e, para compreender essa linguagem, basta lhe conhecer os mitos e decifrar os símbolos. Através dos mitos e dos símbolos da Lua, o homem capta a misteriosa solidariedade existente entre temporalidade, nascimento, morte e ressurreição, sexualidade, fertilidade, chuva, vegetais e assim por diante. O mundo não é mais uma massa opaca de objetos arbitrariamente reunidos, mas um Cosmo vivente, articulado e significativo.

O equilíbrio mental na busca por emprego é um exemplo da necessidade de trabalhos espirituais. Estes espíritos, por sua vez, relacionam-se com elementos advindos do meio ambiente, ou melhor, das condições que o ambiente no qual o terreiro se inscreve apresenta. Desta feita, percebemos um conjunto tanto de elementos quanto de procedimentos medicinais encontrados nas plantas, nas flores, nas águas, na mata, nas cachoeiras, nas pedreiras, nas estradas, denotando assim um patrimônio de saúde que é acionado conforme os saberes tradicionais de cada terreiro. As plantas são colocadas em primeiro plano na

umbanda por serem portadoras de axé, ou seja, influenciam no plano espiritual - neutralizando e potencializando energias - equilibrando o ambiente (PAGNOCCA, 2017).

Faz-se importante trazer a lume o entendimento de “tradicional” quando este não alude necessariamente a uma ideia de origem, mas aos processos político-organizativos, aos modos de se relacionar com o território e a natureza, numa lógica de inadequação ao modelo hegemônico de desenvolvimento, isto é, como “conhecimento singular dotado de referências e identidade social de um grupo” (MARQUES, 2012, p. 5). Assim, trabalhar com saberes tradicionais numa perspectiva religiosa implica o entendimento de que nada é descritivo como em um relatório de dados. É necessário problematizar o conhecimento tradicional, que se refere a vários regimes de saberes, com seus processos particulares e protocolos, o que, por sua vez, implica metodologias diferenciadas e análogas aos saberes pesquisados.

É salutar reconhecermos ainda que no Brasil uma discussão sobre o termo patrimônio da saúde é incipiente, tratando-se de uma definição recentemente trabalhada pelos profissionais que se dedicam aos estudos patrimoniais em suas diferentes searas. Logo, referimo-nos a patrimônio da saúde apropriando-nos da referência da Rede Brasil de Patrimônio Cultural da Saúde, como “um conjunto de bens materiais e simbólicos socialmente construídos, que expressam o processo da saúde individual e coletiva nas suas dimensões científica, histórica e cultural” (BVS, 2005, p. 6).

Os estudos que emergem nesse campo de saber estão concentrados nos hospitais de tradição lusa de assistência social e nas casas de misericórdia que se relacionam diretamente com a construção de uma concepção de saúde pública do século XX, no entanto Sanglard (2007) afirma que os locais de investigação foram alijados dos processos de patrimonialização em virtude de certa restrição de compreensão do que constitui um bem a ser patrimonializável. Assegura Serres (2015, p. 1412):

Se as discussões no campo patrimonial atingiram um grande número de objetos e atores, em relação ao chamado patrimônio cultural da saúde, as discussões são muito recentes no Brasil, iniciadas há menos de uma década (COSTA, 2008) – situação diferente de outros países, como a França, onde desde 1958 a Sociedade Francesa de História dos Hospitais vem buscando inventariar e valorizar o patrimônio dessas instituições.

Ainda, segundo Poisat (1994, p.111 *apud* SERRES, 2015, p. 1412) “em 1993 foi assinado um protocolo do Ministério da Saúde daquele país para “favorecer ações de conhecimento, salvaguarda, promoção do patrimônio hospitalar””.

Justificamos ainda a necessidade de uma investigação aprofundada a respeito das práticas de saúde exercidas nos saberes tradicionais dos umbandistas em razão da escassa literatura sobre o tema. Dessa maneira, busca-se repensar as novas configurações sobre práticas de saúde e epistemologias, mitigando

assim preconceitos e falácias a despeito de ritos e modos de percepção do mundo físico e espiritual constituídos da cosmovisão umbandista.

A história da Umbanda implica em diferentes versões tanto em relação a sua origem quanto também aos seus segmentos atuais. Contudo, trabalharemos aqui com seu mito fundador que é objeto de constante disputa na historiografia. Essa perspectiva ocorre em razão das memórias, afetos, signos e mediações em torno da figura de Zélio Fernandino de Moraes e da Umbanda enquanto religião anunciada pelos praticantes do terreiro que possibilitou essa pesquisa. Ou seja, é a partir do mito de fundação que o terreiro se organiza e justifica seus atendimentos.

A fundação da Umbanda ocorreu no dia 15 de novembro de 1908. A versão de sua fundação, adotada pelos seus praticantes, conta sobre o percurso espiritual de um jovem médium, Zélio Fernandino de Moraes, que enfermo por razões não explicáveis pelos conhecimentos médico-legais da época teria sido encaminhado à Federação Espírita de Niterói para receber atendimento médico-espiritual. Ao ser convidado a sentar-se, teria sido tomado por uma força alheia à sua vontade e manifestado na mesa kardecista a presença de uma entidade não bem quista nos trabalhos kardecistas (BARBOSA, 2014). Um longo debate seguiu-se logo após a manifestação de tal entidade entre os dirigentes da federação.

É importante trazer o relato para o espaço deste texto, pois nele reside a importância do mito. Para Eliade (2002), a experiência religiosa do mito “se deve à tentativa feita pelo homem para se inserir no real, no sagrado, através dos atos fisiológicos fundamentais que transforma em cerimônias” (ELIADE, 2002, p. 37). Isto é, mediante a experiência com o sagrado e a vivência dos mitos, os sujeitos religiosos assentam seus cultos e ritos numa perspectiva transcendente e que estabelece a normalidade e o estatuto ontológico da prática religiosa.

Desse modo, seguimos com o diálogo travado⁹ entre a entidade manifestada por Zélio Fernandino de Moraes e os responsáveis pela direção dos trabalhos espirituais do dia. Disse a entidade ao dirigente: “Por que repelem a presença de espíritos se nem sequer se dignaram a ouvir suas mensagens? Será por causa de suas origens sociais e da cor?” (BARBOSA, 2014, sem paginação). Um médium vidente arguiu-o:

Por que o irmão fala nesses termos, pretendendo que a direção aceite a manifestação de espíritos que, pelo grau de cultura que tiveram, quando encarnados, são claramente atrasados? Por que fala desse modo se estou vendo que me dirijo neste momento a um jesuíta e a sua veste branca reflete uma aura de luz? E qual seu nome, irmão? (BARBOSA, 2014, sem paginação).

Interpelado, respondeu: “Se querem um nome, que seja este: sou o Caboclo das Sete Encruzilhadas, porque para mim não haverá caminhos fechados. O que você viu em mim são restos de uma existência

⁹ O diálogo apresentado faz parte das reuniões doutrinárias da umbanda acerca de sua fundação e pode ser encontrado em Barbosa (2014).

anterior” (BARBOSA, 2014, sem paginação). E anuncia então a fundação do que veio a ser nomeado umbanda:

Se julgam atrasados os espíritos de pretos e índios, devo dizer que amanhã estarei na casa de meu aparelho, às 20 horas, para dar início a um culto em que estes irmãos poderão dar suas mensagens e, assim, cumprir a missão que o plano espiritual lhes confiou. Será uma religião que falará aos humildes, simbolizando a igualdade que deve existir entre todos os irmãos, encarnados e desencarnados (BARBOSA, 2014, sem paginação).

O diálogo prossegue com orientações sobre lugar, horário e missão da então umbanda (BARBOSA, 2014). Consideramos importante situar a fundação da umbanda, pois ela também motiva nossa investigação, que passa pelo entendimento de seus saberes tradicionais, especialmente aqueles relativos aos trabalhos de cura, os quais qualificamos como práticas de saúde. Por sua vez, o mito fundante da umbanda relaciona-se com várias interfaces da história brasileira, desde a procura dos sujeitos pelos trabalhos espirituais para combate de enfermidades, conforme a própria trajetória de Zélio Fernandino de Moraes, à consagração de uma religião eminentemente mestiça ao localizarmos o contexto de sua fundação no bojo da consagração da república. Ortiz (1988) salienta o caráter racionalizante da umbanda com o impacto do avanço do século XX na sociedade brasileira. Esta teria capitulado com o cientificismo e o espiritismo letrado num esforço de legitimar as magias advindas dos indígenas e africanos. Para Montero (2006), essa relação com o espiritismo opera de forma legitimadora: “cuja práticas eram mais facilmente aceitas como religiosas do que aquelas de origem africana, marcadas pela ideia de magia” (MONTERO, 2006, p. 53).

Esses saberes que congregavam conhecimentos seculares das populações indígenas e africanas geravam estranhamentos, descrenças e ironias por parte dos intelectuais e médicos do período. Neste particular, a umbanda consistiu num contínuo movimento de quebra de hierarquia entre saberes, assentando-se fortemente nas práticas de cura compartilhadas e no papel de assistir parte da população abandonada pelos poderes públicos e/ou que acreditava no cruzo de saberes múltiplos. Nesse sentido, o encontro do Novo Mundo, da África e da Europa podem ser compreendidos como “campos de possibilidades” e resistências (RUFINO, 2016, p. 76).

Para Simas (2018a), a umbanda constituiu-se nos primeiros anos da república, num contexto singular, porém foi também um fenômeno cujo modelo de branqueamento racial proposto nesse mesmo período temos de repensar. Essa dinamização do pensamento está nas entidades ancestrais dessa terra que se apresentam como espíritos curandeiros: pretos velhos, indígenas, malandros e pombagiras, que não seriam modelos de comportamento disciplinados, considerando seus corpos como vetores de encantaria. Diz o autor que a umbanda:

pode ser percebida como um resultado do amálgama entre os ritos de ancestralidade dos bantos, calundus, pajelanças indígenas, catimbós (o culto fundamentado na bebida sagrada do tronco da jurema), encantarias, elementos do cristianismo popular ibérico e do espiritismo kardecista. Seus saberes moram na encruzilhada da cristianização dos ritos africanos e da africanização do cristianismo, com o tempero profundamente indígena, acrescentado aos poucos por diversas contribuições (SIMAS, 2018a, p. 52).

Ao esclarecer acerca da aproximação das religiosidades de matriz africana com os indígenas, Prandi (2005) defende que o processo de constituição da umbanda se arrola em um projeto de valorização da mestiçagem e da construção de uma identidade nacional mestiça, “sendo o kardecismo vital para sua formação em termos ideológicos” (PRANDI, 2005, p. 79). A proximidade kardecista estaria no campo moral e ético. Já a proximidade com elementos indígenas, segundo o autor, é verificada pela presença ritual do tabaco, usado especialmente nos rituais curativos.

Por outro lado, na umbanda, os espaços de sociabilidade e os usos de práticas de cura que se beneficiam de saberes compartilhados entre diferentes religiosidades refletem, em alguma medida, a composição cultural e plural de sua sociedade. Dessa maneira, Ferreti (1998) esclarece:

Embora alguns não admitam, todas as religiões são sincréticas, pois representam o resultado de grandes sínteses integrando elementos de várias procedências que formam um novo todo. No Brasil, quando se fala em religiões afro-brasileiras pensa-se imediatamente em sincretismo, como “aglomerado indigesto” de ritos e mitos, ou como “bricolagem” no sentido de mosaico as vezes incoerente de elementos de origens diversas (POLLAK-ELTZ, 1996, p. 13 *apud* FERRETI, 1998, p. 17).

Costuma-se atribuir também o termo sincretismo em nosso país, quase que exclusivamente ao catolicismo popular e às religiões afro-brasileiras. Mas o sincretismo está presente tanto na Umbanda e em outras tradições religiosas africanas, quanto no Catolicismo primitivo ou atual, popular ou erudito, como em qualquer religião. O sincretismo pode ser visto como característica do fenômeno religioso. Isto não implica em desmerecer nenhuma religião, mas em constatar que, como os demais elementos de uma cultura, a religião constitui uma síntese integradora englobando conteúdos de diversas origens. Tal fato não diminui mas engrandece o domínio da religião, como ponto de encontro e de convergência entre tradições distintas (FERRETI, 1998, p. 17)

É possível reconhecer uma conexão com um dos pilares que sustentam *O local da cultura*, de Homi K. Bhabha (2007), distanciando-se dos parâmetros ocidentais de avaliação do que vem a ser cultura, mas também dos essencialismos visitados para seu contraponto. O autor trabalha com a necessidade de olharmos para além das origens ou dos elementos ditos como originais da cultura. Para ele, é preciso investigar o fenômeno que ocorre na interação. “Esses ‘entre-lugares’ [...] dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria ideia de sociedade” (BHABHA, 2007, p. 20). Assim, é no entrelugar que ocorre a negociação das identidades. Tal ideia permite analisar a formação de novas identidades em contextos coloniais, em que os povos subjugados encontram

ferramentas de resistência, o que acreditamos que revela muito sobre a formação da umbanda e o bojo dos apelos civilizacionais da república em que ela oficialmente se constituiu. Nessa discussão, Bhabha (2007) trabalha com o conceito de hibridismo para descrever a flexibilidade com que se formam algumas identidades.

Conforme Ferreti (1998), uma literatura sobre a umbanda ainda é escassa. Suas vivências e saberes continuam reclusos ao espaço afetivo, à “memória subterrânea”, conforme denominou Pollak (1989, sem paginação). Percebemos que existe um cenário pouco aderente às práticas umbandistas em detrimento de outras expressões da religiosidade, quando estas são acusadas, em certa medida, de branquearem sua religião e importarem estrategicamente o modelo kardecista letrado para se legitimarem como religião diante do conjunto da sociedade. Mas como os umbandistas se sentem em relação à essa imposição de sua identidade religiosa?

Conforme Geertz (2008, p. 81, grifo do autor):

Falar de uma perspectiva religiosa é, por implicação falar de uma perspectiva entre outras. Uma perspectiva é um modo de ver, no sentido mais amplo de “ver” como significando discernir, aprender, compreender, entender. É uma forma particular de olhar a vida, uma maneira particular de construir o mundo, como quando falamos de uma perspectiva histórica, uma perspectiva científica, uma perspectiva estética, uma perspectiva do senso comum ou até mesmo uma perspectiva bizarra corporificada em sonhos e alucinações. A questão passa a ser então, primeiro, o que é considerado, de uma forma geral, uma “perspectiva religiosa” em contraste com outras perspectivas e, segundo, como os homens chegaram a adotá-la.

É nesse solo arenoso que envolve identidades impositivas, mestiçagem, sincretismo e perspectiva religiosa que encaminhamos uma investigação no campo dos afetos, da cotidianidade da umbanda e principalmente na forma como os umbandistas organizam o mundo, mediados pelos poderes mágico-espirituais que os orientam sobre cuidados com o corpo e o espírito, apoiando-nos no patrimônio da saúde. Ressaltamos que, igualmente aos outros sistemas religiosos ressignificados na diáspora africana, a umbanda também traz em seus cultos a marca cultural e religiosa dos africanos trasladados no contexto da escravidão. Tomamos de empréstimo o conceito de identidade dos estudos de Castells (1998), valendo-se de seu posicionamento, ao analisarmos ações marcadamente conflituosas e violentas, além da necessidade de produzir no campo acadêmico elementos teóricos colaborativos para que os grupos marginais e oprimidos renegociem as identidades que lhe foram impostas em processos de violência. Conforme Castells (2018, p. 22):

Entendo por identidade o processo de construção de significação com base num atributo cultural, ou ainda um conjunto de atributos culturais inter-relacionados o(s) qual(is) prevalece(m) sobre outras fontes de significado. Para um determinado indivíduo ou ainda um ator coletivo, pode haver identidades múltiplas. No entanto, essa pluralidade é fonte de tensão e contradição tanto na auto-representação quanto na ação social.

É sabido que os africanos que aqui aportaram trouxeram suas visões de mundo e passaram a incorporar em seus rituais elementos simbólicos advindos de outros povos. Para além da tradição oral africana, teve contato com a tradição oral ameríndia, com o sistema de linguagem português ainda em solo africano e posteriormente com o letramento espírita. Segundo Lopes (2011, p. 196, grifo do autor):

Mas pelo menos um vestígio a Umbanda brasileira conserva do culto banto aos ancestrais: a figura dos pretos velhos. Na sua tentativa de reacender a chama do ascetismo que a escravidão destruiu, os bantos brasileiros se sentiram atraídos pelo Espiritismo de Allan Kardec – chegado ao Brasil em meados do século XIX – porque, através dele, podiam manter contato com seus mortos. Daí terem surgido após abolição, as entidades chamadas “pretos velhos”, os cacurucaios.

Pela fala de Lopes (2011), é possível perceber que a umbanda atrai também, pela sua configuração religiosa, os olhares dos negros bantos, que haviam perdido, em razão da escravidão, esquemas de comunicação de linhagem consanguínea. Residem na umbanda ainda aspectos da maçonaria, do orientalismo, da magia cigana, das práticas medicinais populares (RODHE, 2009). Além desses elementos, imagens indígenas e católicas dividiam o mesmo altar com os orixás africanos (JENSEN, 2001). Esse encontro possibilitou uma circulação de crenças, saberes e conhecimentos relativos à manipulação de energias da natureza. Da diáspora africana, instituiu-se em terras brasileiras uma religião que se assenta nos rituais religiosos de escravos do século XVIII (RODHE, 2009).

Assim, nessa circulação de saberes, podemos investigar conhecimentos que possam revelar tratados e protocolos acerca do cuidado com a saúde, especialmente em seus tratamentos curativos. Compreender a religião umbandista por sua face mestiça é valorizar saberes populares advindos de diferentes povos, o que por certo se relaciona ao pluralismo cultural de nossa sociedade.

Para tanto, é preciso mobilizar nesta investigação alguns conceitos trabalhados pelos autores que se debruçam a pesquisar os saberes tradicionais. Nossa sociedade, pautada pela supremacia dos valores ocidentais, concebe o mundo e suas investigações pelo racionalismo científico e seus axiomas. Dessa forma, impõe universalidade com seus protocolos de verdade ao conhecimento científico, desprezando a diversidade de outros conhecimentos. Foucault (2002) em seus ensaios sobre a validação do saber científico, faz a seguinte provocação:

Que tipo de saber vocês querem desqualificar no momento em que vocês dizem “é uma ciência”? Que sujeito falante, que sujeito de experiência ou de saber vocês querem “memorizar” quando dizem: “eu que formulo esse discurso, enuncio um discurso científico e sou um cientista”? Qual vanguarda teórica política vocês querem entronizar para separá-la de todas as numerosas, circulantes e descontínuas formas de saber? (FOUCAULT, 2002, p. 172).

Para o autor, os saberes são circunscritos em materialidade e acontecimentos. Portanto, derivam das construções políticas relacionadas às diferentes configurações sociais. Ou seja, não existe neutralidade no saber todo ele é, per se, político, visto que as configurações sociais são contingenciadas pelos seus regimes de verdade em períodos históricos e contextos específicos. Para Foucault (2002), a circulação de diferentes saberes é constituída na mesma sociedade em que se ensejam disputas por uma legitimidade, em que o espaço científico é postulante de verdade.

Muito do que consideramos como conhecimento científico se articula também à ordem vigente do capitalismo, em que se concebem atividades, conhecimentos, experiências mediante seu valor utilitário. Os saberes tradicionais, especialmente as práticas de saúde umbandista, resistem na contramão dessa proposição. Quando falamos da tradição contida nos saberes, versamos sobretudo a respeito de um conhecimento que não figura na cartilha do que vem a ser utilitário, e sim dos modos de se relacionar com os espaços e a natureza, numa lógica de inadequação ao modelo hegemônico de desenvolvimento, isto é, como conhecimento singular dotado de referências e identidade social de um grupo (MARQUES, 2012). Para Cunha (2007), a ciência que conhecemos opera de maneira hegemônica utilizando conceitos, e a ciência tradicional ocupa-se das percepções, existindo entre ambos os tipos um exercício de contraste entre conceitos e a lógica das qualidades sensíveis.

Investigar os saberes singulares de um grupo implica conhecer sua trajetória, memórias e a formação de suas identidades. No mito fundador da umbanda, conforme exposto no limiar deste texto, a entidade que se manifestou em Zélio Fernandino de Moraes fundou uma nova religião, pautada pelo atendimento espiritual. Zélio, por sua vez, pertencente a uma classe média, passou parte de sua vida em busca de diagnósticos e, conseqüentemente, tratamentos médicos postulados pelo conhecimento científico. Sua história, contada e recontada nos terreiros por sacerdotes e demais adeptos, tem seu lugar na formação da identidade umbandista. Os saberes tradicionais umbandistas são marcados desde então pela realização de trabalhos curativos. Parte da própria configuração da identidade umbandista dimensionar as práticas de saúde enquanto constituinte de seu patrimônio. Todavia, se a tradição de uma literatura acadêmica sobre a umbanda é amiúde, trabalhos relativos ao patrimônio da saúde são incipientes e estão imbricados à ideia de patrimonialização e tombamento (SERRES, 2015).

Recentemente, o campo do patrimônio vem sendo ampliado e incorporando pouco a pouco bens relacionados à saúde. Esse reconhecimento deve-se, entre outros fatores, à ampliação da própria categoria de patrimônio. O fenômeno da patrimonialização apresenta-se como um tema muito discutido, e inúmeras argumentações tentam explicar a chamada “compulsão patrimonial” ou “mnemotropismo contemporâneo” (CANDAU, 2010, p. 43), no qual importa tudo preservar por meio da patrimonialização, como uma espécie de salvamento. Essa inflação memorial-patrimonial tende a ser interpretada sob diferentes pontos de vista.

Segundo Hartog (2006), pode ser entendida como um signo do tempo presente, em que o futuro não é mais promessa ou princípio de esperança, ou, ainda, como resultado da combinação de uma série de fatores, como a mundialização de relações sociais também em nível cultural, somada às novas responsabilidades sociais, à extensão da educação, à regionalização e descentralização com a redescoberta do território e seus atrativos patrimoniais, à explosão consumista, também em termos culturais, e à cultura do ócio, oriunda de sociedades que superaram algumas necessidades de subsistência (HERNANDEZ; TRESSERAS, 2001).

Este trabalho busca dialogar com essa nova linha do campo da pesquisa sobre patrimônios, porém afina-se com outras contribuições, considerando as particularidades das práticas umbandistas, cujo estatuto de elementos curativos e espaços de cura se vincula com a natureza. É da natureza que as entidades promotoras de saúde na umbanda extraem seus materiais de cura, ou seja, ervas, pedras, flores, plantas, raízes e demais orgânicos na preparação de banhos, amacis, beberagens, pomadas e benzimentos. Por sua vez, é também nas praias, nos rios, nas cachoeiras, nas matas e em “outros espaços do ambiente que realizam seus trabalhos de descarrego ou promovem celebrações à seus orixás e entidades falangeiras” (BARBOSA, 2014, p. 260). Assim, é mister reconhecer que, para o umbandista, o meio ambiente é um espaço de consagração de sua crença, haja vista que os caboclos concentram suas energias em espaços extramuros. Conforme Rosendhal (2005, p. 3):

Deste modo, a territorialidade religiosa mantém e preserva a comunicação religiosa, que por sua vez alimenta e legitima a Igreja, o Templo, a Casa religiosa e outras instituições [...]. Em diferentes contextos socioespaciais o fato religioso imprime marcas no espaço. São formas simbólicas, imagens, símbolos e outras portadoras de significados religiosos. O mundo contemporâneo vem exigindo cada vez mais a decodificação desses símbolos materializados no espaço [...]. Sendo assim, a territorialidade engloba, ao mesmo tempo, as relações que o grupo mantém com o lugar sagrado (fixo) e os itinerários que constituem seu território.

Em razão de os cultos umbandistas e de suas práticas de cura não se concentrarem somente no espaço do templo, seus adeptos encontram-se numa situação desfavorável ao analisarmos as implicações dessas ações em espaços considerados públicos e muitas vezes acautelados pelo Estado. Simas (2021, p. 8) destaca que o mundo natural para a umbanda abarca pessoas e os ambientes: “as folhas, as frutas, as águas, as pedras, as árvores, os bichos, as terras, as ruas, as esquinas, as encruzilhadas, as comidas, etc.” Essa forma de conceber o meio ambiente como benfeitoria à saúde dos umbandistas gera discussões mesmo entre ambientalistas mais conservadores que desassocia o ser humano de si mesmo, ou seja, da própria natureza.

Outra implicação consiste no biodeterminismo, que confere à ação antrópica sobre o meio ambiente como algo deletério. É o que reflete Arruda (2006) quando nos apresenta alguns entraves na maneira como o Estado brasileiro e seus mecanismos de acautelamento concebem a natureza. Segundo o autor, o Estado

brasileiro e seus órgãos reguladores concebem o patrimônio conforme um desenho monumentalista de natureza e paisagem, o que seria uma perspectiva ainda arraigada no passado, especialmente no entendimento monumentalista de paisagem e natureza.

No entanto, também contamos com uma oxigenação no pensamento a respeito da ação do sujeito no meio ambiente. Sobre a utilização dos espaços naturais, não podemos deixar de problematizar o caráter cultural conferido aos adeptos de religiosidades que se envolvem atavicamente com a natureza. É nesta que se realizam ritos, se inscrevem oferendas votivas e dela também são extraídas fontes materiais e imateriais para a consagração da fé religiosa. Sobre essa relação de determinadas identidades culturais com a natureza, refletimos:

A preservação do patrimônio natural propicia excelente exercício de integração entre os elementos físicos e biológicos da natureza, os sistemas que estabelecem entre si e com as ações humanas. Fornece chaves para a proteção sinérgica de sítios e formações naturais significativas, em conjunto e harmonia com comunidades de plantas, animais e seres humanos, sobretudo com a cultura que cada grupo estabelece em relação à natureza, aos significados míticos, legendários, históricos, artísticos, simbólicos, afetivos e tantos outros que podem ser conferidos pelo homem (DELPHIM, 2004, p. 169).

Para Delphim (2010, p. 144), “os grupos que ocupam tais territórios, utilizam de seus conhecimentos fundamentais para a preservação de sítios detentores de referências históricas da cultura africana”, como, por exemplo, quando o autor salienta os assentamentos de quilombos, as rotas de escravidão e os cemitérios de escravos.

Nessa perspectiva, as religiões afro-indígenas, sobretudo a umbanda, podem evidenciar um potencial colaborativo em políticas públicas de preservação de espaços naturais. Assim, os saberes tradicionais que se imbricam pela cosmogonia da religião umbandista podem nos relatar a respeito de diferenças no trato com os espaços naturais, promovendo não apenas o reconhecimento de suas práticas, mas evidenciando a exclusão de recursos sustentáveis na lógica dominante de preservação.

Discutimos nesse espaço os saberes tradicionais que se vinculam às práticas de saúde umbandista em diálogo profícuo com o patrimônio cultural e também com a percepção dominante a respeito da historicidade da umbanda. Buscamos nas fontes bibliográficas ampliar o debate sobre a identidade religiosa dos umbandistas por duas lógicas – seu acervo medicinal e suas práticas correlatas –, como também localizar o status da umbanda, redimensionando-a e percebendo-a em suas potencialidades, por certas vezes descaracterizadas e reificadas em razão das contribuições mestiças que impactam na circulação de seus saberes.

Com efeito, esse processo de subalternização de segmentos religiosos baseados em uma perspectiva única de análise acaba por desprivilegiar saberes e práticas, especialmente as relativas às metodologias curativas populares com suas contribuições para o conjunto da sociedade.

A discussão a respeito da valorização dos patrimônios de diferentes sujeitos na literatura tem o seu lugar. Desse modo, acreditamos que o patrimônio da saúde permite que novas abordagens a respeito de práticas curativas populares, nesse caso, aquelas vinculadas à umbanda, possam desmistificar não apenas sua trajetória e seu lugar social nas produções acadêmicas, como também contribuir para a compreensão das demandas médicas e sociais da população brasileira. Contudo, as valorativas acerca das produções relativas à medicina, saúde, cura e doença são incipientes. Segundo Serres (2015, p. 1413):

Essa ampliação do campo patrimonial, iniciada no Brasil a partir dos anos 1970, mas efetivamente consolidada com a Constituição de 1988, permite pensar o patrimônio de uma maneira mais abrangente e incluir lugares de memória vinculados a diferentes campos do social, de edificações monumentais a construções modestas, bens representativos de diferentes grupos sociais, bem como bens culturais relacionados a um campo específico, como a saúde, por exemplo. Entretanto, na prática, a situação é mais complexa. Analisar o surgimento de políticas e instrumentos de proteção patrimonial permitirá compreender melhor a questão.

Iniciamos então nossos recortes de pesquisa tendo em vista alguns critérios, entre eles, a contribuição medicinal voltada a prática da caridade e que recaía num antigo dilema entre historiadores e antropólogos, o mito fundador da Umbanda em sua anunciação pelo Caboclo das 7 Encruzilhadas¹⁰. O que aliás, encontrava-se no discurso oficial de todos os terreiros da cidade.

Outra questão previamente levantada foi o oferecimento de trabalhos que habilitasse o acesso público a simpatizantes e aos assistidos, não adeptos, tanto no seu espaço físico quanto nos espaços extramuros (praias, matas, cachoeiras, encruzilhadas). E por fim, mas não menos importante, o terreiro que tivesse uma assistência cativa e plural em gênero, idade, classe social, identidade étnico racial e demanda de seus atendimentos. Tal aparato de filtramento nos fez perceber que o método de recolhimento e qualificação de fontes necessitaria de um envolvimento considerável por parte da pesquisadora, pois o terreiro escolhido mantinha uma agenda de atendimentos e desenvolvimento de médiuns pouco flexível e de muitos encontros. Os calendários eram confeccionados a cada 6 meses e dividia-se por festas, giras, trabalhos de mata, amacis, trabalhos de praia, oferendas aos orixás e espíritos celebrados no primeiro semestre. Entre muitos outros.

Todavia este trabalho sofreu os impactos da pandemia mundial em seu início. Março de 2019. Em razão da transmissão comunitária do Covid 19¹¹, o terreiro recolheu-se no que diz respeito ao trabalho físico

¹⁰ Segundo Rhode (2018 p. 80) “A anunciação da umbanda pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas teria ocorrido em dois tempos: no dia 15 de novembro de 1908 houve a primeira manifestação do caboclo mencionado numa mesa espírita à qual o jovem Zélio de Moraes (na época com 17 anos) havia sido levado devido a um problema de saúde que os médicos não conseguiam curar (alguns falam em paralisia, outros numa série de crises semelhantes à epilepsia). Não há consenso sobre se Zélio já chegou curado à reunião espírita ou se sua cura se processou durante os acontecimentos daquela noite.”

¹¹ “Os coronavírus causam infecções respiratórias em seres humanos e em animais. Geralmente, são doenças respiratórias leves a moderadas, semelhantes a um resfriado comum. Já o novo coronavírus é uma nova cepa do vírus (2019-nCoV) que foi

e aberto, acatando os decretos e boletins municipais¹². Mais tarde, conforme as flexibilizações, optou-se apenas pelo atendimento aos seus adeptos, não aceitando a presença de sujeitos externos às suas práticas. Essa inclinação ocorre em virtude da própria dinâmica dos terreiros, onde o contato próximo e físico estrutura todo culto, nos revelando assim um sistema religioso um pouco divergente dos demais onde a aproximação não é exatamente necessária. Posteriormente, a atmosfera não foi das melhores.

Em face aos decretos municipais não só as aglomerações religiosas viriam a modificar a dinâmica do terreiro pesquisado. Pesava entre seus dirigentes o receio de fiscais e do aparato policial batendo em suas portas, invariavelmente. Acreditava-se que sob o pretexto de fiscalizar os espaços religiosos como foco de transmissão de vírus - mesmo com a liberação dos cultos - zeladores, membros e principalmente a assistência fosse exposta desnecessariamente, especialmente em redes sociais. É mister salientar que São Francisco do Sul é uma cidade relativamente pequena¹³, onde muitos se conhecem e onde a assistência do aludido terreiro compõe-se de professores, enfermeiros, comerciantes, profissionais liberais, servidores públicos, sujeitos que professam outras fés enfim, toda sorte de pessoas.

Em que pese a sensibilidade dos zeladores com sua corrente mediúnica, assistidos e simpatizantes, um outro velho fantasma começou a pulular nas discussões, das menos pretenciosas as mais legitimantes: o uso político da ciência, aquela com C maiúsculo. Vejamos Russo e Azize (2020, p. 1)

A pandemia colocou um holofote sobre “a ciência” - de onde se esperava (e ainda se espera) que cheguem as soluções para o mal que nos aflige. Seja sob a forma de novos medicamentos ou outros procedimentos médicos, seja sob a forma de vacinas, há uma ansiedade no ar que antecede a materialidade desses produtos. Um público mais amplo começa a se familiarizar com o vocabulário dos ensaios clínicos randomizados duplo cego, antes restrito à especialistas. Neste campo, como não poderia deixar de ser, cada notícia parece trazer uma combinação explosiva de ciência e política, em diálogo com calendários eleitorais e contextos nacionais diversos.

Entre *fake news* a serem esclarecidas e combatidas, passando pela politização de vacinas e insumos, o lugar da fé foi mantido no velho estereótipo medievalesco, da escuridão e da ignorância. Conhecendo sobre nossa história pública e amparada nas fontes referenciadas logo mais neste trabalho, entendemos o silencioso asilo do terreiro. O que nos trouxe a mudanças estratégicas para produção dessa pesquisa.

Optamos assim, por não identificar o terreiro e a população atendida, reticentes aos discursos envolventes do tempo corrente e com receio dos zeladores em seres vistos como charlatões na

notificada em humanos pela primeira vez na cidade de Wuhan, na província de Hubei, na China.” COVID-19. Disponível em: <https://portal.fiocruz.br/pergunta/o-que-e-o-novo-coronavirus> . Acesso em: 28 maio 2020.

¹² Foram vários os decretos emitidos pela Gestão Pública de São Francisco do Sul, no período de 2019 a 2021, a respeito da proibição e flexibilização de aglomerados, especialmente aqueles relacionados a cultos religiosos. PORTAL SÃO Francisco do Sul. Disponível em: <https://www.saofranciscodosul.sc.gov.br/legislacao> . Acesso em 19 jan. 2022.

¹³ População estimada em 54.751 pessoas, segundo CENSO de 2021 (IBGE, 2022). Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/sc/sao-francisco-do-sul.html> . Acesso em 18 jan. 2022.

efervescência de uma pandemia, vimos na observação participante um caminho para coleta de dados. Todas as variáveis esclarecidas fortalecidas em um cenário de crise sanitária que castiga os terreiros com perseguições diuturnas, nos fez refletir sobre como e quanto um pesquisador identificado poderia influenciar na dinâmica do terreiro, alterando assim o contexto.

Na dissertação de mestrado da Nicole Umberlino Pereira (2015), intitulada *O diabo e o Rito de Exorcismo no Neopentecostalismo*, a pesquisadora também enfrentou semelhante desafio ao se inserir num espaço religioso onde pesquisadores não são bem-vindos. Em nosso caso, pesquisadores e ciência não ‘estão’ bem-vindos. É um momento histórico ainda mais delicado para as religiosidades de matriz africana conhecidas por oferecer serviços ‘mágicos, curandeirismos’, entre outros predicados negativos. Isto, conforme posto, no bojo dos usos e abusos da legitimidade científica.

Deste modo, nossa abordagem é o estudo etnográfico de observação semiestruturada, sem identificação do pesquisado, muito menos dos agentes sociais que expressam sua fé no terreiro. Logo, estamos inclinados a entender processos e repetições, “ou seja, onde o objetivo é procurar um comportamento e a frequência em que ocorre, é uma pesquisa oculta aos olhos do observado” (PEREIRA, 2015, p.15). Entendemos que a etnografia não se caracteriza somente como método. Adotamos aqui a perspectiva de Peirano (2008) quando defende que a etnografia não é apenas uma prática de pesquisa, “[...] mas a própria teoria vivida pois no fazer etnográfico, a teoria está, assim, de maneira óbvia, em ação, emaranhada nas evidências empíricas e nos nossos dados” (PEIRANO, 2008, p. 3).

Ao longo do trabalho de campo, era comum que pessoas da assistência fizessem registros fotográficos. Esta abertura era anunciada pelos membros do terreiro, em circunstâncias singulares, portanto reconhecemos nesses registros fontes importantes quando relacionados a um conjunto de bens: “Práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas – junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados – que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural”¹⁴. Nesse sentido, consideramos que as narrativas visuais abrem novas dimensões para a interpretação de discursos não revelados pela palavra escrita. Segundo Bittencourt (1994, p. 234):

Na narrativa etnográfica, fotografias preservam a informação visível apreendida pela imagem, revelando traços importantes da pesquisa de campo. No entanto, esta colocação não sugere que a imagem seja uma ilustração ingênua. Ao contrário, a imagem é um pronunciamento com uma estrutura flexível que age dentro da narrativa. A flexibilidade da narrativa visual consiste em fazer colocações sem submergi-las em um vocabulário especializado e analítico do texto

¹⁴ IPHAN. Patrimônio Imaterial. Página - IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/234>. Acesso em: 20 jun. 2020.
IPHAN. Decreto n. 3.551, de 4 de agosto de 2000. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/legislacao/Decreto_n_3.551_de_04_de_agosto_de_2000.pdf . Acesso em: 19 jan. 2022.

escrito. O contexto original da interação fotográfica é restaurado através da criação de uma narrativa construída com coeficientes visuais de organização social da comunidade estudada.

Ainda, segundo Harper (1987, p. 4) *apud* Bitencourt (1984, p. 234), “ao organizar fotografias em uma narrativa, a atribuição de significados deriva não só das imagens isoladas, mas também de sua organização”.

No limar do texto, apresento um ponto cantado. É a chamada das 7 linhas, conforme mencionado. Contudo, ao abrir a introdução, reconhecemos nos pontos cantados o estabelecimento da comunicação entre viventes e espíritos. Os pontos cantados são orações consagradas pelos ogãs em sua ngoma¹⁵, no caso os atabaques. “As letras dos pontos têm muita importância nas sessões de Umbanda. Porém, o ritmo é o que mantém toda a magia durante a sessão, é o que faz com que os consulentes se envolvam no processo de transe e possessão” (BALDIOTTI, 2020 p. 52).

Esses pontos ritualizados chamam entidades, as mantém nos transes e as encaminham para Aruanda ou outro lugar mágico, dependendo das entidades que estão trabalhando no terreiro. Há ponto de todos os tipos: de defumação, de saudação aos zeladores, de início dos trabalhos, de chamada de entidades, de demanda, de suspender entidades, enfim, os pontos cantados no terreiro trazem sempre elementos relativos ao passado, a natureza, aos elementos de encantaria e cura. Deste modo estarão presentes nesse trabalho sendo analisados a partir das relações estabelecidas entre ogãs, médiuns, entidades, consulentes e assistência.

A Umbanda constrói seus laços de pertencimento a partir de perspectivas religiosas apoiada sobretudo na relação entre práticas medicinais e edificação espiritual. Por sua vez, seu acervo sagrado se constitui a partir do uso de elementos encontrados no meio ambiente, consideradas verdadeiras armas para cura do espírito e da carne. Dentro deste universo em que uma miríade de elementos é acionada, nossa metodologia de trabalho tem como norteamento a pesquisa qualitativa, envolvendo fontes bibliográficas e produção de novas fontes, através da observação semiestruturada e apoiada na etnografia. Também faz parte de nossa metodologia a análise de registros fotográficos enquanto narrativas visuais e sua musicalidade sagrada, ou seja, os pontos cantados. Propomos em razão dos vários signos dispostos nos terreiros, a confecção de croquis.

Dado a natureza da nossa pesquisa, encontramos vários desenhos nos terreiros, os chamados pontos riscados que comunicam aos viventes, os nomes os vínculos espirituais associativos das entidades. Os desenhos, desempenham papel fundamental referente a cartografia fenomenológica no campo da Geografia Humana, constituindo uma ferramenta metodológica importante para pensar as relações entre

¹⁵ Orquestra, relativa especialmente aos tambores ou atabaques no caso da Umbanda.

indivíduos e lugares, envolvendo planos, saberes, percepção, experiência e avaliação individual e coletiva do ambiente.

Assim, nosso trabalho se encontra estruturado em quatro artigos, além da introdução e da elaboração de considerações finais.

O primeiro artigo aborda o estado alterado de consciência, isto é, o transe mediúnico e os saberes curativos compartilhados pelas entidades caboclas do terreiro. Como ocorre as incorporações? O que os caboclos têm a dizer? Quais seus mecanismos para tratamento de seus próprios médiuns?

A proposta do segundo artigo é contribuir para produção de fontes a despeito dos quintais que abastecem esse terreiro, haja vista que em nossa pesquisa observamos uma série de pessoas que se articulavam em rede para levar folhas, flores, sementes, frutas cultivadas nos quintais de suas casas. O que nos faz refletir sobre circulação de saberes e interdependência entre sujeitos e espíritos, pois sem as pessoas, não haveria oferta de medicamentos (leia-se elementos da natureza) para confecção de banhos, chás, unguentos.

Em nosso terceiro artigo abordaremos as práticas curativas de exus e pombogiras, entidades que permeiam o imaginário coletivo com conteúdos relacionados a feitiços de amarrações, derramamento de sangue e correlatos. Visamos debater como, quando e por que suas práticas ritualísticas podem ser associadas à cuidados de saúde?

O quarto capítulo abordará questões relativas à figura da mulher na Umbanda, grupo majoritário dentro do terreiro pesquisado. Identificaremos suas atribuições, como estas se articulam na organização do espaço, qual tratamento dispensado as mulheres e como negociam suas identidades.

2 “DANDO INÍCIO AOS TRABALHOS¹⁶”: A INCORPORAÇÃO DE GUIAS¹⁷ ESPIRITUAIS NO TERREIRO E SEUS EFEITOS TERAPÊUTICOS NOS MÉDIUNS UMBANDISTAS¹⁸

Resumo: Este artigo corresponde à análise de práticas de cura relacionadas ao patrimônio da saúde da Umbanda. A discussão está centrada na incorporação dos guias e suas ferramentas terapêuticas no processo de transe dos médiuns. Buscamos trazer para o centro da discussão a formação de uma identidade religiosa. Considera-se assim que os guias são fundamentais na expressão dos saberes que por sua vez, são dotados de referências terapêuticas, sendo parte indissociável da identidade umbandista. Através da observação estruturada da dinâmica do terreiro provocamos uma reflexão a respeito da complexidade do transe mediúnico e os modos de percepção do mundo físico e espiritual que medeiam os trabalhos de Umbanda.

Palavras-chave: Umbanda. Patrimônio da saúde. Transe. Incorporação de guias.

Abstract: This article corresponds to an analysis of healing practices related to the health heritage of Umbanda. The discussion is centered on the incorporation of the guides and their therapeutic tools in the trance process of the mediums. We seek to bring to the center of the discussion the formation of a religious identity. We consider that the guides are fundamental in the expression of knowledge, which in turn are endowed with therapeutic references, being an inseparable part of the Umbanda identity. Through the structured observation of the dynamics of the terreiro we provoke reflection about the complexity of the mediumistic trance and the ways of perception of the physical and spiritual world that mediate the work of Umbanda..

Keywords: Umbanda. Health heritage. Tance. Incorporation of guides.

¹⁶ Expressão utilizada em inúmeros espaços associativos e com muita recorrência nos trabalhos de Umbanda.

¹⁷ Dado a correspondência entre guias espirituais e entidades pelos adeptos do terreiro onde ocorreu a pesquisa, usaremos os termos simultaneamente tendo em vista que é atribuído o mesmo sentido.

¹⁸ Após o Exame de Qualificação, o presente artigo foi publicado na Revista Patrimônio e Memória. ISSN: 1808–1967. Assis, SP, v. 18, n. 2, p. 176-199, julho-dezembro de 2022

2.1 INTRODUÇÃO

É salutar esclarecer ao leitor que as interpretações sobre a Umbanda, na esteira dos debates acadêmicos, apresentam divergências sobre a sua origem histórica e estrutura doutrinária. Alguns pesquisadores salientam o caráter branqueador¹⁹ da Umbanda oriundo do afã de alçar status social e livrar-se de toda magia dos pretos, buscando assim no kardecismo suas maiores referências. No entanto, releva notar que a constituição da Umbanda foi subsidiada pelos descontentamentos em mesas kardecistas, onde espíritos de pretos e indígenas eram renegados ao plano da doutrinação e não do ofício de doutrinação.

Para compreender o contexto atual de tensões e disputas a respeito da Umbanda, necessitamos voltar nossas lentes ao contexto de sua anunciação pelo Caboclo das 7 Encruzilhadas, denominado por alguns historiadores como marco²⁰ da Umbanda - precisamente o dia 15 de novembro de 1908. A partir da fundação da Umbanda, intelectuais brancos de classe média assumiram um protagonismo no cenário brasileiro reorganizando assim uma religião cujo culto se apropria de cosmogonias bantas e indígenas e apresenta valores morais e éticos tributários do kardecismo, tais como: leis de causa e efeito e ciclos reencarnatórios.

Por sua vez, Artur Cesar Isaia (2011) contextualiza a organicidade desses intelectuais e as implicações do momento histórico:

Particularmente importante para o reconhecimento da umbanda frente ao poder público foi o relacionamento mantido entre os intelectuais da religião e o Estado pós-1930, principalmente com a ditadura do Estado Novo. Esses intelectuais buscaram a harmonia com o Estado Novo, procurando mostrar a religião como “acima de qualquer suspeita” e totalmente amparada na legislação em vigor (ISAIA, 2009 *apud* ISAIA, 2011, p. 733).

Nesse sentido, os intelectuais da umbanda seguiam a tendência de focarem sua atuação como representantes religiosos no âmbito do Estado. Como já frisou Mônica Velloso uma das características dos homens de letras do Brasil pós-1930 foi justamente o engajamento político (VELLOSO, 1987 *apud* ISAIA, 2011, p. 733).

Ainda, “a relação com o Estado Novo, apesar da repressão às religiões afro-brasileiras, longe esteve de ser desprezível, aparecendo evidências empíricas da familiaridade desses intelectuais com a ditadura getulista” (ISAIA, 2009 *apud* ISAIA, 2011, p. 733).

A legitimidade da Umbanda enquanto religião tem uma associação considerável ao seu marco e contexto social, onde se discute a agência de intelectuais em reajustá-la ao pensamento racionalista do

¹⁹ Dentre os autores mais mencionados a respeito da Umbanda Branca ou branqueadora encontramos Ortiz (1999) que utiliza o termo embranquecimento para referir-se ao movimento de intelectuais umbandistas que associavam a umbanda branca ao progresso.

²⁰ Marco é a expressão utilizada por historiadores, a partir dos trabalhos de Giumbelli (2002). A conclusão do autor é que centralidade na anunciação do Caboclo das 7 Encruzilhadas seria fruto de uma construção tardia, não havendo provas que sustentassem a história de sua fundação. (GIUMBELLI, 2002, p. 189).

início do século XX. Em efeito, esta contenda tem uma perspectiva intimamente ligada à história política do país, que deu nova roupagem às questões étnico-raciais, de unidade e soberania nacional, visto a constante ligação da Umbanda ao projeto político-cultural nacionalista de Vargas. E tais considerações são importantes para entender os arranjos entre religião e estado. Todavia, ao destacar incessantemente o movimento de atores sociais na busca pelo reconhecimento de sua religião, especialmente através de seus intelectuais orgânicos, acreditamos que a limitação às teses sobre o branqueamento gera um assoreamento das potencialidades da prática da Umbanda nos terreiros que se espalham por todo país.

Assim nossa proposta é trabalhar o cotidiano do terreiro, a partir de suas práticas internas no bojo dos debates referentes a patrimônio, memória e identidade. E quando adentramos o espaço espiritual do terreiro, as discussões sobre marco muito bem discutidas pelos historiadores, saem de cena e dão lugar ao mito. Segundo Malinowsky (1948) o *mythos* exerce uma função indispensável, pois expressa, vigoriza e codifica o credo, acautelando e reforçando os valores morais de um grupo, é o mito que detém as regras práticas para orientar a vida humana. E assim retornamos a anunciação do Caboclo das 7 Encruzilhadas presente cotidianamente nas memórias do terreiro investigado, quase que como um exercício, sem que para isto, orixás de origem iorubaiana, elementos ciganos, palavras e toques de atabaque da herança banta sejam subalternados de alguma forma.

Acompanhamos o antropólogo Antonio Risério (2007) quando alerta que a:

[...] sociedade brasileira é altamente contraditória. Não é “lógica”, silogística, aristotélica. É complexa – e, se a sua complexidade não cartesiana é inassimilável pela teoria acadêmica, pior para a teoria, não para o país. Este segue a sua vida, à espera de leituras mais centradas nele do que em si mesmas. Sejamos, portanto, menos acadêmicos e mais sensatos. (RISÉRIO, 2007, p. 224-225).

Bourdieu (2000) ao alterar a noção de sociedade para campo e espaço social, considera que cada campo desenha seus próprios valores e regulamentos. Tal proposição nos auxilia a entender nos nossos estudos sobre religiosidades afro-brasileiras, isto é, que elas estão envolvidas por lutas e forças de agentes distintos com interesses e fins diferenciados. E que essas forças dependem das posições que os agentes ocupam no campo, seja para transformar ou seja para preservar seus limites e forma. É o que percebemos nos trabalhos desenvolvidos pelos intelectuais de Umbanda no século XX, e também, nos trabalhos atuais onde se imprime um crivo racial (umbanda branqueada) para delimitá-la num espaço pernicioso.

[...] lutas pelo monopólio de fazer ver e fazer crer, de dar a conhecer e de fazer reconhecer, de impor a definição legítima das divisões do mundo social e, por este meio, de fazer e de desfazer os grupos. Com efeito, o que nelas está em jogo é o poder de impor uma visão do mundo social através dos princípios de divisão que, quando se impõem ao conjunto do grupo, realizam o sentido e o consenso sobre o sentido e, em particular, sobre a identidade e a

unidade do grupo, que fazem a realidade da unidade e da identidade do grupo. (BOURDIEU, 2007, p. 113)

Entendemos que os segmentos de Umbanda são variados e nem sempre denotam conhecimento sobre as discussões sobre o mito fundador ou sobre a validade ou não das hipóteses que defendem os processos de branqueamento. Inúmeros terreiros de Umbanda emergem pelo país, a partir da história particular de seus médiuns com seus guias espirituais. Nascem numa garagem ou num quatinho, exemplo também do terreiro pesquisado, onde o zelador de santo costuma falar sobre suas primeiras experiências com o transe mediúnico em casa, sem saber ao certo que essas primeiras manifestações espirituais advinham da necessidade de sua entidade em trabalhar pela caridade, através de passes, orações, benzimentos. Só então, a Umbanda foi procurada para acolher suas demandas particulares.

Reconhecendo a pluralidade da Umbanda, elegemos um terreiro específico para acompanhar seus trabalhos, a partir da observação de repetições e frequência. Para tal, levamos em consideração as contingências dessa pesquisa de campo, onde a primeira delas seria a construção de um olhar teoricamente informado, possibilitado pelas referências consultadas previamente; em segundo, a estrutura dessa observação, ter roteirizado que aspectos são necessários para uma pesquisa que faz interface entre patrimônio e saúde. O que per se, já é um empreendimento pois tem em vista a dinâmica da interdisciplinaridade. Viana (2003), por exemplo, elege quatro requisitos para investir em uma pesquisa semiestruturada: o que deve ser observado; de que forma obter os registros dessas observações; como garantir a validade dos registros (como proceder) e qual relação estabelecer entre observados e observador?

2.2 Saravá Defumação

Pontualmente às 18:30 horas de uma sexta- feira chego ao terreiro. Os ogãs, pessoas consagradas ao toque dos tambores estão afinando seus atabaques. Ainda não tem ninguém ainda na assistência, um espaço dentro do terreiro onde os consulentes se ajeitam para serem atendidos ou simplesmente assistirem às sessões. No cartaz fixado no mural do terreiro, vários bilhetes: calendário de aniversariantes, rifas, regras de utilização da biblioteca, famílias cadastradas para recebimento de benefícios, fotos impressas de ervas e suas atribuições. Há também um cartaz onde é estabelecido as regras da casa para assistência: Uso de roupas claras, proibição de roupas curtas e trajes de banho, proibição de fumo, alimentos e bebidas alcoólicas no interior do terreiro, o celular é para usar como moderação. Ao lado da frase “Fora da Caridade

não há Salvação”²¹ consta a seguinte: “Se é preciso que eu tenha um nome, digam que eu sou o Caboclo das Sete Encruzilhadas, pois para mim não existirão caminhos fechados”²².

A observação, enquanto método científico, em um ambiente onde não estamos identificados, não é tarefa das minhas simples. É mister esclarecer que as sessões de atendimento no terreiro pesquisado são públicas, com suas portas abertas, seus trabalhos não estão são protocolados em segredos, exceto seus fundamentos²³. Conforme problematizado na introdução desse texto, a Umbanda surge enquanto religião e se organiza organicamente com o estado com o intuito de se legitimar e exercer suas práticas livremente. O desejo da Umbanda em se fazer compreender perante o conjunto da sociedade nos parece patente, na medida em que seus dirigentes conversam e explicam seus ritos para qualquer pessoa, sem a necessidade de conhecê-la a fundo. Para além da circulação de livros, organização de congressos e federações, situamos a Carta Magna da Umbanda²⁴, que entre vários direcionamentos destacamos “A Umbanda se mostra como a única religião que possibilita o assistido conversar com os guias de Luz, tendo as orientações para sua evolução, e, tratamentos para diversas finalidades”. Diferentemente dos candomblés²⁵ onde geralmente o não adepto é convidado somente para festas públicas e onde os trabalhos se realizam para o interior de suas casas sem a intromissão do olhar curioso, a Umbanda não defende esse regulamento.

No ambiente da Umbanda, o afinamento do atabaque que precede o trabalho é sagrado e eivado de elementos relacionados à saúde. E acontece tudo ao mesmo tempo agora. *Saravá*²⁶ *defumação!*: a corrente mediúnica bate palmas, os ogãs sacralizam os cânticos, denominados pontos cantados. Tais pontos fazem

²¹ Premissa básica da salvação nos escritos de Allan Kardec figura como regra doutrinária do terreiro pesquisado. Disponível em: <https://kardecpedia.com/roteiro-de-estudos/887/o-evangelho-segundo-o-espiritismo/2068/capitulo-xv-fora-da-caridade-nao-ha-salvacao>. Acesso em: 26 jan. 2022.

²² Trecho extraído do diálogo mítico entre *O Caboclo das 7 Encruzilhadas e os médiuns da mesa kardecista*. “O diálogo do Caboclo das Sete Encruzilhadas, como passou a ser chamado, havia provocado muita especulação, e alguns médiuns que haviam sido escorraçados de mesas Kardecistas por haverem incorporado Caboclos, Crianças ou Pretos Velhos, solidarizaram-se com aquele garoto que parecia não estar compreendendo o que lhe acontecia e que de repente se via como líder de um grupo religioso, obra essa que só terminaria com a sua morte.” (CEUEO, [2022]). Disponível em: <http://ceueo.org/website/2018/04/25/inicio-da-religiao-de-umbanda-advento-do-caboclo-das-7-encruzilhadas/>. Acesso em: 26 jan. 2022.

²³ Segundo Rhode (2010, p.66): “Penso, assim, que o fundamento maior da umbanda está em outra coisa que não nos seus textos/discursos sócio-culturais, embora todas as manifestações espirituais-religiosas sejam por eles mediadas; ou seja, de acordo com a experiência que eu tenho com a religião, aquilo que chamamos na Thsara de fundamento da umbanda, que é a objetividade da constituição de seu universo espiritual e os processos que permitem o contato deste com o plano humano/material da existência, além de sua cosmovisão e cosmoética básicas, é algo que está além e aquém dos textos e discursos sócio-culturais – humanamente criados – que existem e podem existir sobre a umbanda”

²⁴ **Carta Magna da Umbanda** (FUEP, [2022]). Disponível em: <https://fuep.org.br/artigos-e-textos/349-2/>. Acesso em: 26 jan. 2022.

²⁵ “Conceitualmente, candomblé é o nome empregado à religião das divindades do panteão mitológico africano, não se restringindo a orixás, mas a inquices, voduns e ao panteão dos encantados (espíritos de caboclos, gentis, juremeiros, catimbozeiros) reverenciados conforme as nações de candomblé, que, por sua vez, são divididas em dois grandes grupos étnico-linguísticos: povos bantos e povos nagôs, que deram origem a outros grupos minoritários” (LOPES, 2011, p. 143 *apud* HASSELMANN; MEIRA; CARELLI, 2019, p. 42-43). “Conversamos, portanto, com uma miríade de liturgias e ritos singulares.” (HASSELMANN; MEIRA; CARELLI, 2019, p. 42-43)

²⁶ Saravá conforme mencionado no terreiro seria uma saudação as entidades e orixás. Nei Lopes (2004) na Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana, alude saravá a “saudação dos umbandistas. É a bantunização do português ‘salvar’, ‘saudar’” (LOPES, 2004, p. 609).

parte de um conjunto de procedimentos para alcançar os objetivos dos médiuns, que por sua vez revelam o poder mágico das ervas e os sujeitos²⁷ agenciadores das curas²⁸. Lembramos primeiramente que as concepções de saúde/doença e cura na Umbanda são determinadas por princípios singulares que intercalam mundo físico e espiritual, embora nem tudo seja considerado espiritual e existem as doenças específicas da matéria que devem ser tratadas na medicina convencional e nos terreiros, concomitantemente, às vezes sem rivalizações entre elas. Auferimos “às vezes” em função das compreensões particulares que a Umbanda tem a respeito do nascimento e da morte, o que pode gerar conflitos em relação aos processos de cuidados e terapias oferecidas pelo terreiro, que por sua vez não se obrigam a trazer resultados hodiernos. Entre concepções diferentes de vida e morte, basicamente sustentados pelo kardecismo, os tratamentos podem levar anos e/ou acompanhar o sujeito até seu falecimento.

Nesse sentido, afirmamos que compreender os processos de saúde-adoecimento sob o prisma de um campo energético significa que no interior dos circuitos umbandistas imperam cosmologias que atestam o processo de adoecer como decorrente não apenas de uma massa anátomo-fisiológica, mas também de um campo energético que, em maior ou menor medida, estaria relacionado a uma energia psíquica e, portanto, aos afetos. (ROCHA; SEVERO; SILVA, 2019, p. 8)

Algumas pessoas ao meu lado manifestam trejeitos peculiares na hora da defumação; a zeladora de santo se retira do espaço destinado a corrente e atende esses consulentes. É oferecido água, ela sopra na cabeça delas. A gira corre. Como não estou identificada como pesquisadora de um programa de pós-graduação da universidade, não tenho o conforto de anotar no meu caderno de campo. Assim, confecciono esquemas rápidos, mapas mentais que me levem a consultar, adicionar e posteriormente pesquisar mais sobre o que vi, ouvi e senti. Não é possível realizar uma pesquisa em terreiro sem ter os três sentidos muito aguçados. Aos poucos entendi que o que era inesperado aos meus olhos, já era vaticinado pelos médiuns, aliás essa é a dinâmica do terreiro, lidar com o que é desconhecido aos sentidos dos incautos.

“Nossa senhora incensou seu bento filho, incensou para curar, eu incenso com alecrim e alfazema, **pro mal sair e o bem entrar** / Oxóssi encontrou Jurema na beira do Igarapé, cobriu-a com folhas verdes, defumou-a com guiné”, é sequência de pontos cantados no momento da defumação (Caderno de Campo da autora, 2021, grifo nosso)

²⁷ No caso dos pontos cantados, os sujeitos são guias espirituais ou orixás.

²⁸ “A palavra cura já existia em latim com o sentido primitivo de ‘cuidado’, ‘atenção’, ‘diligência’, ‘zelo’. Havia também o verbo curo, curare, de largo emprego, com o significado de ‘cuidar de’, ‘olhar por’, ‘dar atenção a’, ‘tratar’.[...] Como termo médico, cura foi primeiramente usado na acepção de ‘tratamento’, conforme se lê em Celsus (séc. I DC) em seu livro III.9.1 : In hoc casu medici cura esse debet, ut morbum mutet (Neste caso o cuidado médico [ou do médico] é indicado para mudar o curso da doença. A evolução semântica da palavra cura, tanto em latim, como nas línguas românicas, operou-se em várias direções, sempre em torno da idéia de ‘cuidar de’, ‘exercer ação sobre’, ‘tratar’.” (REZENDE, 2011, sem paginação).

Notamos que um conjunto de procedimentos são acionados simultaneamente para o bom andamento dos atendimentos. No ponto cantado acima fala-se “pro mal sair e o bem entrar”. A alteração nos comportamentos da consulência começa então no próprio ato de defumar²⁹ com seu cântico específico.

Dentre os diversos padrões musicais relacionados a estados alterados de consciência, os padrões rítmicos repetitivos são relacionados à indução aos estados conhecidos como “estados de transe”, em particular os estados de “transe de possessão” (ALMEIDA, 2013, p. 64).

Todavia, se faz mister reconhecer que as correspondências entre atabaques, ogãs, pontos cantados e médiuns assumem um caráter hierofânico³⁰, ou seja, não é a letra ritmizada por si só que induz ao transe. Assim fosse, ao ouvir esses mesmos pontos cantados em casa ou no trabalho, as pessoas teriam seus estados de consciência igualmente alterados. Lembramos ainda que os ogãs são investidos de autoridade sacerdotal, assim como batem seus atabaques para garantia do vínculo com a egrégora³¹ espiritual do terreiro. São eles também que silenciam os atabaques, muitas vezes, pelo que percebido, diminuindo até cessar conexões indesejadas.

No decorrer do trabalho foi possível conversar com os ogãs que explicaram que algumas pessoas precisam descarregar energias e o terreiro é um lugar seguro para isso. Ninguém aqui os acharia loucos ou paranoicos. O ogã precisa ter conhecimento suficiente para controlar esse tempo, portanto, eles costumam diminuir os toques até silenciar por completo para que a pessoa volte a si e não cometa excessos, nem torne desse método um vício. Rabelo (2008) alerta para o etnicídio cometido contra as religiões afro-brasileiras, alegando que na cátedra brasileira opera-se a seguinte perspectiva quando o assunto é o relatado pelo ogã:

Em geral, buscam ressaltar o fundamento biológico comum aos processos de doença e cura, ocultos por trás das diferentes roupagens culturais. Aplicando categorias da medicina ocidental para analisar processos terapêuticos que escapam ao âmbito dessa medicina, terminam não só por desconsiderar completamente seu fundamento cultural, como por apontar um fundamento patológico intrínseco a tais processos. (RABELO, p. 127, 2008, grifo nosso)

Na literatura médica, localizamos o termo terapia como léxico proveniente do grego *therapeia*, precisamente do verbo *therapeúo*, que significa dedicar cuidados médicos, tratar (REZENDE, 2010). Sua abrangência encontra-se nos escritos de Hipócrates e Galeno, que aludiam à terapia médica e cirúrgica para

²⁹ Em conversa com um dos ogãs ele explica que utiliza uma mistura de ervas já secas e prontas para defumação comprada em um mercado conhecido pelos “macumbeiros da região”.

³⁰ Hierofania significa a manifestação do sagrado (ELIADE, 2010).

³¹ “Entidades egregóricas, segundo as crenças de diversas correntes do misticismo ocidental, mais notoriamente a “Magia do Caos”, são formas pensamento alimentadas por diversos indivíduos. É notório o emprego deste conceito através dos caoistas, para eles é possível incorporar, durante os rituais, personalidades de personagens de desenhos animados ou de videogames. A explicação dentro do imaginário caoista é que as crianças acreditam que personagens como o Pateta e o Megaman são objetivamente reais, o que geraria uma forma pensamento que pode possuir o mago caoista durante os rituais” (ALMEIDA, 2013, p. 65).

indicar os cuidados realizados com os enfermos visando a obter a cura das doenças. Ao passar posteriormente para o latim, alcançado as línguas modernas, tomam um sentido mais abrangente concebendo “[...] qualquer meio ou procedimento usado no tratamento dos enfermos, dando origem a compostos como farmacoterapia, fisioterapia, hidroterapia, radioterapia, psicoterapia etc” (REZENDE, 2010, p. 149).

Ramos (2015) problematiza o papel da psicologia e da psiquiatria, que segundo o autor, prejudicou as religiões afrobrasileiras e as interpretações sobre os estados de transe até a década de 1950. O autor aponta dois norteadores nos estudos realizados no período. O primeiro seria o racismo, uma estrutura de poder que tende a desqualificar não somente o corpo do outro, mas seus conhecimentos. O segundo fator, seria a retenção hegemônica do mercado das ciências da saúde, onde tais sujeitos seriam os primeiros beneficiados em detrimento aos saberes proporcionados pelas práticas terapêuticas populares.

Dessa forma, deveríamos considerar que, se os praticantes de candomblé e umbanda, seguindo os critérios dos instrumentos de patologização ocidental, como o DSM V e o CID-10, quando são considerados e enquadrados como portadores de um transtorno dissociativo de identidade **isso deveria ser considerado quase um crime de lesa-patrimônio cultural, riqueza imaterial da humanidade, visto que o transe é um dos aspectos mais característico e intrínseco à subjetividade social e individual afrobrasileira.** (RAMOS, 2015, não paginado, grifo nosso)

Segundo Ramos (2015, sem paginação) embora os trabalhos atuais não incidam mais nesses vieses patológicos não existe “[...] por parte dos estudiosos acadêmicos das ciências de saúde, o mesmo vigor em restaurar o equilíbrio dessa relação”. O autor destaca os benefícios da hegemonia das classificações realizadas no passado e a ausência de trabalhos acadêmicos na área de saúde mental, “[...] bem como nas ciências sociais que valorizem os conhecimentos dos povos africanos e indígenas” (RAMOS, 2015, sem paginação). O autor reforça a pouca sensibilidade dos pesquisadores em relação aos processos de cura populares, seja por uma tentativa de reabilitação das investidas negativas da área, seja como estratégia que “[...] pode mobilizar energias e iniciativas extremamente positivas, com potencial ilimitado para melhorar a qualidade de vida da pessoa” (RAMOS, 2015, sem paginação). Todavia, essa valorização das culturas populares não deve estar condicionada aos cânones derivados das culturas ocidentais, para não irromper novamente em desvios éticos e morais, segundo o pesquisador.

2.3 E aê aê boca da mata, deixa meus caboclos passar boca da mata³²

A maioria dos pontos cantados na Umbanda é disponibilizada na plataforma Youtube³³ por ogãs que também ensinam os diferentes toques sacralizados no terreiro, fenômeno que facilitou a *posteriori*, uma melhor interpretação dos mesmos somados a observação dos médiuns no terreiro. E os pontos são variados, mas nesse espaço analisaremos alguns deles que se relacionam aos caboclos. Alguns autores, como Brown (1994), defendem a hipótese de que os caboclos são como estereótipos do bom selvagem (BROWN, 1995), uma mimese do índio brasileiro. A nosso ver, acreditamos que esses guias se localizam no âmbito do tecido social. “As entidades umbandistas não são criações ‘ex nihilo’ do culto, e sim a absorção de elementos preexistentes em diversos registros culturais” (BRUMANA; MARTINEZ, 1991, p. 257, grifo do autor).

Para nós, o que implica nesse trabalho é a forma como esses guias agem junto sua comunidade. Sobre o panteão da Umbanda, consideramos que a “umbanda não é só religião; ela é um palco do Brasil” (PRANDI, 1991, p. 88). Há uma enorme pluralidade de guias espirituais representativos sempre a dramas sociais, como por exemplo, a linha dos ciganos, baianos, malandros, boiadeiros, baianos. Contudo, a linha dos caboclos tem seu destaque, especialmente quando relacionamos ao mito fundador da Umbanda, anunciado pelo Caboclo das 7 Encruzilhadas.

Oxalá chamou. Oxalá chamou e já mandou buscar os caboclos da Jurema no seu Juremá. Pai Oxalá é o rei do mundo inteiro, e já deu ordens pra Jurema mandar seus capangueiros. Mandai, mandai, minha cabocla Jurema, os seus guerreiros, essa é a ordem suprema³⁴. / Oke Caboclo³⁵ ! Um grito na mata ecoou foi seu Pena Branca quem chegou. Com sua flecha, com seu congar, Seu Pena Branca vem nos ajudar³⁶.

A primeira parte do ponto cantado acima figura entre uma sequência de quatro ou cinco cânticos para chamar os caboclos em terra. Podemos dizer que eles são genéricos, no sentido de não nomear os guias espirituais. Já na segunda parte é o momento em que os zeladores se santo se concentram para entrar no

³² Ponto de chamamento de todos os caboclos (PONTOS, [2022])
PONTOS DE Caboclos - Boca da mata / Portão da aldeia abriu / Dança do Caboclo. YouTube. [S.l.: s.n.]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6wRwmz0nzpo> . Acesso em: 29 jan. 2022.

³³ Citamos algumas inscrições “Umbanda Vamos Falar” (UMBANDA, [2022]).
UMBANDA Vamos Falar. YouTube. [S.l.: s.n.]. Disponível em: <https://www.youtube.com/c/LeoBatukePontosUmbanda> . Acesso em: 07 fev. 2022.

“Tambores de Luanda” (TAMBORES, [2022]).
TAMBORES de Luanda. YouTube. [S.l.: s.n.].

³⁴ PONTO DE Umbanda - Oxalá chamou e já mandou buscar. YouTube. [S .l.: s.n.]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=AxiwNbOKBXY> . Acesso em: 27 jan. 2022.

³⁵ Oke Caboclo: saudação aos caboclos.

³⁶ UM GRITO na mata ecoou. YouTube. [S .l.: S.n.]. Disponível: <https://www.youtube.com/watch?v=fA1V68gwVWs> . Acesso em: 27 jan. 2022.

transe mediúnico. Estes, bem como outros médiuns, já possuem suas entidades nomeadas, firmadas e que prestam atendimento a comunidade. Aqui destacamos seu Pena Branca, mas há uma variada gama de caboclos: Mata Virgem, Cobra Coral, Jurema, Tupinambá, Aymoré, Goicataz, Ventania, Girassol, Jussara, Jandira etc. “A religião umbandista fundamenta-se no culto dos espíritos e é pela manifestação destes, no corpo do adepto, que ela funciona e faz viver suas entidades” (ORTIZ, 1988, p. 69).

Nem todos os médiuns da corrente atendem os consulentes no processo de transe, a grande parte está desenvolvendo sua mediunidade dentro das giras. Há também a presença de sujeitos denominados cambones³⁷. Os cambones assessoram as entidades, acendendo seus charutos, trazendo suas ferramentas de trabalho e fazem o papel de traduzir o que os guias espirituais falam para as pessoas, visto que tanto pretos velhos quanto caboclos possuem uma linguagem menos compreensível em relação aos demais guias (marinheiros, boiadeiros, exus e pombogiras, etc). Por este motivo, os cambones precisam ser necessariamente pessoas de boa índole, inteligentes, conhecedoras de todas as regras e firmezas³⁸ do terreiro, bem como compromissados em manter o sigilo nos atendimentos, pois são eles que medeiam as conversas entre guias espirituais e consulentes. Os cambones tem conhecimento das entidades que vão trabalhar na gira, quais elementos vão utilizar e assim organizam o congá. Conforme observamos na figura 1 as imagens votivas estão sempre organizadas dessa forma, as velas coloridas acesas, representando as 7 linhas de umbanda, o chão está coberto de folhas. Um ramalhete de ervas já está reservado para o preparo do amaci³⁹. A casa das almas⁴⁰ está iluminada, os alguidares separados e os galões de diferentes águas⁴¹ também, pois é nelas que misturadas, os caboclos maceram as ervas e depositam no cocuruco⁴² dos médiuns, preservando-os com um torso branco.

³⁷ “São médiuns em desenvolvimento que com sua disponibilidade são convidados pelo dirigente para essa função. Atuam como auxiliares que distribuem as fichas ou senhas para as consultas e prestam ajuda nos materiais necessários para o trabalho e serviços da casa. Essa mesma função, para casas mais direcionadas aos cultos afros, são denominados de Ogãs(Homens) e Equedes(Mulheres)” (VIEIRA, 2016, p.10)

³⁸ Resguardos mágicos dos terreiros, referente principalmente a: portão, canjira de exus, coroas dos zeladores de santo.

³⁹ Processo de maceramento de ervas embebidas em águas sagradas com intuito de abrir o chakra coronário dos médiuns.

⁴⁰ A casa das Almas é sacralizada ao orixá Obaluaê, senhor da vida e da morte, da saúde e da doença, representa a renovação. Na casa das almas se acende velas e tece orações a entes já falecidos.

⁴¹ Água da chuva, água do mar, água do rio, água da cachoeira, água de tempestade, água de poço.

⁴² Na linguagem de alguns caboclos, significa a cabeça.

Figura 1 - Congá

Fonte: Autora (2021).

As giras de caboclo seguem ritualizadas numa mesma lógica: saudando as 7 linhas que representam as 7 forças emanadas por Deus e se agrupam nas forças dos 7 Orixás, Ogum, Oxóssi, Xangô, Obaluaê, Iansã, Oxum e Iemanjá. Os caboclos por sua vez, são guias espirituais de nível elevado de evolução espiritual que vibram nas energias dos orixás. São falanges⁴³. Muitos deles carregam no nome, nas vestes e nas ferramentas que utilizam elementos correspondentes as forças primárias. Portanto, Caboclo das Ondas é um guia espiritual locado na força de Iemanjá. Cabocla Raio de Sol emana seu axé na vibração de Iansã. Uma única pessoa pode manifestar diferentes caboclos que, por sua vez, atuam em diferentes trabalhos. Também pode existir num mesmo terreiro, vários caboclos que se apresentam como Folha Verde, por exemplo.

⁴³ “Agrupam-se sob um mesmo nome, sendo cada agrupamento referente a uma tipologia distinta, que carrega características e especialidades próprias. A estes agrupamentos, denomina-se “falange”. Assim, cada tipologia umbandista, cada tipologia das falanges, bem como cada espírito isolado desse grupo, possui características próprias. Os chamados “chefes de falange” e os espíritos individualizados de seus agrupamentos possuem histórias, algumas contadas por eles mesmos sob o transe, outras psicografadas” (CRUZ; ARRUDA, 2014, p. 105).

Figura 2 – As tábuas



Fonte: Autora (2021).

Após o ritual de amaci ter finalizado, os médiuns são chamados individualmente pelo caboclo chefe da casa, na mão deles, o caboclo escreve algo com o uso de uma pemba⁴⁴, os atabaques continuam a chamar pelas entidades. Alguns deles, os que iniciaram o desenvolvimento recentemente, não entram em transe. Há também os que apenas descarregam energias, não manifestam guias espirituais, mas apresentam outros tipos de mediunidade, como por exemplo a psicografia, os passes energéticos ou mesmo auxiliam nos trabalhos. Porém, é inegável que o transe mediúnico e o atendimento pelas entidades sejam o fenômeno que desperta maiores emoções a todos que estão ali.

Os médiuns que trabalham com suas entidades em estado de consciência alterado passam por uma série de impeditivos, orientações e muitos testes. Não basta um guia espiritual se manifestar com brados, falas e trejeitos. Ele precisa dizer seu nome, qual sua última vivência terrena, cantar seu ponto próprio e firmar seu ponto riscado⁴⁵ numa tábua confeccionada em madeira. Em cima das tábuas são colocados os instrumentos de trabalho de cada entidade, definidas por elas: cores de velas (para iluminar o ponto riscado), o uso de ervas, maracá, cocos, penas e toalhas brancas para secar a face dos médiuns. Conforme observamos na figura 2. Esse processo é individual, algumas entidades se manifestam no terreiro assim que

⁴⁴ “A Pemba é um giz e foi elaborada para gravar sinais, firmezas, e marcações de uso próprio das guias ou falangeiros. Uma forma dos ORIXÁS terem pontos de firmezas. A Pemba não tem nenhuma finalidade de cunho espiritual, e sim o que é marcado através dela por quem o faz. A Pemba, é algo que serve para os Orixás, mostrar sua grafia e sinais e serve também para o exu marcar seus sinais. Ela é uma forma dos Falangeiros e Guias contarem suas histórias no ponto riscado e através dele pode ser fixado toda sequência dos trabalhos realizados.” (PORQUE A PEMBA, [2022]).
PORQUE A PEMBA e o Seu Uso. [FUCESP]. Disponível em: <https://www.fucesp.com.br/post/porque-a-pemba-e-o-seu-uso>. Acesso em: 28 jan. 2022.

⁴⁵ Escrita sagrada dos guias espirituais (SOLERA, 2014, p. 19).

o médium faça uma simples visita, sem ao menos conhecer a religião. Outros levam anos até que suas entidades sejam habilitadas para atendimento e necessariamente precisam preencher os requisitos mencionados⁴⁶. E segundo os ogãs, nenhuma identidade de lei colocaria o médium em risco ou situação constrangedora “baixando” em qualquer lugar e sem propósito de fazer o bem. “Pra mim gente que dá espírito em bares, dão chiliques em casa, estão trabalhando com a própria cabeça. No nosso terreiro nem utilizamos álcool e charutos para entidades que recém manifestaram, mesmo que risque o ponto”.

Pelo que podemos perceber o transe é primeiramente um processo de tomada de consciência do médium, doutrinado aos poucos através de cada trabalho, cada palestra da hierarquia da casa. Há toda uma preocupação por parte dos membros mais velhos em prepará-lo conforme as regras do terreiro, que são entendidas como egrégora espiritual. E dentro dessa egrégora, onde cada terreiro constrói suas singularidades, é preciso harmonizar com os guias espirituais anteriores, as normas e regras que escolheram como melhor método para o atendimento. No campo da psicoterapia, Câmara (2005) descreve bem o que observamos no terreiro:

Nos grupos onde este fenômeno é culturalmente aceito, transe e possessão podem manifestar-se durante um choque emocional, conflitos conjugais ou familiares, exposição à miséria e violência, como uma forma de lidar com tais situações. Neste caso, o transe exerce um papel regulador, permitindo a descarga das energias emocionais patogênicas socialmente inadequadas. Tais manifestações são culturalmente aceitáveis somente se limitadas a estes contextos, e, fora deles, são energeticamente reprimidas pelo grupo, mostrando como a comunidade dá importância ao seu papel terapêutico ou regulador. Nas festas tradicionais como o Carnaval, as celebrações da Sexta-feira da Paixão etc., e nos espetáculos coletivos, o transe torna-se um regulador psicobiossocial. Nas seitas espiritistas, este processo é desempenhado pelos ritos conduzidos pelos médiuns. Estes são indivíduos treinados (ou “desenvolvidos”) pela seita após terem seus sintomas psicossociais controlados pela prática disciplinada e regular do transe (CÂMARA, 2005, p. 620).

Assim reconhecemos no transe mediúnico da Umbanda, um processo que se abastece da ligação entre vários elementos, inclusive instrumentos que o validam. Quando o guia espiritual assina numa tábua seu nome, tal ato possui um caráter legitimador ao transe, ou pelo menos, distingue as entidades que estão prontas para o atendimento ao consulente das que não estão. No caso da figura dois, temos apenas o atributo material onde entidades se expressam. Todavia, é salutar esclarecer ao autor que cada entidade possui uma assinatura única, envolvendo elementos que estejam em concordância com a coroa do médium, isto é, o chakra⁴⁷ onde emana as vibrações dos orixás tidos como pai/ e/ou mãe de cabeça dos seus filhos.

Na difícil tarefa da observação, onde o pesquisador não está identificado como tal, muito menos os agentes sociais envolvidos, buscamos compreender a dinâmica do terreiro e onde e quando as aberturas

⁴⁶ Esclarecimentos realizados através de conversas com zeladores de santo e ogãs.

⁴⁷ “Dentre os conhecimentos que atravessam a Umbanda, encontramos os sete chakras da filosofia oriental” (BICHARA, 2015, p. 83).

são oferecidas a todos. Foi assim que realizamos os registros visuais, ou seja, quando havia permissão para assistência em determinados momentos. No começo e ao final das giras, eu costumava conversar com médiuns, zeladores, ogãs, era muito bem-vinda em esclarecer qualquer dúvida. Em um desses diálogos, demonstrei meu interesse pelos pontos riscados pelas entidades, onde não houve qualquer impedimento ou mal-estar por parte dos zeladores. Segundo eles, a Umbanda tem grande disposição em ensinar os neófitos, e especialmente em relação aos pontos riscados, frisaram que não só podem mas devem ser vistos, até porque são pontos únicos, não há cópia e nem se pode basear nos pontos postados em redes sociais e internet⁴⁸. Daí a ideia em produzir artesanalmente essas fontes, apoiada pelas referências metodológicas consultadas no decorrer da pesquisa.

Podemos verificar também a existência de dois tipos de desenho: o de observação e o de criação. O primeiro possibilita a percepção e compreensão do espaço real, pois são realizados a partir da observação de objetos, pessoas ou lugares, contribuindo para a exploração visual. O que permite estabelecer uma relação entre observador e objeto observado, identificando neste as relações de proporção, escala, textura, luz e sombra. Este tipo de desenho pode contribuir para a formação e o aprimoramento desta técnica de representação. Diante da sensibilidade e do domínio adquirido pela percepção espacial através do olhar, adquiridos com o desenho de observação, **facilitarão a construção de formas que ainda fazem parte de um mundo invisível, ou seja, a possibilidade de tornar visível através dos traços os elementos que estão em fase de criação e desenvolvimento pelo criador** (MARTINO, 2007, p. 32).

Pesquisar um terreiro é ter em mente que nossa idiossincrasia se constituiu através de esquemas de pensamento ocidentais, tão logo é necessário repensar que entre esses esquemas, estão incluídas nossas primeiras seleções metodológicas. As particularidades do terreiro, entendidas *in loco*, ajudaram a repensar outros instrumentos de captação de sentidos.

O croqui deixa de ser uma mera representação gráfica formal de um objeto e passa a ganhar uma dimensão mais humanista. Uma vez que nele encontramos o demonstrativo de um raciocínio, onde são exploradas as vivências de cada indivíduo no ato do processo criativo, sendo um meio de linguagem particular e que se utiliza de elementos gráficos 33 característicos do repertório individual, enquanto que o desenho técnico e formal de um objeto, trata-se apenas de uma representação racional com as dimensões. **Sendo assim, o croqui não é um desenho técnico desapegado de uma expressividade e que registra uma idéia finalizada, encerrada em sua representação. Mas sim um elemento de linguagem em processo, permissivo de possibilidades e transformações, como em um diálogo** (MARTINO, 2007, p. 33, grifo nosso).

⁴⁸ Há uma variedade de apostilas sobre pontos riscados na internet, designando quais seriam os pontos riscados de todas as entidades. Contudo, as entidades do terreiro devem assinar seu nome de acordo com a coroa do médium, isto é, orixás regentes e além disso trazer elementos ligados a natureza e às vezes a suas trajetórias em vidas passadas.

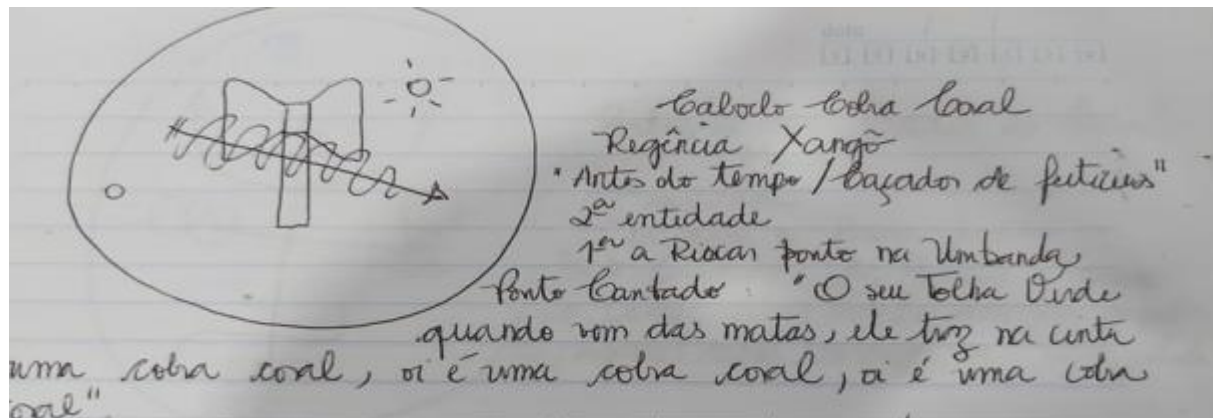
Uma vez que a Umbanda aglutina diferentes escolas e segmentos⁴⁹, não sendo todas iguais, indubitavelmente, todas elas trazem os encontros com a cosmologia africana, inclusive através dos pontos riscados. Nina Rodrigues (1988) talvez tenha sido o primeiro autor a falar sobre eles:

Pouco sabemos da pintura negra que mesmo em África não parece ter ido além de toscos desenhos, utilizados na ornamentação dos seus edifícios, palácios, igrejas ou pejis. Todavia, assim rudimentar, este esboço de arte permitiu a criação, no Dahomey (atual Benin), de uma escritura ideográfica, análoga, senão idêntica aos hieróglifos. Seria uma língua sagrada, de cuja escritura à Europa foram ter exemplares na reprodução de frisos com que ali se decoravam os palácios reais: língua privativa, no seu conhecimento com uso dos sacerdotes de Ifá (Babalawô), os depositários das tradições nacionais em povos dos mais conhecidos da costa dos escravos. (RODRIGUES, 1982, sem paginação)

Quando pergunto o significado do desenho inscrito na tábua (figura 2), a médium que incorpora o caboclo Cobra Coral responde que essa é a assinatura dele. Toda vez que ele desce em terra firma o mesmo ponto, desde o momento que o Caboclo Chefe da Casa reconheceu que se tratava mesmo do guia que dizia ser e assim, fechou com um círculo na inscrição. Ela acrescenta que a história dos caboclos é quase sempre contada aos poucos, que em 6 anos trabalhando com Cobra Coral, tem conhecimento que é um caçador de feiticeiros. Seu relato fala que o machado é a arma de Xangô, seu pai de cabeça, a flecha é um símbolo que quase todas as entidades caboclas reproduzem. A linha ondulada que entrelaçada a flecha é sua mãe lansã que às vezes pode ser desenhada com um raio, ou uma nuvem e, também, como vento. O sol em cima quer dizer que ele é um caboclo que caminha mais de dia, a lua embaixo significa que ele trabalha à noite também, especialmente na lua cheia. Eliade (2010, p. 13) propõe que “[...] o sagrado não é um momento histórico da consciência humana e sim um elemento estrutural desta mesma consciência”. Rivas Neto (2012) afirma que através da leitura desses elementos é possível constatar que se trata de uma cosmogênese, contendo assim toda um memorial ancestral.

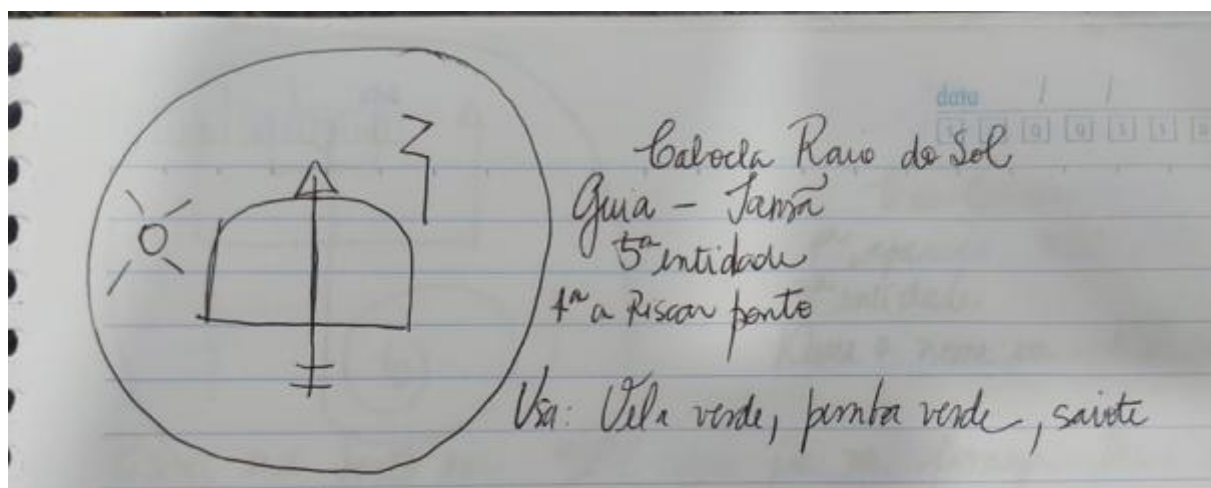
⁴⁹ “Na Umbanda, pela diversidade dos seus adeptos, há também uma diversidade de ritos e de formas de transmissão do conhecimento. A essas várias formas de entendimento e vivência da Umbanda denominamos escolas ou segmentos. As várias escolas correspondem a visões, umas voltadas mais aos aspectos míticos e outras mais voltadas à essência espiritual, abstrata. Embora não haja consenso quanto à ritualística, que são várias formas de interpretar e manifestar a doutrina, a essência de todos é a mesma e todos são legitimamente denominados umbandistas” (RIVAS NETO, 2012, p. 101).

Figura 3 – Croqui de Ponto Riscado – Cobra Coral



Fonte: Autora (2021).

Figura 4 – Croqui de Ponto Riscado – Raio de Sol



Fonte: Autora (2021).

A escrita é uma coisa, e o saber, outra. A escrita é a fotografia do saber, mas não o saber em si. O saber é uma luz que existe no homem. A herança de tudo aquilo que nossos ancestrais vieram a conhecer e que se encontra latente em tudo o que nos transmitiram, assim como o baobá já existe em potencial em sua semente. (Bokar *apud* BÂ, 2010, p. 167).

É certo que ao elaborar nossas estratégias metodológicas para compreender o transe mediúnico no início da pesquisa, não estávamos familiarizados com a complexidade que o envolve. Apenas por intermédio da etnografia e da observação estruturada encontramos várias contingências que lhe dão sustentação e a posteriori, os métodos instituídos pelo terreiro que lhe auferem legitimidade. Tanto ao preparar o médium para receber seus guias espirituais, quanto na conferência de autoridade desses guias, percebemos uma lógica onde os símbolos rituais operam como vetores da ação social. E no caso dessa pesquisa, isso ocorre no atendimento a assistência que por sua vez, apresenta demandas diversificadas, na grande maioria relacionadas à saúde.

Na figura 4, temos o croqui do ponto riscado da Cabocla Raio de Sol. É outra entidade da mesma médium que tira minhas dúvidas sobre o ponto do Caboclo Cobra Coral. Nesse caso, os elementos e ferramentas são outras. Enquanto uma flecha só representa a história e o tipo de trabalho do caboclo, o arco e a flecha apontados para o alto vinculados a um raio determinam que Cabocla Raio de Sol irradia seu axé na vibração de Iansã. O sol, completa seu nome. Segundo ela, para além das atividades realizadas no terreiro, esses caboclos representam um encontro com ela mesma, pois através deles, aprendeu sobre si. Percebeu também quais seriam os motivos possíveis para que ora seja equilibrada, ora se apresente cega de fúria. Esses caboclos passaram a deixar seus recados para ela através dos cambones, isso inclui quais procedimentos deveria realizar no seu dia a dia para “apaziguar” sua mãe Iansã e como equilibrar a vida através de seu pai Xangô. Seus relatos denotam que o próprio transe tem capacidades aliviantes e relaxantes. Além disso há os banhos que ela prepara com água de chuva e água de tempestade, captados armazenalmente em casa e resguardados para usar em momentos de apatia ou agitação.

Análogo a esse relato da médium nos reportamos rapidamente a Ritos – Expressões e Propriedades, onde Maria Angela Vilhena (2005) atenta ao fato de que estudar os ritos praticados hoje no Brasil é um tratado para compreensão de nós mesmos.

Sendo rito expressão e síntese do *ethos* cultural de um povo, portanto expressão de sua vida, há de se salientar que, como ação, é vida acontecendo, processando-se, sendo significada, interpretada, ordenada, criada. O rito é vida criando vida, pois que no caos, na indeterminação, na falta de horizontes e sentido não sobrevivemos. É, portanto, trabalho, obra que opera, transforma, cria significa[...] Como toda forma de expressão e comunicação, o ritual religioso é uma linguagem, com seus códigos, sua gramática, sua sintaxe, sua morfologia. Conforme sua ótica, o ritual é um texto completo composto por frases articuladas entre si. Assim como cada frase é composta pela articulação estruturada de palavras, podemos dizer que o ritual é um conjunto ordenado de ritos menores, os quais, por sua vez, são regrados internamente por uma sintaxe e por uma morfologia, que se ocupam em mover a união e a concordância dos elementos e partes, a fim de formarem frases que façam sentido [...] Graças a essa harmonia interna eivada pela estética, poesia, narrativa, cores, gestos, por objetos e seres da natureza e artefatos, a linguagem ritual logra articular aproximadamente as temporalidades, os lugares, o visível ao invisível, o material ao espiritual, o imanente ao transcendente (VILHENA, 2005, p. 98).

Toda história mitológica bem com as religiões, são construídas através da acumulação repetida de hierofanias nas quais o sagrado e o profano unem-se na sua divergência. A malha social brasileira é encontro de três etnias matrizes e de todo aporte ancestral que essas etnias carregam, contribuindo para processos de abstração espiritual e mística que aludem a símbolos e sinais, parte fundamental da ritualística da Umbanda.

Percebemos que a Umbanda tem sido bastante debatida por suas características sincréticas, suas apropriações e supostas recusas no que se refere as práticas mágicas negras. Conforme mencionado nesse

texto, há trabalhos interessantes que debatem o papel do caboclo através da performance. E talvez aí, esteja um problema.

Afinal, os seres humanos usam seus símbolos sobretudo para agir e não somente para se comunicar. O patrimônio é usado não apenas para simbolizar, representar ou comunicar: é bom para agir. Essa categoria faz a mediação sensível entre seres humanos e divindades, entre mortos e vivos, entre passado e presente, entre o céu e a terra e entre outras oposições. Não existe apenas para representar ideias e valores abstratos a ser contemplado. O patrimônio, de certo modo, constrói, forma as pessoas (GONÇALVES, 2009, p.31).

Apesar da riqueza estética e cultural que devem ser problematizadas, precisamos redimensionar os temas para que a valorativa da saúde dos médiuns possa ser entendida como patrimônio da saúde dos umbandistas, dado o reconhecimento que os mesmos fazem a si e, também, dedicam a suas comunidades. Entendemos que vários vieses praticados pela Umbanda e outras religiões que envolvem o transe e métodos terapêuticos são bem recebidos pela sociedade, por apresentar o cabedal cultural de seus conhecimentos. No entanto, a questão terapêutica/médica ainda inculca em remosques e desprestígios, na medida em que a saúde, cura e doença ainda são propriedades da medicina convencional e portanto associados à seus acervos e edificações. Sanglard e Costa (2019), no artigo Patrimônio Cultural da Saúde: uma década de reflexão e atuação sobre o campo nos trazem o seguinte panorama:

De um modo geral, podemos dizer que os estudos sobre o patrimônio cultural da saúde no Brasil estão concentrados em três grandes eixos complementares e que têm na história das instituições o ponto de convergência – o que não significa que não possam haver outros não indicados neste artigo. São eles: história das instituições, com ênfase nos estudos sobre as instituições de ciência e de saúde e os hospitais; história, memória e patrimônio, com maior enfoque na preservação e conservação de acervos, como o de instrumentos científicos, por exemplo, mas sem deixar de abordar a história das instituições de guarda de tais acervos; e arquitetura e saúde, com destaque para a história da arquitetura no contexto da história das instituições. (SANGLARD; COSTA, 2019, p. 12)

Notamos a partir do trabalho dessas autoras, que embora o campo do patrimônio da saúde esteja em construção, os estudos vão se concentrar em instituições legitimadas pelo Estado. Embora o conceito de patrimônio seja generoso quanto a ampliação de bens, há insistências por parte dos pesquisadores em modelos únicos que gerem capital científico, como o mais expoente deles, os relativos a pedra e cal⁵⁰.

Para os pesquisadores Granato e Lourenço (2011, p. 8) a expansão do conceito deve ser avaliada, para que assim “[...] sejam consideradas como parte desse patrimônio as coleções arqueológicas, etnográficas, das ciências biológicas e da terra”. E é na tentativa de dialogar com tais ‘aberturas’ do que vem

⁵⁰ FONSECA, Maria Cecília Londres. Para Além da Pedra e Cal: por uma concepção ampla de patrimônio cultural. CHAGAS, Mario; ABREU, Regina (org.). **Memória e Patrimônio**: Ensaio Contemporâneos. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. p. 59-77.

a ser entendido como patrimônio da saúde que nos propusemos a trabalhar o transe e seu efeito terapêutico nos médiuns.

Alguns médiuns relatam problemas em casa, cansaço do trabalho, visto que muitos deles saem direto de suas atividades profissionais para gira. Ouve-se muito nesses momentos os zeladores e próprios médiuns dizerem que: *quando o caboclo passa, eles cura* (sic). Entendemos a partir disso, que a legitimidade dos efeitos terapêuticos do transe umbandista assemelha-se a outras possessões entendidas como correspondentes aos “antigos xamãs, onde o médium cura a si próprio transformando-se num curador” (BICHARA, 2015, p. 94).

A palavra cura deriva do latim *curo*, em que curar significa restabelecer, recuperar a saúde dando fim em determinada doença, ou seja, o ato de cuidar. Onde o estado de enfermidade é minado, e o indivíduo vive em seu bem estar. Antes da cura possuir um caráter clínico, ela era baseada de forma natural, com a ajuda de recursos extraídos da natureza, e feita por pessoas que entendiam como funcionava determinadas patologias, onde todo o conhecimento que possuíam era adquirido na experiência, ou seja, no modo empírico na prática de cura. Como todos sabemos, a **cura está relacionado ao estado de saúde e de bem estar do indivíduo ou paciente, na qual a mesma acontece de forma gradativa, onde cada sujeito tem uma reabilitação conforme seus fatores biológicos ou espirituais, que ajudam no processo curativos de suas patologias** (LIMA, 2016, p. 29, grifo nosso).

É na agitação de ajudar a comunidade, mas sobretudo a si mesmos que os médiuns da corrente articulam suas vestes ritualísticas, beijam seus fios de conta e as colocam no pescoço. A cura ganha um sentido bem amplo, aglutinando desde dores de cabeça ocasionais à cansaço físico, passando por tratamentos realizados pelos *capa brancas*⁵¹. É o caso de pelo menos três médiuns que conversei no período da pesquisa. O transe mediúnico simultaneamente a obediência aos protocolos da medicina tradicional surtem efeitos positivos em remissões e controles de doenças crônicas.

“Foi numa tarde serena, lá no alto da Jurema eu vi o caboclo bradar: Quiô, quiô quiô, quiô que era. Sua mata está em festa: Saravá Seu Sete Flechas, ele é rei da Floresta” (PONTO CABOCLO, [2022]).⁵²

É mais uma sexta feira. As giras de caboclo são as mais frequentes no terreiro. Segundo os zeladores a doutrina da casa prioriza os desenvolvimentos dos médiuns com os guias de maior evolução espiritual. Embora todas as entidades sejam consideradas curandeiras, o caboclo é aquele que orienta o próprio médium, é responsável pela edificação moral e psicológica. O caboclo também é um *erweiro* por excelência já que compartilha os segredos da mata, tanto para saúde do consulente quanto do próprio médium, através de recados que são posteriormente repassados, após a desincorporação. Quando todos os caboclos estão em

⁵¹ Capa branca é a forma como designam os médicos da medicina convencional.

⁵² Ponto cantado consagrado aos caboclos em terra (PONTO CABOCLO, [2022]).

PONTO CABOCLO Sete Flechas: Rei da floresta - Leo Batuke .YouTube. [2022]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=STIQKraKy6A> . Acesso em: 30 jan. 2022.

terra, “a mata está em festa”, conforme propõe o ponto cantado que celebra a aldeia espiritual, denominada Aruanda . No ponto, o mundo espiritual dos caboclos se desloca para dentro do terreiro. Ao estudar a relevância da música nos processos de transe e incorporação, nos apoiamos no trabalho de Leonardo Oliveira de Almeida (2018), intitulado *Eu sou ogã confirmado da casa: ogãs e energias espirituais em rituais de Umbanda*:

[...] ela é também o substrato sonoro das expressões corporais e coreográficas. Ela sincroniza as ações rituais, estrutura cerimônias, ritma a encenação dos mitos, acompanha a vinda dos espíritos. A música contribui para o êxtase, vibra nos corpos e, como veremos ao longo deste capítulo, também pode ser compreendida como uma linguagem que comunica significados indispensáveis para que os rituais aconteçam. Ela ajuda o médium a situar-se no tempo mítico e sagrado, é objeto de identidade grupal e individual, possui um valor mágico, pode ser usada para chamar ou expulsar energias espirituais. É também utilizada para saudar, invocar, conduzir, indicar momentos específicos do ritual. Como afirma Ângelo Cardoso, o fato musical “não apenas está circundado com elementos não sonoros, ele interage com eles” (ALMEIDA, 2018, p. 72).

Em nossa observação podemos compreender que inúmeras variáveis e procedimentos consubstanciam o transe, outros o chancelam. Há imprimido no transe muito do que o grupo institui como legítimo. Porém, nesse conjunto de elementos que regulam o transe, encontramos médiuns cujas entidades não riscaram nem cantaram seus pontos, tampouco tiveram suas atividades reconhecidas para atendimento externo.

Chamamos atenção para a história de um médium acometido por um Acidente Vascular Cerebral (AVC) na faixa dos 40 anos de idade. Ele iniciou suas atividades espirituais no terreiro no mesmo ano que sofreu o motejo, porém com sequelas. O médium nos revela o quanto o caboclo Pena Verde⁵³ lhe ajudou no processo de elevação de autoestima já que sua fala era muito embaraçada, segundo ele. Orgulhoso de sua trajetória espiritual com caboclo Pena Verde e da atribuição que faz ao transe como responsável pela melhoria de sua fala, ele frisa que Pena Verde nunca riscou ponto. Para Maggie (2001):

Esses modelos sociais expressos nos exus, pretos-velhos, pombas-giras e caboclos, figuras desprestigiadas pela sociedade mais ampla transformam-se, no ritual, não só em figuras de prestígio, mas em deuses, e entre eles os que mais atuam. Ou seja, o inverso do que seriam na vida cotidiana, não sagrada (MAGGIE, 2001, p. 18)

Para ele, a atuação da medicina convencional em seu tratamento tem grande valor, ele alega que nunca deixou de realizar as fisioterapias e o cuidado médico é contínuo. Porém ele versa sobre um resgate de autoestima atribuído ao Seu Pena Verde, segundo ele, uma entidade muito humilde. E alerta que apesar

⁵³ Caboclo pertencente a falange dos “PENAS”: Pena Branca, Pena Vermelha, Azul, Dourada, etc.

dos estudos do médico que o atende pelo convênio, ele confia no entendimento holístico que as entidades possuem de seus aparelhos⁵⁴, conforme costumam chamar.

“Caboclo pega sua flecha, pega seu bodoque o dia já raiou, é Nzambi que está lhe chamando e chegou a hora que Oxalá mandou”⁵⁵.

Quando o ponto cantado acima é ativado no terreiro, é hora dos caboclos subirem para Aruanda. Como a ritualidade do transe tem seu início, meio e fim, entendemos que todos os préstimos a caridade foram realizados, nenhum dos consulentes ficou sem atendimento com os vários caboclos que trabalham nessa egrégora espiritual. Portanto o que determina a subida dos caboclos e a desincorporação dos médiuns de atendimento, não são as horas computadas no relógio mas o fato de todos os que vieram buscar ajuda tenha sido atendido. Não importa quanto chega. As giras têm em média uma duração de 3 horas para mais. O final da gira é momento em que conseguimos tratar dos objetivos de nossa observação, embora muito mais questões são adicionadas ao nosso roteiro. A maioria da assistência já foi embora. Percebo que é no atendimento com o caboclo (ou por outras entidades) que a consulência deposita sua crença. Águas imantadas são distribuídas no decorrer das giras. Rosários, peças de roupa, e fio de contas são abençoados pelos caboclos com seus catataus⁵⁶. Mas o ponto forte da gira é o atendimento.

Conversamos com os médiuns do atendimento, mas também com os médiuns cujas entidades não riscaram ponto. Apesar do cansaço físico aparente de alguns, tem os que conversam revigorados. É o caso da médium do Seu Pena Branca que alega se sentir aliviada das tensões musculares após trabalhar com seu caboclo. Ela expõe sua desconfiança sobre o transe, expondo seu cansaço físico antes de entrar na gira, resultado das atividades profissionais do dia. Um dos zeladores de santo intervém alertando que nos dez anos que a médium trabalha com a cabocla Jaçira, ela sempre veio para descarregá-la. Os médiuns que não têm suas entidades confirmadas para trabalharem no atendimento também demonstram as mesmas intempéries cotidianas relativas a trabalho, conflitos familiares, etc. E, também, os mesmos benefícios. O mesmo alívio promovido pelos seus guias espirituais. O que me faz perguntar se teríamos captado os mesmos sentidos se os médiuns tivessem consciência de que estão sendo observados. Considerando que o terreiro institui hierarquias e prestígios através dos transes, separando os que são válidos para o tratamento de terceiros dos que não são.

Embora encontremos toda uma estrutura regulatória para o transe e a certificação de que os guias espirituais sejam o que realmente dizem ser, os médiuns nem sempre se apegam aos valores instituídos

⁵⁴ Conforme percebemos no terreiro, as entidades que atuam no transe costumam chamar os médiuns de “meu aparelho”, “meu cavalo”, “meu menino”, “essa matéria”.

⁵⁵ Um dos pontos de subida dos caboclos cantado nos terreiros. Momento da desincorporação. Nzambi é o criador do Universo para manifestações religiosas tributárias da cosmovisão banta. Porém em outros pontos cantados no terreiro, deus aparece como Olorum, Olodumare e Jesus.

⁵⁶ Catatau é o nome dado pelos caboclos para seus charutos.

pelo grupo ao qual fazem parte. A crença em suas entidades não depende da organização do pensamento comum ao terreiro. Percebeu-se na observação desse trabalho que a fé no transe e o escrutínio dos zeladores ocorrem paralelamente, aparentemente sem conflitos entre eles. Isto é, no campo das regulações institucionais e no campo dos sentidos.

Na área da psicologia, estudando as ritualidades afro-brasileiras, Augras (1995) faz a seguinte reflexão:

Nada mais importante para o psicólogo do que apreender os modelos de representação da realidade elaborados pelas diversas culturas e subculturas que compõem o tão rico painel chamado Brasil. Além dessa necessidade de informação etnológica, é igualmente fundamental **investigar o modo pelo qual tais modelos atuam no indivíduo e, particularmente, os mecanismos que podem levá-lo à maior compreensão de si próprio e melhor integração dos componentes de sua personalidade** (AUGRAS, 1995, p. 47, grifo nosso).

Deste modo, acreditamos que tão importante quanto procurar entender os alicerces, as doutrinas e os eventuais encontros étnicos que se estabelecem nos terreiros, compreendemos também que nas fissuras, encontramos a importância da fé dos médiuns em seus guias e orixás que correm análogos ao que está estabelecido como verdadeiro. A situação trazida para este espaço discursivo não é única, nem uma raridade. Por muitas vezes ouvimos no terreiro o caso de médiuns rebeldes e/ou que não chegam a desenvolver entidades tal quais os estatutos erigidos pelo terreiro. Destacamos também que a expressão “nós fazemos caridade, não cobramos” é bastante frequente. O que nos faz pensar na repetição dos discursos como função moralizante, conforme trabalhado por Lísias Nogueira Negrão (1994) na obra *Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada*:

A questão da caridade é fundamental no contexto das religiões moralizadas. Aparece, de certa forma, mesmo antes destas surgirem: Weber demonstra que mesmo os magos e rapsodos, como profissionais mais antigos do sagrado, “exaltam a generosidade dos ricos e maldizem os avaros”. Na religiosidade ética, “a esmola é a parte mais universal e primária” (Weber, 1964, p. 455) da virtude religiosa, estando presente sua recomendação em todas as religiões mundiais. (WEBER, 1964, p. 455 *apud* NEGRÃO, 1994, p.117)

Sobre essa questão em especial, encontramos muita ressonância nas falas dos médiuns. O fato de cobrar pelos trabalhos não faria a pessoa Umbandista, lhe tiraria a chancela de se atribuir como tal. Embora tenhamos encontrado muitas influências bantas, como por exemplo, os toques à mão, a defumação, o uso do fumo, pomba e escrita sagrada, nos parece que esse conhecimento advindo das contribuições africanas e indígenas escapa aos médiuns. Pois a priori tudo seria a gosto do Caboclo das 7 Encruzilhadas. Assim como é atribuído ao Zélio às funções caritativas do terreiro, o que seria inegociável. Não discutimos se os atendimentos devem ser pagos monetariamente ou não, mas localizamos esse discurso junto ao regulamento do transe como retórica moralizante e que tendem amiúde a desqualificar seus próprios corpos

mediúnicos bem como outras religiosidades visto que muitos zeladores de santo sobrevivem de seus trabalhos mágicos. E falamos aqui especialmente do candomblé⁵⁷.

2.4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Exploramos nesse trabalho algumas dimensões que atravessam os procedimentos e efeitos terapêuticos na incorporação de guias espirituais nos médiuns de um terreiro de Umbanda. Buscamos compreender algumas particularidades que compõem seu conjunto de bens patrimoniais, dialogando com concepções de saúde, cura e terapia.

Buscamos pensar um trabalho que pudesse aproximar memórias, protagonismos, saberes, num jogo de alteridade, todavia dispensando os eventuais preciosismos relacionados ao marco histórico da Umbanda e assim redimensionando o poder do mito da anunciação do Caboclo das 7 Encruzilhadas e que discursos são acionados no terreiro. Percebemos que o transe está subscrito num conjunto de métodos que se instituem no grupo e que embora estejam relacionados ao mito fundante, trazem também a contribuição de marcadores étnicos, nem sempre merecedores de status e reconhecimento, como por exemplo, a utilização de pombas, pontos riscados enquanto escrita sagrada proveniente da cultura religiosa dos povos bantus.

Concordando com Hall (2003), acreditamos que a cultura é uma produção dinâmica. Assim, como as ofertas de cura e tratamento de saúde possuem essa dimensão que segue num processo de reelaborações e ressignificações. Destacamos aqui a atuação dos guias que não riscam pontos nem são chancelados no atendimento a assistência. Muito embora não estejam adequados a um sistema regularizador e legitimador, consideramos que os mesmos, auxiliam seus médiuns em questões de saúde e na interpretação da vida, bem como de si mesmos.

Na Umbanda, a figura do caboclo goza um lugar de destaque entre as demais entidades, posto a crença que este possui um status espiritual mais elevado no processo evolutivo. Problematizamos através disso, a relação entre o estatuto ontológico ensinado no terreiro, alicerçado em valores culturais, éticos e cosmogônicos, e as demandas e significações individuais produzidas na experiência do transe.

Ainda que a Umbanda, enquanto religião instituída ofereça desenvolvimento dos médiuns através da manifestação controlada de seus guias, a relação médium – entidade não parece ocorrer dentro de uma perspectiva performática. Ou melhor, não aparenta inquietação com o julgamento qualificado de zeladores de santo, ogãs e assistência. Dravet (2016) defende que:

⁵⁷ “[...] o que não deixa de gerar ambiguidades nas relações de troca entre os seus adeptos, sobretudo em circunstâncias em que vemos envolvido o uso de dinheiro . No Candomblé essa relação de "clientela" surge como uma forma de participação na comunidade religiosa sem o estabelecimento de um vínculo iniciático, na medida em que há uma relação entre oferta e demanda por serviços desta ordem: consultas oraculares, ebós, despachos, e oferendas” (BAPTISTA, 2005, p. 69).

[...] o corpo que incorpora, ou que sabe que nele dançam deuses é um corpo vivo, que sente e diz, sente e imagina, incluído no processo do pensar, mas também e sobretudo, é um corpo aberto à experiência do outro, um corpo cuja identidade só se constitui mediante essa experiência do outro (DRAVET, 2016, p. 288).

Acreditamos que tal proposição tenha sido possível através da etnografia e da forma que nos dedicamos à captação os sentidos, isto é, na proposta de uma observação estruturada. Tal afirmação se dá em razão de que os valores grupais, bem como os processos de transe individuais acompanhados in loco nos trouxeram reflexões que seriam difíceis de trabalhar a partir da identificação do pesquisador, onde ao ser observado, seus praticantes não pudessem agir de forma espontânea, especialmente considerando o contexto de uma crise sanitária. Assim, “rituais são tipos especiais de eventos, mais formalizados e portanto, mais susceptíveis à análise porque já recortados em termos nativos” (PEIRANO, 2002, p. 8).

O nosso trabalho teve como objetivo trazer para o campo patrimonial da saúde as especificidades dos saberes expressos no transe e todo seu processo legitimador. Esperamos contribuir com outros estudos numa ruptura com a lógica denunciada por Giroto (1999), onde historiadores e antropólogos insistem em concentrar suas atividades intelectuais exclusivamente para os candomblés de tradição jeje-nagô. Declara o autor: “Uma correção se faz necessária: os intelectuais continuam, com poucas exceções, a produzir o desvio antropológico de privilegiar somente a contribuição jeje-nagô, influenciando sacerdotes e adeptos” (GIROTO, 1999, p. 313).

Ao percorrer outras trajetórias, defrontamos com diferentes patrimônios daqueles marcados como referências, onde a medicina dos grupos étnicos, especialmente em se tratando de transes escapam aos estudos acadêmicos. Isso ocorre em razão da dualidade ainda existente entre religião e ciência. Conforme problematiza (WESTPHAL, 2006):

[...] Ao não admitir outras formas de interpretação da realidade da doença e da cura, a ciência vive no dualismo entre científico e o religioso. Essa dicotomia [...] é expressa por um saber profundamente especializado. Científico é tido como aquilo que é racional e técnico. A realidade é vista de forma compartimentalizada, especializada, sem a suficiente visão de um todo orgânico, enquanto que, no campo do religioso, a realidade é vista por meio da linguagem simbólica, por meio do saber comum, das medecinas populares, da linguagem narrativa, das emoções, do conto e das analogias. Portanto, segundo a visão positivista – aquela que aceita como verdadeiro o que pode ser medido – eliminam-se todas as linguagens simbólicas e narrativas, afirmando-se somente a autonomia do saber objetivo do naturalismo médico científico (WESTPHAL, 2006, p. 29-30).

Entendemos a vulnerabilidade que se encontram alguns desses patrimônios que são ricos em história, memória e saberes. Mas ao mesmo tempo resistem em meio a perseguições, intolerâncias, ameaças de toda ordem, seja pelos indivíduos que compõe a sociedade ou por intermédio de canais do estado. Quando acionamos os efeitos terapêuticos do transe, adentramos num espaço ainda marcado pela

ressonância do passado onde tais fenômenos eram caracterizados como transtornos de ordem psiquiátrica. Acreditamos assim no potencial desse trabalho como forma de estabelecer diálogos profícuos com o patrimônio da saúde “onde mais recentemente incluíram-se os valores culturais ou simbólicos relacionados aos bens, fazendo com que a noção de patrimônio seja constantemente ampliada” (SERRES, 2015, p.1415).

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Leonardo Oliveira de. **Eu sou Ogã confirmado da casa: ogãs e energias espirituais em rituais de Umbanda**. Fortaleza: Imprensa Universitária da Universidade Federal do Ceará (UFC), 2018.
- ANDRADE, O. **Manifesto antropófago**: do pau-brasil à antropofagia e às utopias. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.
- AUGRAS, M. **Psicologia e Cultura**: alteridade e dominação. Rio de Janeiro: NAU, 1995.
- BÂ, Hampaté Amadou. **A Tradição Viva**: História Geral da África 1, Metodologia e pré-história da ÁFRICA. Brasília: UNESCO, 2010.
- BAPTISTA, José Renato de Carvalho. No candomblé nada é de graça...": estudo preliminar sobre a ambigüidade nas trocas no contexto religioso do Candomblé. **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, n. 1, p. 68-94, 2005.
- BARBOSA, Ademir Júnior. **O livro essencial de Umbanda**. São Paulo: Universo dos Livros, 2014.
- BICHARA, Marcelo Raphael Rocha. 2015. **Luz que veio de Aruanda: mediunidade e sincretismo na Umbanda**. Dissertação (Mestrado em Psicologia), Pós-Graduação em Psicologia. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Seropédica, 2015.
- BOURDIEU, Pierre. "A identidade e a representação: elementos para uma reflexão crítica sobre a idéia de região". 10. ed. *In*: BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007. p. 107-132.
- BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.
- BROWN, D. "Uma história da umbanda no Rio". *In*: BROWN, D. *et al.* **Umbanda e política**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985. p. 9-42.
- BROWN, D. Umbanda: religion and politics. *In*: **Urban Brazil**. New York: Columbia University Press, 1984. [Trabalho original publicado em 1986].
- BRUMANA, F. G.; MARTINEZ, E. G. **Marginália Sagrada**. Campinas: Editora da Unicamp, 1991.
- BVS. **Biblioteca Virtual em Saúde**. Grupo de Trabalho História e Patrimônio Cultural da Saúde. [Termo de constituição da Rede História e Patrimônio Cultural da Saúde , 2005]. Disponível em: Slide 1 (bvsa.org) http://www.eventos.bvsa.org/BVSHPCS/public/documents/Paulo%20Elian_COC_Fiocruz-171836.pdf . Acesso em: 20 maio 2021.
- CÂMARA, Fernando Portela. A função reguladora do transe e possessão ritual nos cultos espiritistas brasileiros. **Revista Latino-Americana de Psicopatologia Fundamental**, São Paulo, v. VIII, n. 4, p. 617-628, dez/2005.
- CANDAU, Jöel. Bases antropológicas e expressões mundanas na busca patrimonial: memória, tradição e identidade. **Revista Memória em Rede**, Pelotas, v.1, n.1, p. 43-57, 2010.

CEUEO. Centro de Umbanda Estrela do Oriente. **Início da religião de Umbanda**: advento do Caboclo das 7 Encruzilhadas [2022]. Disponível em: <http://ceueo.org/website/2018/04/25/inicio-da-religiao-de-umbanda-advento-do-caboclo-das-7-encruzilhadas/>. Acesso em: 26 de jan. 2022.

CHAVES, R.; SECCO, C.; MACEDO, T. **Brasil África como se o mar fosse mentira**. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

CRUZ, Ana Carolina Dias; ARRUDA, Angela. O povo de rua em terreiros de umbanda da cidade do Rio de Janeiro. **Memorandum: Memória e História em Psicologia**. Belo Horizonte, v. 27, 2014.

DA COSTA, Hulda Silva Cedro. **Umbanda, uma religião sincrética brasileira**. 2013. Tese (Doutorado em Filosofia). Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião do Departamento de Filosofia e Teologia da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2013.

DRAVET, F. O imaginário ou a comunicação entre corpo e linguagem: problematização do fenômeno na incorporação no Brasil. **Conexão – Comunicação e Cultura**, Caixas do Sul, v. 15, n. 30, p. 287-306, jul. - dez. 2016.

ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos**: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 2011.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FONSECA, Maria Cecília Londres. Ver Para Além da Pedra e Cal: Por uma concepção ampla de patrimônio cultural. *In*: CHAGAS, Mario; ABREU, Regina. **Memória e Patrimônio**: ensaios contemporâneos. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. p. 59-77.

FUEP. Federação Umbandista do Estado do Paraná. **Carta Magna da Umbanda**. [2022]. Disponível em: <https://fuep.org.br/artigos-e-textos/349-2/>. Acesso em: 26 jan. 2022.

GIROTO, Ismael. 1999. **O Universo Mágico – religioso Negro-africano e afrobrasileiro: bantu e nagô**. Tese (Doutorado em Antropologia). Departamento de Antropologia da FFLCH/USP, São Paulo, 1999.

GIUMBELLI, E. “Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro”, *In*: SILVA, V. G. (org.). **Caminhos da alma**: memória afro-brasileira. São Paulo: Summus, 2002. p. 183-217.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. Patrimônio, natureza e cultura: o patrimônio como categoria de pensamento. *In*: ABREU, Regina; CHAGAS Mário (org.). **Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos**. 2.ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009

GRAEFF, Lucas; SALAINI, Cristian. “A respeito da materialidade do patrimônio imaterial: o caso do INRC Porongos”. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 17, n. 36, p. 171-195, jul./dez. 2011. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/NZQsNPWZjTpH8Jsf9MmXHRq/?lang=pt&format=pdf> . Acesso em: 22 jan. 2022.

GRANATO, Marcus; LOURENÇO, Marta C. Reflexões sobre o Patrimônio Cultural da Ciência e Tecnologia na Atualidade. **Revista Memória em Rede**, Pelotas, v. 2, n. 4, dez. 2010 / mar. 2011. ISSN 2177-4129.

HALL, Stuart. **Da diáspora - Identidades e Mediações Culturais**. [Liv Sovik (org.), Trad. Adelaide la Guardia Resende, Ana Carolina Escosteguy, Cláudia Álvares, Francisco Rüdiger, Sayonara Amaral]. Belo horizonte: Editora UFMG, 2003.

HARTOG, François. Tempo e patrimônio. **Varia História**, Belo Horizonte, v. 22, n. 36, p. 261-273, jul./dez. 2006.

HASSELMANN, Janaína. **Ancestralidade e Natureza: um estudo de caso sobre os saberes tradicionais de cosmovisão africana do Nzo Nkise Nzazi**. 2018. Dissertação (mestrado em Patrimônio Cultural e Sociedade), Programa de Pós-Graduação em Patrimônio Cultural e Sociedade, Universidade da Região de Joinville (UNIVILLE), Joinville, 2018.

HASSELMANN, Janaína G.; MEIRA, Roberta Barros; CARELLI, Mariluci Neis. Nas trilhas do patrimônio afro-brasileiro: o apagamento do candomblé angola nas políticas culturais. **Mouseion**, Canoas, n. 33, p. 41-55, ago. 2019. ISSN 1981-7207.

HASSELMANN, Janaína G.; MEIRA, Roberta Barros; SCHWARZ, Maria Luisa. “Turila kota ndunje ja kota javula”: sujeitos e saberes no Nzo Nkise Nzazi. **Sankofa**, São Paulo, v. 11, n. 21, p. 51-72, 2018. <https://doi.org/10.11606/issn.1983-6023.sank.2018.150530> .

HERNÁNDEZ, Josep Ballart; TRESSERAS, Jordi Juan. **Gestión del patrimonio cultural**. 3. ed. Barcelona: Editorial Ariel, 2001.

ISAIA, Artur Cesar. Umbanda, Magia e Religião: a busca pela conciliação na primeira metade do século XX. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 9, n. 23, p. 729-745, out./dez. 2011. ISSN: 2175-5841.

KARDECPIEDIA.COM. Fora da caridade não há salvação. *In*: **Fora da Caridade não há salvação: o evangelho segundo o Espiritismo**. [Capítulo XV, 1864]. Disponível em: <https://kardecpedia.com/roteiro-de-estudos/887/o-evangelho-segundo-o-espirtismo/2068/capitulo-xv-fora-da-caridade-nao-ha-salvacao>. Acesso em 26 jan. 2022.

LIMA, Antonio Ailton de Sousa. 2016. **As práticas de cura na Umbanda em Redenção**. Monografia (Bacharel em Humanidades), Bacharelado em Humanidades do Instituto de Humanidades e Letras da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia AfroBrasileira (UNILAB), Redenção, 2016.

LOPES, Nei. **Enciclopédia brasileira da Diáspora Africana**. São Paulo: Selo Negro, 2004

MAGGIE, Yvonne. **Guerra de orixá: um estudo do ritual e do conflito**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

MALINOWSKY, Bronislaw. **Magia, ciencia y religión**. [Traducción: Antonio Pérez Ramos]. Barcelona: Planeta-Agostini, 1948.

MARQUES, Juracy. **Ecologia da alma**. Petrolina: Gráfica Sanfranciscana, 2012.

MARTELLI, Thaís Morelato; BAIARRÃO, José Francisco Miguel Henriques. Espíritos Compositores e Instrumentistas: A Música na Umbanda. **Revista Psicologia em Estudo**, v. 24, e39154, [s.p.], 2019. Doi: 10.4025/psicoestud.v24i0.39154. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pe/a/gBT6PXpyz5ntvyJzKfxjmxQ/?format=pdf&lang=pt> . Acesso em: 20 jan. 2022.

- MARTINO, Jarryer Andrade de. 2007. **A importância do croqui diante das novas tecnologias no processo criativo**. Dissertação (Mestre em Desenho Industrial), Programa de Pós-graduação em Desenho Industrial, Faculdade de Arquitetura, Artes e Comunicação da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Bauru, 2007.
- MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. **Novos Estudos CEBRAP**. São Paulo, n. 74, p. 47-65, mar. 2006.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira. Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada. **Tempo Social Rev. Sociol**, São Paulo, v. 5, n.1-2, p.113-122, 1993. [editado em nov. 1994].
- ORTIZ, R. **A morte branca do feiticeiro negro**: umbanda e sociedade brasileira. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- ORTIZ, R. **A morte branca do feiticeiro negro**: Umbanda e sociedade brasileira. 2. ed. São Paulo, Brasiliense, 1999.
- PAGNOCCA, Tiago Santos. Uso de Plantas **Terapêuticas em religiões afro-brasileiras na ilha de Santa Catarina**. 2017. Dissertação (Mestre em Biologia de Fungos, Algas e Plantas), Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Ciências Biológicas, Programa de Pós-graduação em Biologia de Fungos, Algas e Plantas, Florianópolis, 2017. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/186839> . Acesso em: 10 jan. 2022.
- PEIRANO, M. Rituais como estratégia analítica e abordagem etnográfica. *In*: PEIRANO, M. (Org.). **O dito e o feito**: ensaio de antropologia dos rituais. Rio de Janeiro: Relume Dumará / Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2002. p. 7-14. (Coleção Antropologia da Política).
- PONTO CABOCLO Sete Flechas: Rei da floresta - Leo Batuke .YouTube. [2022]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=STIQKraKy6A> . Acesso em: 30 jan. 2022.
- PONTO DE Umbanda - Oxalá chamou e já mandou buscar. YouTube. [S .l.: s.n.]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=AxiwNbOKBXY> . Acesso em 27 jan. 2022.
- PONTOS DE Caboclos - Boca da mata / Portão da aldeia abriu / Dança do Caboclo. YouTube. [S.l.: s.n.]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6wRwmz0nzpo> . Acesso em: 29 jan. 2022.
- PONTO DE Saudação as 7 linhas de Umbanda, cantada no início de todos os trabalhos de Umbanda observados nos estudos de campo. Youtube. [S .l.: s.n.]. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=dC46y_Vxyu8&list=RDdC46y_Vxyu8&start_radio=1 . Acesso em: 16 jan. 2022.
- PORQUE A Pemba, e o seu uso. [FUCESP, 2022]. Disponível em: <https://www.fucesp.com.br/post/porque-a-pemba-e-o-seu-uso>. Acesso em 28 jan 2022.
- PRANDI, R. **Os candomblés de São Paulo**: a velha magia na cidade nova. São Paulo: Hucitec, 1991.
- PRANDI, Reginaldo. **Segredos guardados**: orixás na Alma Brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

RABELO, M.C.M. Religião e a transformação da experiência: notas sobre o estudo das práticas terapêuticas nos espaços religiosos. **Ilha Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 1, n. 2, p.125- 145, 2008.

RAMOS, Rodrigo Maciel. **Candomblé e umbanda: caminhos terapêuticos afrobrasileiros**. 2015. Dissertação (Mestrado em psicologia e saúde), Centro Universitário de Brasília - Uniceub, Brasília, 2015.

REZENDE, Joffre. Terapia, terapêutica, tratamento. **Linguagem Médica**, v. 39, n. 2, p. 149-150, abr.-jun. 2010.

REZENDE, Joffre. **Cura. Linguagem Médica**. 4. ed. Goiânia: Ed. Kelps, 2011.

RISÉRIO, Antonio. **A utopia brasileira e os movimentos negros**. São Paulo: Editora 34, 2007.

RIVAS NETO, Francisco. **Escolas das Religiões afro-brasileiras: tradição oral e diversidade**. São Paulo: Arché, 2012.

ROCHA, Matheus Barbosa da; SEVERO Ana Kallyiny de Sousa; SILVA, Antônio Vladimir Félix. Nos batuques dos quintais: as compreensões dos povos de Umbanda sobre saúde, adoecimento e cuidado. **Physis: Revista de Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 29, n. 3, e290312, 2019.

RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil**. 7. ed. Brasília: Editora da UnB, 1988.

ROHDE, Bruno Faria. 2010. **A Umbanda tem fundamento, e é preciso preparar: abertura e movimento no Universo Umbandista**. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade). Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2010.

RUFINO, Luis. Performances afro-diaspóricas e decolonialidade: o saber corporal a partir de exu e suas encruzilhadas. **Revista Antropolítica**, Niterói, n, 40, p. 54-80, 2016.

SANGLARD, Gisele. Hospitais: espaços de cura e lugares de memória da saúde. **Anais do Museu Paulista**, São Paulo, v.15, n. 2. p. 257-289, jul.- dez. 2007.

SANGLARD, Gisele; COSTA, Renato da Gama Rosa. Patrimônio Cultural da Saúde: uma década de reflexão e atuação sobre o campo. **Revista Memória em Rede**, Pelotas, v. 11, n. 20, Jan./Jun. 2019. ISSN 2177-4129.

SERRES, Juliane Conceição Primon. Preservação do patrimônio cultural da saúde no Brasil: uma questão emergente. **História, Ciências, Saúde**, Manguinhos, v. 22, n. 4, p.1411-1426, out. /dez. 2015.

SILVA, Wagner Gonçalves. **Candomblé e Umbanda**. São Paulo, Selo Negro 2005.

SIMAS, Luiz Antonio. **Almanaque de brasilidades: um inventário do Brasil popular**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018a.

SIMAS, Luis Antonio. **Umbandas: uma história do Brasil**. Rio de Janeiro: civilização brasileira, 2021.

SOLERA, Osvaldo Olavo Ortiz. 2014. **A Magia do ponto riscado na Umbanda esotérica**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2014.

UM GRITO na mata ecoou. YouTube. . [S .l.: S.n.]. Disponível em:
<https://www.youtube.com/watch?v=fA1V68gwVWs>. Acesso em: 27 jan. 2022.

VIANNA, Heraldo Marelím. **Pesquisa em educação a observação**. Brasília: Plano Editora, 2003.

VIEIRA, Carolina Ferreira. **Umbanda**: Estrutura e Rituais. 2016. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado Interdisciplinar em Ciências Humanas) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2016.

VILHENA, Maria Angela. **Ritos**: expressões e propriedades. São Paulo: Paulinas, 2005.

WESTPHAL, Euler Renato. **Brincando no paraíso perdido**: as estruturas religiosas da ciência. São Bento do Sul: Ed. União Cristã, 2006.

3 A MACAIA INVADE A SELVA DE PEDRA: OS QUINTAIS PRODUTIVOS DA ASSISTÊNCIA E SUA CONTRIBUIÇÃO PARA O PATRIMÔNIO DA SAÚDE UMBANDISTA

Resumo: O segundo artigo de nossa tese tem por objetivo entender o processo de usos de determinados espaços utilizados pelos membros da Umbanda. Busca-se compreender a realidade das pessoas ao acessar lugares e paisagens não condicionados à sede onde ocorrem os atos litúrgicos do terreiro. Esses espaços onde se cultiva plantas, ervas e frutas além de resistirem em meio as edificações residenciais são referenciais de memória popular e saberes tradicionais de membros e consulentes da Umbanda. Eles contribuem significativamente para a realização das atividades curativas, uma vez que todas as entidades de Umbanda são useiras em procedimentos com plantas, frutas e flores. Analisaremos as redes de solidariedade que se estabelecem entre assistidos e terreiros, a importância dos sujeitos que cooperam com bens provenientes de seus quintais produtivos. O trabalho propõe uma discussão centrada na relação dinâmica e interdisciplinar entre assistência e entidades do terreiro, através da etnografia e da utilização de registros visuais.

Palavras-chave: Umbanda. Patrimônio da saúde. Saberes tradicionais. Quintais produtivos.

Abstract: The second article of our thesis aims to understand the process of uses of certain spaces used by the members of the researched Umbanda terreiro. It seeks to understand the reality of people accessing places and landscapes not conditioned to the headquarters where the liturgical acts of the terreiro take place. These spaces where plants, herbs, and fruit are cultivated, in addition to resisting in the midst of residential buildings, are references of popular memory and traditional knowledge of Umbanda members and consultants and contribute significantly to the performance of healing activities, since all Umbanda entities are experts in procedures with plants, fruits, and flowers. We will analyze the solidarity networks that are established between the assisted and the terreiro, the importance of the subjects that cooperate with goods from their productive backyards. The work proposes a discussion centered on the dynamic and interdisciplinary relationship between assistance and entities of the terreiro, through ethnography and the use of visual records.

Keywords: Umbanda. Health heritage. Traditional knowledge. Productive backyards.

3. 1 INTRODUÇÃO

No terreno das discussões historiográficas a respeito da Umbanda, tem sido recorrente a atribuição da religião a um processo branqueador firmado no início do século XX e em conformidade com os anseios nacionalistas da República. Alega-se que a Umbanda e seus intelectuais orgânicos buscaram a todo custo desonerar de sua doutrina as cosmogonias africanas pertencentes especialmente aos povos bantos. A justificativa seria de que a Umbanda anunciada⁵⁸ atenderia a um conjunto de ideários ativos no imaginário de uma classe média emergente com a sanha de se legitimar na ordem e no progresso estabelecido naquele momento histórico. Com isso, os panteões mitológicos dos povos iorubás, bantos e jejes teriam sido ressignificados pela Umbanda, esta, caudatária a um padrão normativo cujo sincretismo com os santos católicos, consolidaria um processo de branqueamento (ORTIZ, 1999).

Em que pese essa analogia, autores como ORTIZ (1999), PRANDI (2005) e SILVA (2005) indicam também que a prática mágica tradicional foi apropriada do candomblé pela umbanda. Esses autores consideram, entretanto, que se para o candomblé não existe imposições éticas em suas mágicas, a proposta umbandista apagou as raízes negras com vistas a “ser moderna, europeia, branca e ética” (PRANDI, 2005, p. 79). Esses pesquisadores mais eminentes no *mainstream* da literatura religiosa afro-brasileira recorrem também aos percursos anteriores a anúncio da Umbanda, justificando tanto a existência da palavra, umbanda como proveniente da língua quicongo para “curador”, quanto a existência das macumbas do Rio de Janeiro e outras manifestações afro-religiosas. Conforme Silva (2005, p. 82) “as religiões afro-brasileiras se desenvolveram praticamente em todos os estados onde houve a presença do negro e de seus descendentes”.

Ao problematizarmos em nossa introdução o lugar social da Umbanda nos escritos acadêmicos, apresentamos certa repetição a respeito da historicidade da Umbanda, como associativa ao projeto nacional de valorização da identidade nacional, onde a presença negra sugere um quadro dilemático: De negação de raízes e apropriação de ritos. Tal inculcamento quando confrontado com nossa pesquisa etnográfica nos faz levantar as seguintes questões: A quem interessa atribuir clivagens raciais como forma de mensurar um fenômeno que se expressa na ordem do divino? De quem pertencem as coisas? A terra, o meio ambiente, a manifestação dos espíritos podem ser explicados via historiografia? Sobre esses vícios que se enraízam em nossas pesquisas, mesmo quando buscam valorizar determinados grupos, os fazem em detrimento de

⁵⁸ O mito fundador da Umbanda, rememoriado em inúmeros terreiros faz analogia ao evento ocorrido em 15 de novembro de 1908 através da anúncio (em uma sessão espírita) de uma nova religião que seria voltada a caridade e cujos espíritos de caboclos e pretos velhos fossem bem vindos a compartilhar doutrinas e compartilhar seus conhecimentos. Zélio Fernandino de Moraes era médium do caboclo das 7 Encruzilhadas, branco e de classe média sofria de uma enfermidade sem explicação plausível pela medicina da época. (GOLEMBIESK, 2015, p. 26).

outros, o que culmina em relativizar, excluir e separar a partir de critérios de pesquisa ocidentalizados. Segundo Damázio (2011)

Logo, a perspectiva decolonial não implica descartar categorias e práticas discursivamente impostas como ocidentais. Implica também resignificar estes saberes por meio dos saberes subalternizados, o que Mignolo (2003, p. 35) chama de “epistemologias de fronteira”. Trata-se muitas vezes de subsumir/redefinir “a retórica emancipatória da modernidade a partir das cosmologias e epistemologias do subalterno, localizadas no lado oprimido e explorado da diferença colonial” (DAMÁZIO, 2011, p. 253).

Percebemos que embora os escritos desejem a todo custo sair do âmbito do racionalismo positivista, eles empregam os mesmos métodos cartesianos para deslegitimar o status mítico do Caboclo das 7 Encruzilhadas e figura de Zélio Fernandino de Moraes. Não há fontes, repetem a exaustão. “É só um mito”. E qual o poder do mito no processo de construção dos saberes populares? Os pontos cantados, a fé nas entidades, a pesca, a compostagem, a lida com a terra, a experiência com o cosmos, pertencem a quem afinal senão aqueles que a produzem? José Jorge de Carvalho (1998) no artigo intitulado *A Tradição Mística Afro-brasileira* disserta sobre poesia e liturgia:

são de fato textos pertencentes à esfera do sagrado e isso implica **uma atitude de respeito radical à sua característica básica, qual seja a de formar um grande corpus místico-poético. Como Gadamer nos lembra, mythos (mito) significa literalmente, "fazer através da palavra"** e theologein (teologia), "fala sobre o divino" (GADAMER, 1980 *apud* CARVALHO, 1988, p. 97, grifo nosso).

O autor sublinha a circulação de saberes que se exercem nas religiosidades professadas pelas camadas populares:

Assim como Otávio Velho, num artigo polêmico e inovador na Revista (Velho 1987) procurou reler certas expressões já bem conhecidas do **campesinato brasileiro, argumentando em favor da existência de uma "cultura bíblica" que circula oralmente entre as classes populares do Brasil - e para a qual nossos estudiosos ainda não haviam atinado, defendendo aqui a existência de uma "cultura mística", deveras intensa, entre os praticantes dos cultos afro-brasileiros**, expressa em textos de grande beleza e originalidade poética e igualmente silenciada na literatura corrente (CARVALHO, 1998, p. 3, grifo nosso)

Ao trabalhar com saberes tradicionais⁵⁹ e os quintais produtivos cultivados pela assistência do terreiro, buscamos analisar a troca de saberes entre as religiões no Brasil partindo de uma visão não

⁵⁹ Breve preâmbulo: “Os saberes tradicionais são construídos nos seios de comunidades tradicionais e são ricos em métodos de manejo e conhecimentos sobre a fauna e a flora. Estudá-los permite compreender com determinado grupo se relaciona com o meio ambiente e como os saberes sobre os recursos naturais manejados foram elaborados e transmitidos ao longo das gerações. A dicotomia entre os saberes científicos e os saberes populares e tradicionais, gerou um distanciamento cada

excludente, mas sim partindo do princípio que a resistência das religiosidades de matriz africana teve como uma das suas bases a soma de culturas (REIS; SILVA, 1989). Nesse sentido, concebemos para além dos embates, os encontros; das diferenças; as similitudes; dos segredos, a circulação e dos purismos, a sofisticação dos saberes populares. No caso do terreiro pesquisado, a conexão entre assistidos e entidades⁶⁰, nos apresentou outra faceta para os estudos patrimoniais, muitas vezes escusas das discussões sobre afro-religiosidades: a rede solidária construída com não adeptos e o cultivo de plantas, ervas, flores e frutos que são utilizados tanto nos ritos quanto pelas entidades.

Enquanto nos escritos sobre a Umbanda percebe-se a visão da presença de branqueamentos e racionalizações, como podemos observar em Renato Ortiz (1988), apoiado em uma perspectiva weberiana (ISAÍÁ, 2011, p. 731), este trabalho busca outras perspectivas. Reconhecemos os diferentes segmentos⁶¹ da Umbanda, além disso, compreendemos que a religião se forma a partir de elementos da cosmogonia africana, indígena, católica, espírita bem como se apodera de “elementos esotéricos, orientais, hinduístas e xamânicos”⁶².

A ritualística da Umbanda é um amálgama complexo de contribuições de diferentes povos, sendo que todos eles têm em comum tensionamentos na malha social em consonância com os percursos históricos. A Umbanda cultua caboclo, preto velho, boiadeiros, marinheiros, malandros, exus, pombogiras, crianças e também orixás, a seu modo. No bojo dos debates sobre patrimônio cultural, situam-se as concepções de memória e identidade. Entendemos a partir de Pierre Nora (1984) que os conceitos de memória e história são opostos. A memória seria viva, fluída e em constante mudança, assim está suscetível a manipulações. Le Goff (1988) acentua que o tempo, considerado categoria fundamental para os estudos históricos, inscreve a memória na história. Memória seria então “um elemento essencial do que se costuma chamar identidade, individual ou coletiva, cuja busca é uma das atividades fundamentais dos indivíduos e das sociedades de hoje” (LE GOFF, 1988, p. 476).

vez maior entre academia e os diversos grupos sociais. Os conhecimentos produzidos pela ciência foram sendo cada vez mais valorizados, enquanto os demais tipos de conhecimentos foram silenciados e deixados de lado pelos grandes centros acadêmicos.” (BATISTA; PAULA; MATOS, 2019, sem paginação)

⁶⁰ “Suas “entidades” espirituais cultuadas são espíritos de mortos que constituem categorias mais genéricas, onde a referência à vida pessoal é substituída por um estereótipo. Isto é, não é a evocação deste ou daquele indivíduo em particular, mas a representação de modelos sociais expressos em seus “cavalos” que realizam a passagem destas “entidades” de seu mundo sagrado para o mundo profano dos homens.” (BARROS, 2013, p.2)

⁶¹ “Na Umbanda, pela diversidade dos seus adeptos, há também uma diversidade de ritos e de formas de transmissão do conhecimento. A essas várias formas de entendimento e vivência da Umbanda denominamos escolas ou segmentos. As várias escolas correspondem a visões, umas voltadas mais aos aspectos míticos e outras mais voltadas à essência espiritual, abstrata. Embora não haja consenso quanto à ritualística, que são várias formas de interpretar e manifestar a doutrina, a essência de todos é a mesma e todos são legitimamente denominados umbandistas.” (RIVAS NETO, 2012, p. 101).

⁶² “A umbanda é um sarapatel que mistura ritos de ancestralidade dos bantos, calundus, pajelanças indígenas, catimbós (o culto de origem tapuia fundamentado na bebida sagrada da Jurema), encantarias, elementos do cristianismo popular, do candomblé nagô, das magias e dos sortilégios de ciganos, mouros e judeus, e do espiritismo kardecista europeu” (SIMAS, 2018b, sem paginação). Ver em: Drible e flecha de fulni-ô (uol.com.br). Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/drible-e-flecha-de-fulni-o/>. Acesso em: 15 fev. 2022.

Assim esse trabalho dialoga mais com o cotidiano e os saberes, com a memória de seus membros e com as identidades que se constroem a partir do interno, do grupo e que desta forma medeia toda a dinâmica dos terreiros e suas contribuições para comunidade. Percebemos na Umbanda um panteão em movimento, processo contínuo, criativo e intencional (CANEVACCI, 1996; BERKENBROCK, 1998).

Deste modo, creditamos ao mito fundador da Umbanda o seu espaço de reverberação nos terreiros, dinamizados nos entendimentos de saúde e doença e em seus processos de cura que envolve tanto a história de Zélio Fernandino de Moraes quanto a anunciação do Caboclo das 7 Encruzilhadas. E tal importância é mantida nas celebrações do calendário umbandista em todo 15 de novembro. O historiador do cotidiano, Antonio Luiz Simas (2018b), justamente nesta data publica um artigo valioso sobre a ceulema que envolve o mito fundador e o tal branqueamento promovido pela Umbanda:

Apesar disso, ou por isso mesmo, afirmo que o Caboclo das Sete Encruzilhadas permanece sendo um poderoso intelectual brasileiro. Nunca achei mera coincidência que seu brado insubmisso tenha sido lançado no aniversário da proclamação da República. Seu protesto gritado na ventania, suas flechas atiradas na direção da mata virgem, clamam por uma aldeia que reconheça a alteridade, as gramáticas não normativas, as sofisticadas dimensões ontológicas dos corpos disponíveis para o transe, a generosidade dos encontros, as tecnologias terapêuticas e populares do apaziguamento das almas pela maceração das folhas e pela fumaça dos cachimbos do Congo. É ainda o brado mais que centenário do Caboclo das Sete Encruzilhadas que joga na cara do Brasil, como amarração, nosso desafio mais potente: chamem os tupinambás, os aimorés, os pretos, os exus, as pombagiras, as ciganas, os bugres, os boiadeiros, as juremeiras, os mestres, as encantadas, as sereias, os meninos levados, os pajés, as rezadeiras, os canoieiros, as pedrinhas miudinhas de Aruanda. Chamem todas as gentes massacradas pelo projeto colonial (e cada vez mais atual) de aniquilação. A pomba risca os ritos desafiadores de afirmação da vida (SIMAS, 2018b, sem paginação).

Ao fim e ao cabo, são essas as dimensões que encontramos em nossa pesquisa de caráter etnográfico no terreiro. Distante das problematizações eleitas pelos intelectuais que versam sobre o branqueamento na Umbanda, umbandistas seguem com seus corpos em transe, com pretas velhas batizando crianças ladinas⁶³ e zeladores incensando a casa sob a benção de Oxóssi, Jurema e Nossa Senhora.

As intenções em cancelar a Umbanda nos revela mais sobre as intenções estratégicas de poder e capital simbólico sobre o universo afro-religioso do que a experiência vivida por umbandistas e simpatizantes. Segundo Bourdieu (2008, p. 82), “todo o agente social aspira, na medida de seus meios, a este poder de nomear de constituir o mundo nomeando-o”. Para o autor, pequenos atos cotidianos tal qual uma maledicência ou ultraje, passando pelos feitos mais solenes são ferramentas para nomeação da realidade, o que revitaliza determinado grupo para que se beneficie de uma autoridade simbólica.

⁶³

Ladino é um termo designado pela preta velha vó Quitéria, para designar as crianças inteligentes e espertas.

Desta feita nossa pesquisa tem por objetivo trazer para os debates sobre patrimônio da saúde⁶⁴, os diferentes acervos que uma comunidade pode se utilizar para manutenção e preservação da religião. Neste caso, encontramos nos quintais da assistência do terreiro pesquisado, um rico espaço de valorização dos saberes tradicionais, bem como de relações de troca entre entidades e consulência, onde o saber não está posto como hierarquizado e/ou verticalizado pelo estatuto religioso.

Conforme salientado em nosso texto, são vários os segmentos de Umbanda, cada qual com sua liturgia, conjunto de ritos e doutrinas. Para este trabalho, identificamos na Umbanda Sagrada, conhecida também como Umbanda Tradicional, certa potência ao problematizar as hipóteses sobre ela, conforme esclarecemos. Percebemos que essas visões, por sua vez, colocam em segundo plano a riqueza de possibilidades interpretativas. Citamos como exemplo as questões relacionadas a saúde, saberes tradicionais, práticas de cura, meio ambiente e principalmente dos protagonismos de atores que não fazem parte do corpo mediúnico da religião.

Partindo da necessidade de delimitar nossas escolhas, optamos por investigar os fenômenos religiosos e sociais que se exercem em um terreiro de Umbanda, da linhagem sagrada/tradicional, isto é, cujos sujeitos e entidades mantêm vivo o mito do Caboclo das 7 Encruzilhadas. Essa escolha ocorre em razão dos direcionamentos desse trabalho que envolve o patrimônio da saúde dos Umbandistas e onde o mito do Caboclo das 7 Encruzilhadas nos pareceu dinamizador de todas as práticas de saúde eleitas pelo terreiro.

O aludido terreiro está localizado na cidade de São Francisco do Sul, litoral norte de Santa Catarina. Nossa metodologia é qualitativa, ancora-se na análise de bibliografias existentes sobre o tema, articulando diferentes áreas do conhecimento, visto que nossa proposta dialoga com o patrimônio da saúde, isto é, trata-se de um trabalho interdisciplinar.

A respeito da metodologia de cunho etnográfico, Vianna (2003) alerta sobre a importância dos envolvidos na pesquisa terem ciência de que seus percursos são observados e filmados. Segundo Vianna (2003):

A identificação do pesquisador é uma das muitas questões éticas ligadas às atividades de pesquisa. Entretanto, em ocasiões especialíssimas, o anonimato do pesquisador pode ser uma imposição, tendo em vista a natureza do problema e da observação a ser realizada (VIANNA, 2003, p. 41).

⁶⁴ São escassos e recentes os trabalhos sobre patrimônio da saúde, o que trabalharemos mais a frente nesse artigo. No entanto, sugerimos a seguinte explanação, uma das quais nos baseamos para realizar esse trabalho: “Já a experiência cultural na saúde é, necessariamente, multifacetada e multidimensional. Ela envolve o sofrimento individual e coletivo; as expectativas de cada indivíduo diante do tempo, da vida e do mundo. Da mesma forma, envolve as lutas e conquistas coletivas na direção de melhores condições de existência. É imprescindível promover os meios para a expressão cultural, o registro, a preservação, a difusão e atualização permanente dessa experiência histórica comum. Ela deve ser valorizada como componente fundamental nos processos de formação dos trabalhadores da saúde, da humanização dos serviços, de gestão coletiva e de controle social” (COSTA; SANGLARD, 2008, p. 2).

Lembramos que essa pesquisa ocorreu concomitantemente no desencadeamento de uma pandemia mundial, isto é, no período de contaminação comunitária pela Covid 19⁶⁵ e posteriormente com o surgimento de suas variantes⁶⁶.

O ônus da pesquisa não se realizou em função do medo de perseguições, ou do terreiro receber pesquisadores com intuito de gerar conteúdo para serem postados nas redes sociais e enviados a agências sanitárias era recorrente entre zeladores e seus afiliados. Todavia, nossa proposta de análise concentra-se mais nos fenômenos que nos indivíduos, mais na frequência dos comportamentos que em biografias. Por este motivo, não identificamos o terreiro pesquisado, ou seja, seu nome, muito menos as pessoas que participam dele seja qual for o status que ocupam. Considerando que os terreiros de Umbanda são abertos a comunidade, realizando giras⁶⁷ públicas, assim como seus trabalhos, utilizaremos as fontes visuais possibilitadas pelos registros fotográficos, sem obviamente, identificação facial de nenhum de seus membros/participantes.

Reconhecendo a importância dos pontos cantados⁶⁸ nos rituais de Umbanda, também articularemos os cânticos nos contextos de cada trabalho realizado pelo terreiro. Asseveramos que nesta proposta de análise com deferência aos quintais, a referência do caboclo⁶⁹ será fundamental devido o fato de chefiarem terreiros. Em razão da maioria dos trabalhos serem realizados por caboclos são deles as receitas de saúde elaboradas para a consulência e é a partir desse fenômeno que os quintais se adaptam as suas demandas.

⁶⁵ Ver conceitos, evolução e dados atualizados em: CORONAVÍRUS BRASIL (saude.gov.br). Disponível em: <https://covid.saude.gov.br/>. Acesso em: 17 fev. 2022.

⁶⁶ Ver detalhamento das mutações em: PRINCIPAIS VARIANTES do SARS-CoV-2 notificadas no Brasil - Revista RBAC. Disponível em: <https://www.rbac.org.br/artigos/principais-variantes-do-sars-cov-2-notificadas-no-brasil/>. Acesso em 17 fev. 2022.

⁶⁷ “Entende-se por gira uma reunião ou agrupamento de diversos espíritos, de uma determinada categoria, como caboclos ou pretos-velhos que se apresentam para auxiliar pessoas com os mais diversos tipos de enfermidades – espirituais ou materiais – por meio da incorporação nos médiuns” (VOLPONI; CHIACHIRI, 2018, p.181).

⁶⁸ “[...] pequenos cânticos, carregados de valor ritual, no momento em que foram gerados no contexto específico de uma tradição religiosa, definida em termos genéricos como cultos afro-brasileiros” (CARVALHO, 1998, p. 96).

⁶⁹ Devido as muitas interpretações sobre caboclo e analisando o terreiro à luz das etnografia, nos baseamos em Ferretti: “a maior características dos Caboclos é o de serem brasileiros e de nível hierárquico espiritual intermediário (índio ou representante de tipos regionais), e o fato de, quando em vida, um homem e/ou mulher livres, nunca sendo escravos, esta alcunha se aproxima mais da caracterização simbólica dos pretos e pretas velhos. Embora alguns tenham como representação o fato de serem negros, nunca foram escravos, sendo porém, prisioneiros de guerra ou, o que faz com que a falta de liberdade não seja algo tão estranho a eles. É importante notar que as “narrativas míticas de entidades espirituais ‘brasileiras’ que chefiam grandes famílias de encantados apresentam pontos de ligação com a História, com a literatura e com o folclore [...] suas vidas como encantados não conhecem limites de tempo, de espaço [...] sua mitologia não é apenas revivida no ritual e sim continuada e transformada por ele” (FERRETTI, 1993, p. 434-435).

3.2 Pisa na Linha de Umbanda que eu quero ver⁷⁰

O espaço onde acontecem as giras⁷¹ e os trabalhos de desenvolvimento no terreiro de Umbanda pesquisado divide-se basicamente entre área de culto e lugar da assistência. O primeiro agrega todos os membros do terreiro: zeladores de santo⁷², ogãs⁷³, cambones e rodantes. Zeladores de santo, pais e mães de santo ou babás⁷⁴ são médiuns⁷⁵ com trajetória reconhecida pela comunidade, especialmente pela capacidade de incorporação⁷⁶ dos guias espirituais e por assim se tornam orientadores dos mais jovens. Os cambones são médiuns que auxiliam diretamente as entidades do terreiro e são conhecedores de todo rito. Rodantes são médiuns em desenvolvimento, alguns entram no estado de transe⁷⁷, porém nem todos são facultados ao atendimento com a assistência. Zeladores, ogãs e cambones são investidos de cargos sacerdotais e passam por processos de formação através da camarinha⁷⁸.

A assistência (ou consulência) é o léxico que caracteriza toda sorte de pessoas não adeptas do desenvolvimento. Poderíamos seguir com a conclusão mais simples a respeito deles e conforme também são agrupados em indicadores sociais de religião ou até mesmo pelos membros do terreiro: pessoas não adeptas da religião. Todavia, através da nossa observação em campo, percebemos uma relação desses sujeitos que vai muito além de serem apenas atores assistidos por passes, benzimentos, receitas e orientações. Assim, preferimos manter nesse trabalho a premissa que a assistência do terreiro seria o

⁷⁰ Fragmento do ponto cantado que dá início aos trabalhos e chegada de caboclos. [Saravá Musical]. OGUM. Pedimos licença a Zambi. YouTube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=bA2X-co8W7o>. Acesso em: 18 fev. 2022.

⁷¹ “GIRA — Corrente espiritual. Rua. Caminho”. (PINTO, [20--?], p. 91)

⁷² No terreiro pesquisado, os zeladores de santo são divididos na seguinte hierarquia: mãe/pai de santo e mãe/pai pequeno. Os segundos tem como função auxiliar seus zeladores, são conhecedores de todos os ritos, podem realizar os trabalhos e giras na ausência ou por pedido dos “seus mais velhos” até passarem a ser mãe/pai de santo através do segundo e último rito de formação.

⁷³ Existem diferenças na atuação dos ogãs: os que se profissionalizam, tendo que tocar em terreiros em que não têm muita intimidade com as entidades e pessoas, e os ogãs mão de couro, consagrados e pertencentes a uma casa específica. A especificidade do ogã também determina as relações ogã- -médium e ogã-divindade. Enquanto o tamboreiro articula sua experiência acumulada para se relacionar com médiuns e divindades do terreiro visitado, o mão de couro lança mão de seu contato prolongado e intimidade, produzindo efeitos mais intensos. (ALMEIDA, 2018, p. 382). No caso do terreiro pesquisado ogã é o médium “não rodante”, capacitado para chamar as entidades em terra, auxiliando a partir de seus pontos cantados o processo de transe mediúnico.

⁷⁴ “BABÁ — Chefe dos trabalhos. Mãe, chefe de culto. Mãe-de-Santo já envelhecida. Sacerdotisa” (PINTO, [20--?], p. 26).

⁷⁵ “MÉDIUM — É aquele que tem o privilégio de ser intermediário entre os espíritos e os seres encarnados” (PINTO, [20--?], p. 124).

⁷⁶ “INCORPORAÇÃO — A incorporação é aquela na qual o médium perde toda a consciência do que se está passando nele próprio, ou no ambiente onde se encontra” (PINTO, [20--?], p. 100).

⁷⁷ “TRANSE — É um estado praticamente psicológico e fisiológico que pode levar o indivíduo ao estado hipnótico, com perda da consciência e uma série de alterações, inclusive a liberação do inconsciente e do controle mental” (PINTO, [20--?], p.193).

⁷⁸ “CAMARINHA — É o nome dado ao compartimento existente no terreiro e que tem como finalidade abrigar os iniciados em trabalhos, sejam homens ou mulheres, os quais ali ficarão retidos alguns dias, enquanto perdurar o desenvolvimento da mediunidade e aprendizagem de tudo quanto se relaciona com os trabalhos de terreiro, como o ritual, os nomes e as finalidades dos objetos usados, os pontos riscados e cantados, os passes e tudo o mais que um médium não pode desconhecer para poder ser admitido nas sessões” (PINTO, [20--?], p. 39).

conjunto de pessoas que não participam como médiuns de corrente⁷⁹. Apartá-los da religião de Umbanda, nos parece uma violência e um desprezo imensurável visto a articulação que esses agenciadores de ervas, plantas, flores e frutos realizam para manutenção do patrimônio da saúde da Umbanda.

Muito embora haja uma variedade de experimentações mediúnicas, percebemos que a conversa com os guias, é o ponto alto da gira. Isso explica o tempo considerável de um trabalho de Umbanda, onde todas as pessoas acomodadas na assistência devem ser atendidas por caboclos, pretos velhos, boiadeiros, exus, pombogiras, enfim uma diversidade de espíritos que em terra apresentam os arquétipos⁸⁰ citados. Todavia, dado o status dos caboclos no terreiro e o fato da grande maioria das giras serem dedicadas a essas entidades, nossas lentes se voltam para relação entre caboclos e assistência.

A todos que olham, a todos que estão aqui, muita atenção hoje é dia de amaci. Filhos de fé respeitai o pano branco. Babalô preparou seu banho santo. Filhos de fé respeitai pomba e conga, dentro da lei vem saudar seu orixá. Saravá Ogum, tenho a cabeça lavada, fiz meu batismo na Umbanda, hei de lavar o meu guia.⁸¹

É mais uma sexta-feira, dia de amaci, seguido de atendimento com os caboclos. O amaci é um rito de fortalecimento do ori⁸² dos médiuns. Conforme temos versado neste texto, a Umbanda é uma religião de desenvolvimento da mediunidade e embora envolva todo corpo do médium, é no ori que se encontra a coroa do sujeito, isto é, seus orixás⁸³ de cabeça e seus guias regentes como caboclos ou pretos velhos⁸⁴. Portanto o ritual de lavagem da cabeça dos médiuns ocorre tanto através do contato de folhas preparadas pelos zeladores de santo, quanto pela musicalidade ritual provocada pelos ogãs e seus pontos cantados. A licença para início de todo trabalho é concedida por Ogum, em razão disto, é Ogum que aparece nos pontos

⁷⁹ Médiuns da corrente são os médiuns dispostos a participar do desenvolvimento mediúnico a partir do estatuto ontológico do terreiro e suas normativas. Há uma variedade de médiuns na Umbanda, desde os que realizam passes energéticos, passando pelos que psicografam alcançando a categoria mais comum e também mais solicitada nos terreiros: os médiuns que incorporam guias espirituais. Os guias espirituais por sua vez, atendem as demandas da comunidade.

⁸⁰ Para Jung (2002) os arquétipos dizem respeito a personalidades de uma narrativa mitológicas e estão presentes no inconsciente coletivo. Assim são identificados em situações rotineiras da vida humana. Reginaldo Prandi (2001), alega que as religiões que cultuam orixás se expressam por meio de esquemas simbólicos apresentando sempre marcadores psíquicos da personalidade humana.

⁸¹ HOJE É dia de amaci. YouTube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=0uvooZSZY6A>. Acesso em: 17 fev. 2022.

⁸² “Ori é um Orixá (ou seja, são espíritos cultuados) que não tem um assentamento em compartimentos de louças, barro ou ferros como nós religiosos de matriz africana entendemos. Ele está literalmente dentro do nosso crânio de forma não física, invisível, perceptível, porém potente, absoluto e onipotente. Podemos considerá-lo por si só a Centelha Divina do Criador que habita em todos nós. Esse é Ori” (SANTOS, N., 2020, p. 11). Contudo, para a Umbanda, uma mescla de aportes do povo yoruba e bantu, Ori significa cabeça, é o lugar onde se situa o sagrado.

⁸³ No caso do terreiro pesquisado, os zeladores explicam que os orixás são vibrações. Há o pai e a mãe de cabeça, isto é, sempre um orixá feminino e um orixá masculino que regem a vida dos médiuns, porém, não se manifestam no terreiro. São cultuados de modo específico, sem necessidade de cortes de animais justamente porque são energias e não há transe de orixá nos terreiros de Umbanda Sagrada/Tradicional.

⁸⁴ Caboclos e pretos velhos são espíritos de grande evolução e sempre existirá um dos dois como “frente” de coroa. Ou caboclo ou preto velho. No entanto, os médiuns de Umbanda podem manifestar uma série de caboclos e pretos velhos, sendo apenas um deles, o mentor do médium.

cantados onde qualquer trabalho é iniciado. Os pontos cantados por sua vez, são indispensáveis nos ritos, pois são eles que evocam orações em cânticos correspondendo a narrativas específicas.

Percebemos um processo colaborativo na execução dos amacis, que envolve todo corpo mediúnico, musicalidade e interlocução dos ogãs – através dos atabaques - com as entidades já manifestadas no terreiro. Essas entidades são aquelas que trabalham⁸⁵ com os médiuns já formados: pais de santo/mães de santo e pais pequenos e mães pequenas.

As plantas, por sua vez, desempenham um papel fundamental. A função mágica é evidente no emaranhamento médium-guias através do ritual do amaci, que é lavagem da cabeça dos médiuns. Utilizaremos o termo emaranhar, alcunhando por Tim Ingold (2012) para acentuar um processo de enlaçamento entre humano e divindade, onde não há sobreposição⁸⁶ de forças das deidades perante os sujeitos e sim um horizonte que promove aberturas e continuidades de um ao outro. Os rituais de amaci são frequentes, há uma profunda preocupação dos zeladores com a cabeça dos médiuns pois a cabeça é morada de orixás e guias. Em face disto, as lavagens são frequentes para fortalecer o vínculo entre médium e divino através de um agrupamento de plantas que partilham singulares devires. Em nosso entendimento, a partir da observação dos amacis, concordamos com Vilhena (2005)

Sendo rito expressão e síntese do *ethos* cultural de um povo, portanto expressão de sua vida, há de se salientar que, como ação, é vida acontecendo, processando-se, sendo significada, interpretada, ordenada, criada. O rito é vida criando vida, pois que no caos, na indeterminação, na falta de horizontes e sentido não sobrevivemos. É, portanto, trabalho, obra que opera, transforma, cria significa[...] Como toda forma de expressão e comunicação, o ritual religioso é uma linguagem, com seus códigos, sua gramática, sua sintaxe, sua morfologia. Conforme sua ótica, o ritual é um texto completo composto por frases articuladas entre si. Assim como cada frase é composta pela articulação estruturada de palavras, podemos dizer que o ritual é um conjunto ordenado de ritos menores, os quais, por sua vez, são regrados internamente por uma sintaxe e por uma morfologia, que se ocupam em mover a união e a concordância dos elementos e partes, a fim de formarem frases que façam sentido [...] Graças a essa harmonia interna eivada pela estética, poesia, narrativa, cores, gestos, por objetos e seres da natureza e artefatos, a linguagem ritual logra articular aproximadamente as temporalidades, os lugares, o visível ao invisível, o material ao espiritual, o imanente ao transcendente (VILHENA, 2005, p. 514).

Ingold (2012) ao elaborar uma teoria que relaciona percepção e meio ambiente sugere a capacidade dos sujeitos agirem e reagirem aos estímulos do mundo, atribuindo agenciamento e habilidade de percepção e intencionalidade também aos não humanos, nesse caso, as plantas. O autor revela que “se os sujeitos podem agir sobre os objetos que as circundam, então, fala-se que os objetos “agem de volta” e fazem com

⁸⁵ Os médiuns do terreiro pesquisado costumam dizer “eu trabalho com as entidades tais”, alegam que não são donos das entidades, portanto o uso de pronomes possessivos (meu, minha)

⁸⁶ Os zeladores do terreiro alegam que no processo de transe ou de aproximação das entidades ocorre um fenômeno chamado de acoplamento, onde o médium se dispõe a trabalhar com a entidade em estado de consciência alterado. No entanto as entidades não “tomam” o lugar do médium.

que elas alcancem, aquilo que de outro modo não conseguiriam” (INGOLD, 2012, p. 33-34). Presumir que qualquer objeto tem capacidade de agência seria uma figura de linguagem. Na senda deste argumento, pensar que os humanos manipulam plantas é presumir que as plantas são igualmente capazes de manipular os humanos. Vejamos Carlessi (2017) em seu estudo *Jeitos, sujeitos e afetos: participação das plantas na composição de médiuns umbandistas*:

Quero dizer que a ação do banho de ervas (para além da escolha de plantas específicas, dos pedidos e intenções postas também em água) é sempre variável e, por parte das plantas, se altera para promover o estado de equilíbrio. (CARLESSI, 2017, p. 865).

Inegavelmente a necessidade das ervas serem armazenadas⁸⁷ em alguidares que também recebem banhos de ervas pela hierarquia do terreiro; assim como os amacis são ritualizados musicalmente pelos ogãs em seus atabaques e posteriormente macerados pelas entidades caboclos, percebemos negociações ontológicas envolvidas na lavagem da cabeça. Por sua vez, todos esses elementos isolados também não substituem a ação terapêutica das plantas. Observamos então que os protocolos desses saberes incidem numa parceria, um *regime multiespécies*, nos termos de Haraway (2009).

É condição para todo médium em desenvolvimento e que se diz de acordo com as regras do terreiro manter frequência de usos de plantas em outros tipos de banhos também. Um desses banhos consiste em garantir segurança aos processos de incorporação de entidades. Além do banho, no dia da gira o médium tem alguns impedimentos, como por exemplo, a não ingestão de carne vermelha e bebida alcoólica. Dar-se o nome de preceito para essas restrições que diz respeito também a vida sexual do médium: preservar as relações sexuais no mínimo 24 horas antes das cerimônias. Assevera-se antes dos trabalhos a importância dos médiuns se tornarem vigilantes a variações de humor ou sentimentos que possam influir no transe. Apesar de o banho ser corriqueiro entre umbandistas, o banho antes da gira estabelece um compromisso com a assistência, visto que esses, estão ansiosos para conversar com as entidades, de receber delas um passe energético, um bate folha, uma palavra.

Há de se levar em consideração ainda alguns fatores que incidem na colheita das plantas: o momento certo de retirá-la do ambiente é sempre antes do nascer do sol. É necessário pedir permissão aos donos da mata: Oxóssi⁸⁸ e os caboclos. E aqui mata significa um terreno baldio, um quintal, um arbusto anexo a parques ou jardins públicos, não necessariamente uma grande reserva. A forma de corte convém utilizar um instrumento sem ponta e sem fio no caso de plantas mais densas, como por exemplo, as espadas de lansã

⁸⁷ A maioria das plantas utilizadas tanto nos amacis, quanto nos trabalhos das entidades são trazidos ao terreiro pelas mãos da assistência. Posteriormente são repousados em alguidares já lavados com água do mar. Acreditamos que a água do mar revela uma prática de relacionamento com o meio ambiente localizado, visto que o terreiro está estabelecido na cidade de São Francisco do Sul – SC, conhecida por seus balneários.

⁸⁸ Oxóssi, orixá rei das matas. Caçador de uma flecha só. Provedor da fartura para sua comunidade (PRANDI, 2001).

e Ogum. Tratando-se de folhas, lasca-se do caule tendo o cuidado de colher as mais velhas, preservando as recentes e o desenvolvimento da planta.

É complexo os saberes tradicionais acionados em um terreiro: uma série de agentes contribuintes cada qual com suas reponsabilidades. O processo limpeza/d Descarrego, energização/d Descarrego, iniciação/finalização começam antes dos trabalhos e não podemos nem afirmar que são concluídos após a cerimônia. Os banhos são contínuos e alguns são particulares, com intenções, plantas, elaborações e descarregos⁸⁹ diferentes. Concebemos os saberes tradicionais como múltiplas formas de relacionamento com os bens, com atividades desenvolvidas que garantem a reprodução delas pelos grupos, permitindo a construção de uma cultura integrada à natureza e de um manejo sustentável (CASTRO, 2000).

Parece-nos salutar que os saberes tradicionais podem dialogar com uma categoria para pensar patrimônio, que é o patrimônio da saúde, uma vez que o conhecimento produzido a partir de um sistema religioso visa o bem-estar e estabelecimento do equilíbrio, numa perspectiva holística⁹⁰ de saúde tanto para membros quanto para comunidade. E esse patrimônio *pari passu* cuida e promove cuidados com o meio ambiente local no intuito de preservar métodos terapêuticos⁹¹ expressos via religiosidade. Por patrimônio da saúde entendemos que precisamos recorrer a Carta Magna:

Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem: I - as formas de expressão; II - os modos de criar, fazer e viver; III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas; IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico (BRASIL, 1988).

Essa necessidade de situar a Constituição Federal de 1988 ocorre em razão dos estudos patrimoniais na área da saúde serem incipientes e completamente concentrados na história da arquitetura e do urbanismo, fenômeno não muito diferente de outras categorias que versam sobre patrimônio. Os pesquisadores da Fio Cruz⁹², Sanglard e Costa (2019), trazem um panorama das motivações e alcances no

⁸⁹ Neste caso, é preciso tomar o banho com ervas, recolher as que caem do corpo e despachar na mata, na encruzilhada, no mar, na estrada, na linha férrea ou na cachoeira. As plantas não podem ser descartadas em qualquer ambiente.

⁹⁰ “A abordagem holística em saúde convoca uma aproximação entre saber oficial e saber popular e os estudos transculturais terão enorme valia na construção de novas formas integrativas de saúde. Os modelos místicos e diversas culturas tradicionais precisam ser conhecidos, estudados e integrados ao modelo holístico de saúde que se quer” (TEIXEIRA, 1996, p. 288).

⁹¹ “Terapêutica é uma tradução do grego *therapeutiké*, que não é o mesmo que *therapeía* e, sim, a arte, a ciência de escolher as terapias adequadas às diversas doenças. É uma parte da medicina, como a anamnese, o diagnóstico e o prognóstico. [...]sentido abrangente de qualquer meio ou procedimento usado no tratamento dos enfermos, dando origem a compostos como farmacoterapia, fisioterapia, hidroterapia, radioterapia, psicoterapia etc.” (REZENDE, 2010, p. 149).

⁹² “Inspirado no Instituto Pasteur, o novo instituto constituiu-se fora da universidade e com um modelo organizacional que reunia as atividades de pesquisa, ensino, produção e prestação de serviços. Ao contrário da natureza privada de sua contraparte francesa, vinculou-se aos órgãos federais de saúde pública, o que lhe conferiu importante papel na formulação de políticas e

período de dez anos a respeito dos estudos sobre patrimônio da saúde no Brasil e o protagonismo dos cursos de pós-graduação. No mesmo texto, os autores apontam que os estudos sobre um patrimônio da saúde no Brasil estão pavimentados “nas instituições de ciência e de saúde e os hospitais; história, memória e patrimônio”, cujo enfoque estaria na “preservação e conservação de acervos, como o de instrumentos científicos”, além da “arquitetura e saúde, com destaque para a história da arquitetura” (COSTA; SANGLARD, 2019, p. 12)

Percebemos avanços na categoria, ainda jovem nos debates sobre patrimônio, mas que aponta para valorização de antigas formas de pensar. Na perspectiva da saúde, os saberes tradicionais que circundam os cuidados com o corpo e mente e cuja atuação se relaciona com a religiosidade e mais precisamente ao universo dos espíritos e encantados⁹³ ainda precisa de trabalhos pujantes. Marcel Mauss (1974) nos orienta com uma recomendação ilustre:

[...]antes de tudo, [é necessário] formar o maior catálogo possível de de categorias; é preciso partir de todas aquelas das quais é possível saber que os homens se serviram. Ver-se-á então que ainda existem muitas luas mortas, ou pálidas, ou obscuras no firmamento da razão (MAUSS, 1974, p. 205).

Após a realização do amaci, onde os médiuns têm suas cabeças lavadas para melhor integração com seus orixás e guias espirituais, é momento de chamar os caboclos em terra⁹⁴. Num intervalo de duas ou três horas, dependendo do volume da assistência, todas as pessoas que ali estão, são chamadas por ordem de chegada para dentro do espaço da gira. Os atabaques, até então mais lentos para o ritual do amaci, passam do ijexá⁹⁵ para o toque⁹⁶ samba cabula⁹⁷ manuseados com mais evidência. Troca-se o ritmo em consonância com a força dos caboclos.

ações de saúde pública. Por sua vez, a arrecadação de recursos com a venda de produtos e a excelência científica conferiram uma “autonomia relativa” diante de instâncias centrais. Sua história centenária revela um expressivo sucesso, tornando-se referência internacional em sua área de atuação e um símbolo estreitamente associado à construção de nacionalidade e cidadania do Brasil”. (BUSS; GADELHA, 2002, p. 73)

⁹³ “[...] encantados (pessoas que viveram na terra e desaparecem misteriosamente, aparentemente vencendo a morte, e que acredita-se que passaram a viver em outro plano, como o Rei Sebastião); Mãe d’Água, boto e muitos outros seres da mitologia brasileira, que se acredita existirem nas águas e nas matas, que acredita-se que nunca tiveram propriamente existência humana e que sempre viveram em encantarias” (FERRETTI, 2008, p. 1).

⁹⁴ Caboclo em terra é como os membros do terreiro se referem a incorporação, quando os caboclos já estão acoplados a seus médiuns.

⁹⁵ Na Umbanda entende-se toque de ijexá especialmente para linha das águas, almas, Oxalá. Num sentido geral é um toque apaziguador. Ver em: QUAL TOQUE usar em cada linha de Umbanda? - YouTube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6WgldJxmmeQ>. Acesso em: 19 fev. 2022.

⁹⁶ Os toques de candomblé são considerados mais fixos e bem particulares a cada orixá/inquice, enquanto na Umbanda os toques são mais versáteis e tem relação com a intencionalidade: descarregos, apaziguamentos, energização. Ver em: QUAL TOQUE usar em cada linha de Umbanda? - YouTube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6WgldJxmmeQ>. Acesso em: 19 fev. 2022.

⁹⁷ Considerado toque versátil que abrange momentos de vibração mais alta. Ver em: QUAL TOQUE usar em cada linha de Umbanda? YouTube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6WgldJxmmeQ>. Acesso em: 19 fev. 2022.

Quando meu tambor rufar eu sinto a presença de Tupinambá. Deixa a noite cair, vejo uma estrela brilhar. A macaia está em festa pra ver Tupinambá chegar. Ele é caboclo, ele vem caçar. Ele é guerreiro, ele é Tupinambá.⁹⁸

Figura 5 – As armas dos caboclos



Fonte: Autora (2021).

No decorrer do nosso texto expomos que a assistência, isto é, grupo de pessoas que não participam da corrente de desenvolvimento da Umbanda, aguardam todo processo que antecede a chegada dos caboclos, no desejo de serem atendidas por eles. Citamos a prática do amaci e a importância das ervas e plantas para manutenção do equilíbrio dos médiuns, especialmente em dia de gira, onde o procedimento tem por objetivo garantir a segurança do transe através da conexão entre médium-entidade. Quando citamos o ponto cantado do caboclo Tupinambá⁹⁹, conferimos alguns elementos na narrativa que dizem respeito a guerra e a caça. Essa sanha pelo enfrentamento e o cacear alude as necessidades da assistência. Em nosso trabalho etnográfico, identificamos nas interações assistência/assistência e assistência/entidades que muitas das demandas a serem vencidas dizem respeito a saúde e tratamentos.

Nas representações correntes sobre função dos caboclos, reside no imaginário que todos eles se utilizam de bодоques, flechas e lanças. Na figura 5 encontramos uma série de elementos que revelam outros horizontes. Além das ervas que foram maceradas e utilizadas no amaci, vemos a ferramenta de guerra do caboclo Tupinambá que são ramos de folhas de uma gameleira. As folhas¹⁰⁰ dispostas junto aos alguidares são utilizadas por outros caboclos no procedimento de bate folha. Bater folha, no entendimento

⁹⁸ Ver em: PONTO DE Caboclo - Quando o meu tambor rufar (Caboclo Tupinambá). YouTube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=T8Q-a2jB2dk>. Acesso em: 19 fev. 2022.

⁹⁹ São vários os pontos sobre o caboclo Tupinambá, optamos por articular este com os fenômenos ocorridos no terreiro.

¹⁰⁰ Espada de São Jorge, Espada de Iansã, Folha de Gameleira, Guiné, Arruda, Samambaia, Baleeira, Quebra Demanda, Alfazema, Alecrim, Tapete de Oxalá, Hortelã, Manjerição.

do terreiro é reunir diferentes plantas, imantá-las em frente ao congá¹⁰¹ para que posteriormente os caboclos as manuseie com as duas mãos num processo repetitivo de movê-las no corpo dos assistidos, sempre começando pela cabeça, passando por todas as partes do corpo, até batê-las no chão. Em seguida os cambones recolhem as plantas reservam em uma bacia de ágata com o compromisso de despachá-las no mar.

As plantas também são distribuídas para assistência conforme as particularidades dos atendimentos. As espadas de Iansã e de Ogum eram recorrentes quando se tratava de dificuldades para dormir ou no caso do assistido revelar sobressaltos noturnos que acoçam crianças. Nesses casos, a receita era de cruzar as duas plantas debaixo do colchão do sujeito que apresentava problemas de sono. E o problema deveria estar relacionado a medos, já no caso de insônia a prescrição eram os chás de Erva de São João.

Os saberes tradicionais dos umbandistas são arranjos de uma herança cultural e de forma muito explícita demonstram relação do grupo com o meio ambiente local. Assim, entender suas categorias semânticas significa compreender não só o conhecimento doutrinário e moral da religião, enquanto instituição, mas a visão de um grupo sobre o mundo si e sobre o (ROUÉ, 2000). Os trabalhos no terreiro não deixam de ser realizados em razão da escassez de determinada folha, ao contrário, elas podem ser substituídas por outras com efeitos terapêuticos semelhantes. Contudo é na interação guias-assistência que podemos observar essas trocas.

3.3 Caboclo venha ver a sua aldeia venha ver seu Juremá¹⁰²

Luar, luar, segue seu destino ô luar, segue seu destino ô luar, onde há muita alegria, 7 Estrelas mora lá. Por de trás daquela serra onde canta o sabiá, onde há muita alegria, os caboclos moram lá.¹⁰³

À primeira vista, no âmbito das observações despreziosas, um incauto pode-se deixar levar no que se refere a certa hierarquização da transmissão dos saberes tradicionais em um terreiro de Umbanda. É quase automática a relação estabelecida entre guias e assistência, onde os primeiros são os que produzem conhecimento e os segundos, aqueles que recebem diagnósticos e receitas sem pestanejar. Em face de nosso percurso etnográfico, identificamos certa capilaridade sobre essa dinâmica de aprendizado. Em razão

¹⁰¹ Congá é equivalente a altar na linguagem utilizada pelos médiuns do terreiro.

¹⁰² “Ele é caboclo desta aldeia, é guerreiro no Juremá, é cavaleiro das campinas, é sementinha de Lemba. Ô meu pai vem ver teus filhos, venha a todos abençoar, se a tua folha é quem nos cura. É segredo no Juremá. Venha ver meu caboclo, venha ver a sua aldeia, venha ver a sua aldeia, venha ver seu Juremá”. Segundo os ogãs da casa, esse ponto é cantado nos terreiros de Umbanda para caboclos e boiadeiros, mas sua origem estaria nas zuelas cantadas para caboclo de couro nos terreiros de candomblé congo-angola.

¹⁰³ Ver em 3 pontos de caboclos: cobra coral, arauna e cobra coral - Leo Batuke - YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=0fJwP6ncN98>. Acesso em 19 fev. 2022.

da nossa observação percebemos que a assistência do aludido terreiro é composta majoritariamente por sujeitos que participam ativamente dos processos de cura e tratamento, tanto dos médiuns quanto de si mesmos. Deste modo o ponto cantado acima faz analogia ao destino dessas pessoas, que seguem contribuindo para que os trabalhos realizados com plantas, ervas, flores¹⁰⁴ e frutas¹⁰⁵ utilizados no terreiro sejam contínuos.

É por essas mãos que chegam ao terreiro, espadas de São Jorge, espadas de lansã, tapetes de Oxalá¹⁰⁶, penicilina, mamão, bananas, mangas¹⁰⁷, maracujá¹⁰⁸, mel¹⁰⁹ e uma série de bens orgânicos cultivados nas casas dos assistidos. Aqui, deslocamos as análises dos pontos, onde antes tecíamos analogias com os ritos cerimoniais. Se as matas e todos os espaços onde florescem flores e brotam plantas pertencem aos caboclos, consideramos que os quintais residenciais que subsidiam de alguma forma os ritos, também são moradas de caboclos.

Figura 6 – Oferenda em Espaço Aberto



Fonte: Autora (2021).

104 Utilizadas especialmente nas oferendas votivas.

105 Utilizados especialmente nas oferendas votivas.

106 Conhecido popularmente como boldo

107 Na Umbanda separam-se as frutas de acordo com as entidades. As frutas com caroço são sacralizadas em oferendas para exu, nunca para outras entidades.

108 O suco do maracujá é bastante prescrito para filhos/filhas da orixá lansã.

109 Os caboclos bebem água com mel e oferecem a assistência.

Nem só no espaço edificado do terreiro acontecem os trabalhos. Há uma série de espaços¹¹⁰ utilizados pelos umbandistas. Na figura 2 podemos identificar que as frutas com certa facilidade de crescer nos quintais são sempre em maior número, como por exemplo, o mamão, a banana e a laranja. Inclusive a hierarquia do terreiro costuma avisar os mais novos sobre os trabalhos extramuros¹¹¹ que acontecerão e que as frutas são aquelas que os caboclos recomendam, isto é, frutas que não precisam ser compradas. Essas orientações dos caboclos e das outras entidades podem nos dizer muito sobre a popularidade da Umbanda, cujos trabalhos são basilados pela caridade, isto é, não podem ser monetarizados e onde elementos utilizados são aqueles de interação com o meio ambiente local. Percebemos que a particularidade da Umbanda Sagrada não se pauta apenas pela não cobrança de seus trabalhos, mas também por uma visão mais integrada de natureza, solidária e compartilhada, o que evidentemente pode provocar mais interesse e possibilidade de adesão das classes trabalhadoras.

Em face desta integração, a natureza, é concebida como uma construção social, não se a toma por estática, por isso, mesmo que dois povos diferentes habitem o mesmo local podem apresentar compreensão distinta dos recursos (ROUÉ, 2000). Ou seja, o saber tradicional deriva de experiências pelas quais se constrói o aprendizado (BARTH, 2005), não se situa num lugar fixo, mas pode se produzir e reproduzir nele. Reconhecemos essa dinâmica a partir das conversas entre caboclos e assistência, onde por algumas vezes, os assistidos alegam não ter em casa determinada erva para fazer seu tratamento e oferecem outras variações. Quando existem equivalências os caboclos respondem positivamente, exceto quando se trata de ervas secas comercializadas em mercados. Isto ocorre, segundo os ogãs e cambones, porque indiferente de onde se realize o tratamento, em casa ou no terreiro, o método de colheita é o mesmo do preparo dos amacis.

Para Renato Ortiz (1999) o surgimento da Umbanda foi paulatino ao estabelecimento de um processo de industrialização gerenciado no país, gestando assim os espaços citadinos. Processos de industrialização, êxodos e acomodação podem explicar a adaptação dos terreiros de Umbanda a contextos urbanos. Diferente dos terreiros de candomblé situados mais ao interior e que recebem até hoje o nome de roças em alusão aos territórios ocupados no passado recente. Em que se pese às acusações de associamento com processos civilizatórios nacionalistas, ora negação, ora apropriação do acervo mágico dos pretos, Umbanda e Candomblé no tempo corrente dividem os mesmos espaços na *urbe*, sobrevivendo aos seus modos à perseguições visto a vulnerabilidade de suas edificações compartilhadas com todo tipo de templos,

¹¹⁰ Matas, cachoeiras, pedreiras, praias, rios, manguezais, linha férreas, ladeiras, cemitérios, jardins, espaços que representem campinas.

¹¹¹ “Gerson Machado (2014), ao propor uma reflexão a despeito das trajetórias e estratégias das religiões de matriz africana e sua relação com a cidade de Joinville, Santa Catarina, também levanta essa problemática da sacralização de espaços “extramuros” como a ampliação de local do culto, não restrito à sede litúrgica” (MACHADO, 2014 *apud* HASSELMANN; MEIRA; SCHWARZ, 2018, p. 62).

comércios, fábricas e conglomerados. Em comum, apresentam cultos cuja natureza provém bens imensuráveis para preservação de seus rituais.

Na contramão dos aglomerados incentivados pela especulação imobiliária, gentrificação, carência de reservas e espaços ambientais, isto é, a *Selva de Pedra*, vai sendo invadida aos poucos pela resistência da *Macaia*. São os pequenos quintais e outros arranjos¹¹² compartilhados em redes sociais, plataformas digitais e circulação de conhecimento que vão subvencionar as demandas das egrégoras¹¹³ espirituais dos terreiros de Umbanda. Podemos situar os terreiros como comunidades tradicionais, uma vez, que o conceito longe de aludir a sociedades autóctones ou imobilidade histórica, pode nos fazer compreender conhecimentos opostos ao quadro lesivo aos bens naturais engendrados pelo sistema capitalista e a sociedade de consumo.

Quando acetinamos que a Macaia invade a Selva de Pedra destacamos a mobilidade da assistência do terreiro em organizar espaços exclusivos em suas residências destinados ao cultivo de recursos que providenciam não só bens para uso familiar como também as “armas dos caboclos” para combater e tratar adoecimentos. Qualificam-se esses espaços como:

[...] o terreiro, ou quintal, historicamente sempre foi utilizado como um espaço produtivo, porém sempre planejado para atender as necessidades em escala familiar. Boa parte da produção dos alimentos do consumo familiar era produzida nesta área. Alimentos como hortaliças, ervas medicinais além de alguns tubérculos e frutas e pequenos animais faziam parte da utilidade de uso deste espaço (PEREIRA, 2014, p. 7).

Os quintais garantem o autoconsumo, podem contribuir para uma alimentação saudável e mais focada no âmbito das relações familiares e comunitárias. Segundo Carneiro *et al* (2013):

No Brasil, quintal é o termo utilizado para se referir ao terreno situado ao redor da casa, definido, na maioria das vezes, como a porção de terra próxima à residência, de acesso fácil e cômodo, na qual se cultivam ou se mantêm múltiplas espécies que fornecem parte das necessidades nutricionais da família, bem como outros produtos, como lenha e plantas medicinais (CARNEIRO *et al*, 2013, p. 137).

Percebemos através da visita aos quintais e conversas entre assistência que é nesses espaços alternativos onde ocorrem o aproveitamento profícuo dos recursos naturais como a água, luz solar, nutrientes do solo, adubagem e cultivo, esses mediados pelas fases lunares, em consonância com os aprendizados herdados e fortalecidos pela pedagogia dos caboclos.

¹¹² São várias as estratégias dos cidadãos em organizar pequenas hortas em espaços como apartamentos e geminados. Ver em: **Horta em Apartamento**: Saiba como cultivar a sua - Alimentação em Foco (alimentacaoemfoco.org.br). Disponível em: <https://alimentacaoemfoco.org.br/horta-em-apartamento/>. Acesso em: 20 fev. 2022.

¹¹³ Alude a força gerada pelo somatório de energias físicas, emocionais, mentais e espirituais de duas ou mais pessoas quando reunidas para alcançar seus objetivos. No caso da Umbanda, soma-se a intenção das pessoas às vibrações de entidades e do reino vegetal.

Pimentel e Martinelli (2016), ao buscar compreender o conceito de comunidade tradicional em uma maior amplitude, indica que a tradicionalidade seria um modo particular de relacionar-se com a natureza, e que somam informações e “técnicas que aludem aos ciclos naturais e ecossistemas dos quais se valem para subsistir, os quais, muitas vezes, encontram-se defasados e fragilizados, sendo remanescentes” (PIMENTEL; MARTINELLI, 2016, p. 447).

As comunidades tradicionais não empreendem uma inserção agressiva no mercado e na economia justamente por se utilizarem de ferramentas que se baseiam na organização familiar e utilização de bens naturais sem grandes impactos e degradações. Das inúmeras estratégias de garantia para subsistência da família, encontramos vasos verticais, jardins suspensos para apartamentos onde os cultivos geralmente estão relacionados a temperos e chás. Em razão da escassez, fases lunares e épocas de cada planta, a secagem de folhas e ervas armazenadas em vasilhames devidamente vedados subsidiam as receitas durante todo ano.

No caso da assistência da Umbanda, os sujeitos já possuem conhecimentos táticos no manejo dos seus quintais cujo saberes foram herdados e são compartilhados em seus cotidianos. Assistência e caboclos forjam um processo simbiótico na organização do terreiro mesmo que não seja explícito. Ainda que a hierarquia do terreiro tenha seu estatuto e defenda a ideia de que sua profissão de fé ajude a comunidade, esta por sua vez, tem papel fundamental na realização dos trabalhos quando se tornam verdadeiros arrimos, responsáveis pela manutenção dos quintais em suas residências e provedores de riquezas naturais. Consideramos assim que a relação caboclos-assistência tenha muita afinidade com processos educativos relacionados às pedagogias dos afetos “[...] reeducação do afeto e das sensibilidades morais, isto é, o cultivo da capacidade de sentir e pensar com outros seres mortais, não apenas sobre eles” (HARAWAY; AZERÊDO, 2011, p. 394-395).

Das relações estabelecidas entre pesquisador-assistência no campo etnográfico, sugeri a possibilidade conhecer os quintais de alguns dos assistidos que se prontificaram rapidamente para que eu pudesse visitar os quintais e aprender um pouco com eles. Esse período do trabalho foi bastante rico e surpreendente, pois assim que comentei com uma das senhoras da assistência sobre a possibilidade de conhecer seu quintal, outras 3 ouvintes também demonstraram interesse em “mostrar” seus quintais. O fato de não estar identificadas como pesquisadoras de um programa de pós-graduação, trouxe alguns desafios quanto as anotações de campo, entre outros de ordem das imposições metodológicas que a pesquisa científica exige. No entanto, a aproximação com as pessoas, que espontaneamente agem e reagem sem se preocupar com indivíduos estranhos na sanha de racionalizar seus saberes populares foi uma experiência de pesquisa única.

[...] o que se propõe é um olhar de perto e de dentro, mas a partir dos arranjos dos próprios atores sociais, ou seja, das formas por meio das quais eles se avêm para transitar pela cidade, usufruir seus serviços, utilizar seus equipamentos, estabelecer encontros e trocas nas mais diferentes esferas – religiosidade, trabalho, lazer, cultura, participação política ou associativa etc. Esta estratégia supõe um investimento em ambos os pólos da relação: de um lado, sobre os atores sociais, o grupo e a prática que estão sendo estudados e, de outro, a paisagem em que essa prática se desenvolve, entendida não como mero cenário, mas parte constitutiva do recorte de análise. É o que caracteriza o enfoque da antropologia urbana, diferenciando-o da abordagem de outras disciplinas e até mesmo de outras opções no interior da antropologia. (MAGNANI, 2002, p. 18)

Em nossa proposição de trabalho não estávamos buscando confrontar teorias, e sim aprender novas ou seriam velhas teorias abafadas pelos axiomas científicos? Pensar uma etnografia de terreiros, com vistas a (re)conhecer seus patrimônios da saúde e seus saberes tradicionais, não é tarefa simples. Primeiro em razão da própria localização da Umbanda nos estudos sobre afro-religiosidades, onde se discute muito sua função branqueadora de braço dado com projetos nacionais, gerando constrangimentos a seus seguidores. Segundo pelo estabelecimento de uma pandemia mundial que eleva o lugar da ciência e de uma ciência que entra em oposição¹¹⁴ com os saberes tradicionais. E ainda precisamos entender o lugar de marginalidade que se encontra muitas das produções humanas que não correspondem ao racionalismo técnico e que tenta promover o extermínio de práticas que não correspondem as lógicas dominante. Segundo Boaventura de Sousa Santos (1995), para isto dar-se o nome de:

[...] o epistemicídio sempre ocorreu desde que se pretendeu subalternizar, subordinar, marginalizar, ou ilegalizar práticas e grupos sociais que podiam ameaçar a expansão capitalista ou, durante boa parte do nosso século, a expansão comunista (neste domínio tão moderno quanto a capitalista); e também porque ocorreu tanto no espaço periférico, extra-europeu e extra-norte-americano do sistema mundial, como no espaço central europeu e norte-americano, contra os trabalhadores, os índios, os negros, as mulheres e as minorias em geral (étnicas, religiosas, sexuais). (SANTOS, B., 1995, p. 328).

Em meio aos dilemas que envolvem a pesquisa científica encontramos sujeitos dispostos a conversar sobre seus conhecimentos e produções, valorizando não somente os resultados, mas os processos que são contínuos e mutáveis, abastecidos tanto pela cosmologia da religião quanto pelo espólio adquirido na família e nas interações afetivas. O uso e compartilhamento de imagens entre essas pessoas como forma de valorizar memórias vivas que florescem em suas residências é bastante frequente entre a assistência. No entanto elas pulverizam na medida em que as “memórias artificiais” de seus *Smartphones* não comportam tantos registros que se somam a uma variedade de imagens carregando assim seus aparelhos. Logo, passado o objetivo de compartilhamento, elas são excluídas. Para a pesquisa científica, no entanto, os

¹¹⁴ Talvez vocês estejam esperando que eu diga que saberes tradicionais são semelhantes ao saber científico. Não: eles são diferentes, e mais diferentes do que se imagina. Diferentes no sentido forte, ou seja, não apenas por seus resultados. Às vezes se acha que são incomensuráveis na medida em que, por exemplo, um permite a uma expedição da Nasa (finalmente) tentar consertar o telescópio Hubble em plena órbita e o outro, não” (CUNHA, 2007, p.78).

registros fotográficos acabam sendo imortalizados, trazendo assim informações importantes sobre os contextos históricos, ainda mais se tratando da modernidade, onde registro e descarte de imagens são corriqueiros.

Com a difusão das tecnologias digitais facilitou e generalizou o uso da fotografia e de registros audiovisuais como forma de documentar os eventos nos terreiros, principalmente as grandes festas que passaram a ser registradas por adeptos, visitantes e pesquisadores. No caso da utilização destas imagens nas pesquisas acadêmicas, as tecnologias digitais promoveram uma eficaz interação entre a antropologia virtual e a antropologia escrita. Esses registros podem ser realizados pelo pesquisador ou encontrados nos livros de memória, diários e cartas. Muitas delas são imagens feitas pela “própria imagem” e que adquirem prestígio por causa do status que elas representam nos meios sociais do candomblé.(PREVITALLI; ALVES, 2007, p. 71)

Ao total foram percorridos quatro residências que mantinham quintais produtivos. Vários registros fotográficos foram realizados, no entanto para este texto, selecionaremos algumas imagens baseados nos seguintes critérios:

- 1 – Imagens que correspondam a repetição dos bens produzidos e cultivados em consonância com os trabalhos realizados no terreiro;
- 2 – Imagens que aludem ao trato com o quintal;
- 3 – Imagens que retratem plantas, frutas e flores.

É o caso da seleção das imagens produzidas no quintal de uma senhora que vamos chamar de dona Rosa¹¹⁵. Dona Rosa, aposentada conta com a idade de 64 anos, é migrante do interior do Paraná. Na residência, habitam, ela, seu esposo e dois netos. Dona Rosa conhece o terreiro desde o seu nascimento, num quartinho onde a zeladora de santo benzia com grama os enfermos de “zipra”¹¹⁶. Ela é católica não praticante e se identifica com o dito popular “No fundo todo brasileiro é macumbeiro, domingo tá na missa, sábado vai pro terreiro”. No dia combinado ela estava processando seu processo de compostagem, conforme podemos observar na figura 7 e 8:

¹¹⁵ Não identificaremos as pessoas.

¹¹⁶ ERISPELA: o que é, sintomas e principais causas. Disponível em: <https://www.tuasaude.com/erispela/>. Acesso em: 22 fev. 2022.

Figura 7 – Processamento de compostagem - 1



Fonte: Autora (2021).

Figura 8 – Processamento de Compostagem - 2



Fonte: Autora (2021).

Dona Rosa esclarece que ela mesma produz o adubo orgânico que servirá tanto para fortalecer as plantas em desenvolvimento quanto para enriquecer a terra e realizar novos plantios. Ela explica que o adubo é um processo onde se mistura à terra com cascas e folhas de frutas e legumes, menos as cítricas. Quando indago o porquê, ela informa que aprendeu com seu pai que frutas cítricas aceleram a decomposição tornando o adubo ácido. Após repousar as cascas de banana na terra, ela mistura e informa que dias antes já havia acrescido cascas de cebola e batata.

De tempos em tempos, dona Rosa faz o mesmo procedimento com outros elementos orgânicos que nascem no seu próprio quintal. Nesse procedimento dona Rosa diz que não há fatores místicos orientados pelos caboclos, apenas na época do plantio ela segue as recomendações das entidades. Lua nova e crescente para tudo que cresce pra cima da terra e lua minguante pra debaixo da terra, já a lua cheia atrai

muitas pragas. Para esse fenômeno dona Rosa costuma utilizar uma mistura curtida de água com bía de cigarro e pulveriza nas plantas. O sal grosso é um artifício para combater as infestações de caramujos além de dona Rosa de retirá-los manualmente. Ela alerta que o sal grosso é colocado rente aos muros para não matar as plantas.

Essa reutilização do orgânico fresco e as folhas secas, entre outros insumos, tem se destacado nos estudos como estratégia de gestão ambiental em quintais produtivos. A relação com a permacultura também tem sido incluída nos textos sobre quintais produtivos uma vez que inclui as práticas permaculturais, sobretudo quando se trata de ambientes pequenos erigindo e resistindo no espaço urbano. Para (MOLLISON, 1998), permacultura é a “integração harmoniosa entre as pessoas e a paisagem, provendo alimento, energia, abrigo e outras necessidades, materiais ou não, de forma sustentável” (MOLLISON, 1998, p. 5).

No decorrer da conversa dona Rosa indica que utiliza a compostagem nos temperos; verduras como, por exemplo, couve, pimentão, tomateiro e nas ervas sagradas, alecrim, guiné, espada de São Jorge, arruda. Segundo dona Rosa, ela contribui com todos esses insumos para as atividades realizadas no terreiro, que engloba desde os amacis, passando pelas ervas utilizadas por caboclos à confraternizações de caráter não-religioso¹¹⁷.

Salientamos que em todos os quintais visitados nos foram apresentados cultivo de espada de São Jorge, espada de lansã, comigo ninguém pode, arruda, guiné, alecrim e tapete de oxalá, todos estes, utilizados em rituais litúrgicos realizados no terreiro. No caso da planta comigo ninguém pode, as assistidas asseveraram que esta se trata de uma planta que não se faz beberagens nem banhos. Elas agem como filtros de energias negativas e segundo a recomendação dos caboclos devem ser mantidas nas soleiras de entrada das casas.

Os quintais das assistidas não estavam reservados em pequenas áreas e sim espalhados pela residência ocupando frente, lado e fundos. Em todos eles havia presença de babosa, tomateiros, pés de pimentão, couve verde, orai por nós¹¹⁸, manjericão, hortelã, cebolinha verde, salsinha. Entre temperos, frutas e legumes encontramos também flores em comum: bromélias, orquídeas e antúrios.

117 Bingos, churrascos, amigos secretos, almoço de Páscoa, etc..

118 Ora-pro-nóbis (*Pereskia aculeata* Mill.). Ver em: Sistema de produção de ora-pro-nóbis - Portal Embrapa. Disponível em: <https://www.embrapa.br/busca-de-solucoes-tecnologicas/-/produto-servico/4567/sistema-de-producao-de-ora-pro-nobis>. Acesso em: 21 fev. 2022.

Figura 9 - Alecrim



Fonte: Autora (2021).

Figura 10 – Tapete de Oxalá



Fonte: Autora (2021).

As figuras 9 e 10 representam aqui nossa proposta de encontrar repetições nos quintais em analogia aos elementos que são sacralizados pelos caboclos nos trabalhos de cura. Segundo dona Hortência, 48 anos, casada, mãe de três filhos e servidora municipal, o uso do alecrim e da alfazema foi a primeira recomendação dos caboclos. Para ela, já era sabido que o alecrim era um ótimo tempero e o chá de alecrim seria muito bom para portadores de diabetes, que é seu caso. Mas foi com os caboclos que aprendeu a fazer um travesseiro de ervas para tranquilizar o sono de seu filho menor. Dona Hortência relata que o menino sofria de terror noturno, diagnóstico realizado através da medicina convencional.

O diagnóstico previa a utilização de medicamentos para controle da depressão e ansiedade. Prontamente o menino começou a ser medicado, mas não conseguia mais se manter ativo pela manhã, efeito colateral que a deixou preocupada e fez ir ao terreiro, há 5 anos. Ela conta que a conversa com o

caboclo foi “coisa de Deus”, tendo em vista que ao atender os dois juntos, seu “Cobra Coral” os fitou por um bom período e disse o seguinte: “A fia é uma boa mãe pra esse curumim¹¹⁹ e o sono dos curumins é sempre uma passeada pela Aruanda¹²⁰, lá tem muita alegria só que o curumim desperta e quer voltar pra lá, não pode fiô. A fia sabe cozer? Pega um panadinho¹²¹ véio e coloca dentro alecrim, alfazema, hortelã e canela em pau, um tiquinho, fecha e bota debaixo do comutuê¹²² do fio quando ele for dormir”.

Dona Hortência diz que nasceu nesse momento a fé nos caboclos e desde então não apenas cultiva alecrim como também provém o terreiro e/ou compartilha com pessoas que segundo ela, compram tudo em mercados. Já no caso do Tapete de Oxalá¹²³, a maioria dos médiuns tem em casa e apesar dos efeitos terapêuticos da folha para limpeza do fígado, indigestão e problemas estomacais manter o Tapete de Oxalá em casa está na ordem do simbólico. Eu pergunto por quê. Dona Hortência me indaga se eu nunca prestei atenção no ponto sobre a sementeira, cantado pelos ogãs. “Oxalá nas Oliveiras, pediu ao senhor do mundo, que implantasse, que semeasse, a caridade que o pai determinou”¹²⁴

Pensando no papel colaborativo dessas pessoas que incide em afetos, fé e mecanismos de sobrevivência tanto de si mesmas como de uma doutrina religiosa percebemos que nem sempre existe uma valorização desses sujeitos que se encontram emaranhados nos grupos sociais. Os estudos sobre religiosidades afro-brasileiras e meio ambiente por exemplo, costumam atribuir qualidades somente aos membros dos sistemas religiosos, raramente aos simpatizantes, denominados assistência, consulentes ou clientes¹²⁵. A estes, o lugar auferido é da pessoa ajudada, a que precisa de cuidados, sem trazer a lume as trocas e correspondências efetivadas. Suas memórias não têm sido acondicionadas como sujeitos da experiência nos discursos hegemônicos e podemos configurar um discurso hegemônico inclusive dentro da religião e das escritas.

A representação dos assistidos no terreiro pesquisado é sempre no sentido de sujeitos abonados pela caridade. Pelo menos no apuramento feito dos discursos da hierarquia e membros. Mas é na interação entidade-assistência que identificarmos a valorização das memórias desses sujeitos. São os caboclos, pretos velhos, exus, pombogiras e todo panteão umbandista que auferem o direito de desenvolver juntos esquemas e ferramentas para proteção e manutenção de seus trabalhos.

119 Os caboclos costumam chamar as crianças de curumin

120 “Acredita-se que esses espíritos habitam um reino mítico conhecido como Aruanda, denominação derivada de Luanda, capital de Angola, relacionada com as origens africanas do culto” (MARTELLI; BAIRRÃO, 2009, p. 488).

121 Tecido.

122 Os caboclos designam a cabeça como comutuê.

123 Boldo.

124 Ponto cantado no terreiro. A narrativa sugere que o orixá Oxalá encontra Jesus no Monte das Oliveiras para que se cumpra o desejo do pai maior, que na Umbanda é Nzambi mas também Olorum e Olodumare. Essa variação depende da influência do candomblé nos segmentos de Umbanda.

125 Cliente é o termo utilizado no candomblé para todo aquele que não é membro e compra os serviços oferecidos pelo candomblé.

Figura 11 - Girassol

Fonte: Autora (2021).

Figura 12 - Bananeira

Fonte: Autora (2021).

Flores e frutas também são bens naturais que figuram nos rituais litúrgicos do terreiro. O girassol (figura 11) é a flor que representa os caboclos. Nos dias de gira e atendimento elas decoram o congá dividindo o espaço com imagens de índios, pretos velhos e orixás. Seu Lírio, um senhor de 70 anos, aposentado, nascido e residente na cidade explica que o girassol floresce nas estações mais quentes mas na sua residência ocorre em qualquer época do ano. Ele pergunta se ele mesmo pode me explicar sobre o assunto visto que sua esposa foi ao postinho. Eu afirmo que sim e ele segue relatando suas memórias de criança e os aprendizados com os caboclos. Seu Lírio comenta que as flores mais receitas pelos caboclos são as rosas brancas, estas mais difíceis de florescer haja vista que é na primavera que elas desabrocham. Segundo Seu Lírio, as rosas brancas são muito utilizadas pelas mulheres para trato do sistema urinário. Os caboclos ensinam a repousar as folhas das rosas em um recipiente grande com água. Deixa-se “no tempo”, de um dia para o outro. Depois que o “tempo faz o que precisa ser feito”, é adicionado água morna e então

se faz o banho de acento. Na casa dele sua esposa usa bacia de alumínio. Coisa antiga diz ele, do tempo da mãe dela.

Enfrentando o dilema das pesquisas onde o pesquisador não está identificado, acreditamos que existam benefícios tanto para comunidade quanto para o pesquisador. A etnografia a partir de uma observação semiestruturada, além de estabelecer mais conforto nas negociações, ao diluir certas formalidades que envolvem o status de um pesquisador e não interferir negativamente nos fenômenos se ampara na espontaneidade por ambos.

Também é importante registrar que nem sempre é só o antropólogo que é contaminado pela religiosidade na sua observação e análise acadêmica, também os religiosos buscam ter uma interpretação (religiosa) para o fato da presença do antropólogo entre eles (CAMURÇA, 2009, p. 60).

Para Camurça (2009) o contato com o sagrado também pode afetar os sentidos do pesquisador e cita uma série de eventos que envolvem consumo de plantas psicoativas, leituras de Tarot, etc...E assim apresenta várias contradições sobre ética, proteção do pesquisador, benefícios para o tema pois este poderá estar sempre em cena, diferente dos atores sociais envolvidos e pesquisadores. Segundo o autor, as interferências e resultados podem ser ambíguos e despropositados, realçando mais as pessoas que os assuntos:

Por fim, é importante mencionar que neste imbróglio envolvendo a ética das relações entre antropólogos e os grupos estudados por eles, que também os religiosos muitas vezes buscaram fazer do antropólogo um porta-voz deles face à sociedade circundante, como uma forma destes adquirirem mais legitimidade e visibilidade. (CAMURÇA, 2009, p. 61)

Tendo em mente essas celeumas seguimos sempre calibrando nossas lentes para o tema até porque o desenvolvimento desta pesquisa ocorreu no meio de uma crise pandêmica, criando assim facilidades para que essas pessoas tivessem visibilidade negativa. Seu Lírio demonstra ficar um tanto ansioso para falar da bananeira (figura 12), ele me pergunta se meu interesse é apenas sobre os caboclos. Eu respondo que ele pode ficar à vontade com suas explicações. Seu Lírio comenta que eu já devo saber para que serve as bananas, que é fruta igual qualquer outra que depois de “abençoada” pelos caboclos todos devem se servir e alimentar a alma. Ele segue contando a história do seu exu¹²⁶ Caveira por quem tem muito respeito e carinho. Ele me assegura que eu posso dividir esse conhecimento com quem quiser e assevera que seria bom que todos tenham uma bananeira no quintal para tratar quiumbas. Segundo seu Lírio, os quiumbas - reconhecidos no terreiro como espíritos obsessores - são atraídos pela bananeira e ali permanecem presos

¹²⁶ “Exu, geralmente denominado ‘O Maioral do Povo’, e que dentro do panteão umbandista se localiza na Quimbanda, a linha esquerda da Umbanda, ou ainda, a linha do ‘Povo da Rua’” (LAGES, 2003, p. 4).

pela magia do exu Caveira. Da bananeira ainda se utiliza as folhas que são utilizadas para forrar as mesas¹²⁷ oferecidas para caboclos nas matas, quando tem atividade externa, segundo ele. Dentre as várias atividades do senhor Lírio, consta a incumbência de pescar e assar o peixe para oferenda dos marinheiros, que são espíritos correspondentes aos trabalhadores do mar.

Em nosso trabalho de campo encontramos esses saberes dos cidadãos que anteriormente viviam no interior de outros estados. A maioria dessas pessoas aprenderam com a Umbanda e, também, acrescentaram conhecimento sem qualquer sinal de rivalização com as entidades, muito antes pelo contrário. Acreditamos que a potência da Umbanda consiste em sua característica de inversão simbólica dos conhecimentos, pois, em seu *locus* religioso sujeitos considerados inferiores na malha social, como por exemplo, o indígena, são deificados como caboclos, detentores de poder mágico. E esse poder mágico é curativo, faz gestão ambiental quando aplica receitas e interfere na organização dos quintais. Figuras desprestigiadas tanto no panteão das Umbandas quanto no tecido social se potencializam simbolicamente no conjunto. Assistidos pedem e oferecem caridade, em um processo recíproco e de intervenção na organização das cidades. Seus saberes ultrapassam as fronteiras do terreiro uma vez que beberagens, chás, banhos, bate folhas são práticas eleitas como curativas no terreiro e oferecem potencialidades para a construção de pequenas macaías.

3.4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao introduzir os espaços de disputa sobre a memória da Umbanda e deslegitimação do seu mito fundador, protagonizados por intelectuais, acionamos os interesses presentes no poder simbólico. Por se distanciar de um padrão exemplar em relação a outras expressões afro-religiosas, situamos o lugar de referência que tem aprisionado a Umbanda, isto é, como religião de brancos que busca se distanciar das ritualidades negras, fenômeno que conseqüentemente a torna desinteressante como campo de estudo. Consideramos que essas visões sombreiam as potencialidades da religião ao que se refere aos cuidados de saúde e integração com o meio ambiente localizado.

Problematizamos nesse trabalho as interfaces dos saberes tradicionais em um terreiro de Umbanda dentro de uma perspectiva que dialogue com os estudos sobre o patrimônio da saúde. Buscamos trazer ao centro da discussão certas singularidades desses saberes que compõem o conjunto de bens patrimoniais da Umbanda, localizando novos sujeitos e diferentes espaços, no caso, a assistência e os quintais produtivos.

O saber a despeito das plantas e ervas medicinais, bem como seu manuseio, conforme trabalhado, é socializado em muitos casos com sujeitos não pertencentes à religião, mesmo que de forma não intencional pelo corpo hierárquico do terreiro. Contudo, as trocas e interações entre assistência e entidades denotam a

¹²⁷

As mesas acomodam as oferendas votivas geralmente são confeccionadas com bebidas, flores e frutas.

complexidade desses saberes que transitam e circulam na capilaridade proposta pelo próprio Caboclo das 7 Encruzilhadas. É atribuída a ele a seguinte doutrina:

Todas as entidades serão ouvidas, e nós aprenderemos com os espíritos que souberem mais, além de podermos ensinar aos que souberem menos. Não viraremos as costas a nenhum nem diremos não, pois esta é a vontade do Pai.¹²⁸

Não pretendemos nesse trabalho auferir validações científicas aos saberes tradicionais nem mesmo à medicina convencional, o que seria uma contradição em termos, mas sim redimensioná-los nos debates sobre os patrimônios da saúde. Consideramos que esses saberes são portadores de referências do grupo e que os cuidados curativos lhe trazem benefícios, uma vez que o terreiro se compõe de membros e assistidos que cooperam assiduamente com as ritualidades envolvendo saúde e demais demandas. Refletimos ainda sobre a percepção dos agentes sociais que procuram o terreiro e seguem alheios aos axiomas científicos, se utilizando de todas as tecnologias que incidam sobre benesses relativas à saúde, sejam elas produzidas pelo conhecimento médico-convencional ou pela liturgia religiosa. E nesse caso, o religioso possui imbricamentos com o meio ambiente. A rede constituída pela assistência garante a preservação dos ritos e faz seus préstimos ao conjunto da sociedade com a qualidade que tratam seus quintais produtivos, sem desperdícios, dinamizando recursos que aglomerariam lixos, fertilizando a terra e compartilhando com a comunidade local frutas, flores, legumes e temperos.

Assim, pretendemos contribuir com as produções acadêmicas que investem no patrimônio da saúde, categoria recente e que pode acolher em sua trajetória, corpos, trânsitos, tratamentos, concepções de saúde e doença que fazem parte do cotidiano das pessoas.

¹²⁸ SIMPLEMENTE UMBANDA: frase caboclo das sete encruzilhadas. Disponível em: <http://simplesmenteumbanda.blogspot.com/2015/03/normal-0-21-false-false-false.html>. Acesso em: 21 fev. 2022.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Leonardo Oliveira de. Eu sou ogã confirmado da casa: ogãs e energias espirituais em rituais de Umbanda. **Horizonte Antropológico**, Porto Alegre, v. 25, n. 54, p. 379-383, maio/ago. 2019
- BARROS, Sulivan Charles. **As entidades brasileiras da Umbanda e as faces inconfessas do Brasil**. XXVII Simpósio Nacional de História. ANPUH. Conhecimento histórico e diálogo social. Natal, 2013.
- BARTH, F. Etnicidade e o conceito de cultura. **Revista Antropolítica**, Niterói, v. 19, n. 2, p. 15-30, 2005.
- BATISTA, Leidiane Priscila de Paiva; PAULA, Edson Oliveira de; MATOS, Tharcia Priscilla de Paiva Batista. Saberes Tradicionais e a Ciência Moderna. CONEDU. VI Congresso Nacional de Educação. (sem paginação, s.l.), 2019.
- BERKENBROCK, Volney. **A Experiência dos Orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé**. Petrópolis: Vozes, 1998.
- BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Linguísticas: o que falar quer dizer**. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.
- BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.
- BUSS, Paulo Marchiori e GADELHA, Paulo. Fundação Oswald Cruz: Experiência Centenária em Biologia e Saúde Pública. **São Paulo em perspectiva**, São Paulo, v. 16, n. 4, p. 73-83, 2002.
- CAMURÇA, Marcelo Ayres. Etnografia em grupos religiosos: relativizar o absoluto. **Revista Tomo**, São Cristóvão, n. 14, jan./jun. 2009.
- CANEVACCI, Massimo. **Sincretismos: uma exploração das hibridações culturais**. [Trad. de Roberta Barni]. São Paulo: Instituto Cultural Italo Brasileiro / Instituto Italiano di Cultura, 1996.
- CARLESSI, Pedro Crepaldi. Jeitos, sujeitos e afetos: participação das plantas na composição dos médiuns umbandistas. **Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum.**, Belém, v. 12, n. 3, p. 855-868, set./dez. 2017.
- CARNEIRO, M. G. R. *et al.* Quintais produtivos: Contribuição à segurança alimentar e ao desenvolvimento sustentável local na perspectiva da agricultura familiar (O caso do assentamento Alegre, município de Quixeramobim / CE). **Revista Brasileira de Agroecologia**, v. 8, p. 135-147, 2013. ISSN 1980-9735.
- CARVALHO, José Jorge de. A Tradição Mística Afro-Brasileira. **Revista Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 2, p. 93-122, 1998.
- CASTRO, Edna. Territórios, biodiversidade e saberes de populações tradicionais. *In*: DIEGUES, A. C. S. (Org.) **Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos**. São Paulo: Hucitec, 2000.
- CORONAVÍRUS BRASIL. Disponível em: <https://covid.saude.gov.br/> . Acesso em: 17 fev. 2022.
- COSTA, Renato da Gama Rosa; SANGLARD, Gisele. Patrimônio Cultural da Saúde: uma década de reflexão e atuação sobre o campo. **Revista Memória em Rede**, v. 11, n. 20, p. 5-24, jan./jun. 2019.

COSTA, Renato da Gama Rosa; SANGLARD, Gisele. Patrimônio Cultural da Saúde : uma história possível? *In: XIII Encontro de História da ANPUH - Rio, 2008, Rio de Janeiro. Anais [...].* Rio de Janeiro: Anpuh-Rio, 2008. p. 1-10. Disponível em: http://encontro2008.rj.anpuh.org/resources/content/anais/1212753026_ARQUIVO_TextoPCSANPUH2008.pdf. Acesso em: 20 fev. 2022.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico. **Revista USP**, São Paulo, n. 75, p. 76-84, set. /nov. 2007.

DAMÁZIO, Eloise da Silveira Petter. **Colonialidade e decolonialidade da (anthropos)logia jurídica: da uni-versalidade a pluri-versalidade epistêmica.** Tese Pós-graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina, Doutor em Direito. Florianópolis, 2011.

ERISIPELA: o que é, sintomas e principais causas. Disponível em: <https://www.tuasaude.com/erisipela/>. Acesso em: 22 fev. 2022.

FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. **Desceu na guma:** o caboclo do tambor-de-mina no processo de mudança de um terreiro de São Luís – a Casa Fanti-Ashanti. São Luís: SIOGE, 1993.

FERRETTI, Mundicarmo, Maria Rocha. Encantados e encantaria no folclore brasileiro. *In: VI Seminário de Ações Integradas em Folclore.* São Paulo, 2008.

GOLEMBIESK, Rogério. **Rosa branca de Umbanda.** São Paulo: Ícone, 2015.

HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. *In: HARAWAY, Donna; KUNZRU, Hari; TOMAZ, Tadeu (Org.). Antropologia do Ciborgue: as vertigens do pós-humano.* Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2009. p. 33-118.

HARAWAY, Donna; AZERÊDO, Sandra. Companhias multiespécies nas naturezaculturas: uma conversa entre Donna Haraway e Sandra Azerêdo. *In: MACIEL, Maria Esther (Org.). Pensar/escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica.* Santa Catarina: EDUFSC, 2011. p. 389-417.

HASSELMANN, Janaína Gonçalves; MEIRA Roberta Barros; SHWARZ Maria Luiza. Turila Kota Ndunje jakota javula: sujeitos e saberes no nzo nkise nzazi. Sankofa. **Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana**, v. XI, n. XXI, P. 51-72, set. /2018.

HOJE É dia de amaci. YouTube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=0uvooZSZY6A>. Acesso em: 17 fev. 2022.

INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 18, n. 37, p. 25-44, jan.-jun. 2012. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832012000100002>

ISAIA, Artur Cesar. Umbanda, Magia e Religião: a busca pela conciliação na primeira metade do século XX. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 9, n. 23, p. 729-745, out./dez. 2011. ISSN: 2175-5841.

JUNG, Carl Gustav. **Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo.** 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

LAGES, Sônia Regina Corrêa. **Exu – Luz e Sombras**: Uma análise pisco junguiana da linha de Exu na Umbanda. Juiz de Fora: Clio Edições Eletrônicas, 2003.

LE GOFF, Jacques. **Histoire et mémoire**. Paris: Gallimard, 1988.

MAGNANI, J. G. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 17, n. 49, p. 11-29, jun. 2002.

MARTELLI, Thaís Morelato; BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques. Espíritos Compositores e Instrumentistas: A Música na Umbanda. **Revista Psicologia em Estudo**, v. 24, e39154, [s.p.], 2019. Doi: 10.4025/psicoestud.v24i0.39154. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pe/a/gBT6PXpyz5ntvyJzKfxjmxQ/?format=pdf&lang=pt> . Acesso em: 20 jan. 2022.

MARTINS, Júlia Ritez; BARRÃO, José. F. M. H. A criança celestial: Perambulações entre Aruanda e o Inconsciente Coletivo. **Fractal: Revista de Psicologia**, Niterói, v. 21, n. 3, p. 487-506 , Set./Dez. 2009

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca em sociedades arcaicas. In: MAUSS, Marcel. (org.) **Sociologia e antropologia**. São Paulo: EDUSP, 1974.

MOLLISON, B. S. R. **Introdução a permacultura**. [Trad. André Soares]. Brasília: MA/SDR/PNFC, 1998.

MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. **Novos Estudos CEBRAP**. São Paulo, n. 74, p. 47-65, mar. 2006.

NORA, Pierre. **Les lieux de mémoire**, v. 1. [La République]. Paris: Gallimard, 1984.

OGUM. Pedimos licença a Zambi. YouTube. [Saravá Musical]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=bA2X-co8W7o> . Acesso em: 18 fev. 2022.

ORTIZ, R. **A morte branca do feiticeiro negro**: umbanda e sociedade brasileira. São Paulo: Brasiliense, 1988.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**: Umbanda e sociedade brasileira. São Paulo: Brasiliense, 1999.

PEREIRA, Antonio Roberto Mendes. **Cartilha do Quintal Produtivo**. Serta. Serviço de Tecnologia Alternativa, 2014. Disponível em: <http://www.serta.org.br/site/wp-content/uploads/2014/04/CARTILHAQUINTAL-PRODUTIVO-FORMATADA> . Acesso em: 2 jan. 2022

PIMENTEL, Karen Daniele de Araújo; MARTINELLI, Letícia Veloso. Luta e resistência da tradição no espaço urbano: o caso da vila dos pescadores do Jaraguá. **Revista InSURgência**, Brasília, v. 2, n. 1, 2016. ISSN 2447-6684.

PINTO, Altari. **Dicionário da Umbanda**. 6. ed. Rio de Janeiro: Editora ECO, [20--?; s.p.].

PONTO DE Caboclo - Quando o meu tambor rufar (Caboclo Tupinambá). YouTube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=T8Q-a2jB2dk> . Acesso em: 19 fev. 2022

3 PONTOS DE caboclos: Cobra Coral, Arauna e Cobra Coral. YouTube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=0fJwP6ncN98> . Acesso em: 19 fev. 2022.

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

PRANDI, Reginaldo. **Segredos guardados**: orixás na Alma Brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

PREVITALLI, Ivete Miranda; ALVES, Syntia. **Fotografia**: ver e ser visto no candomblé. [s./]: Ponto e Vírgula, 2007.

PRINCIPAIS VARIANTES do SARS-CoV-2 notificadas no Brasil. Revista RBAC. Disponível em: <https://www.rbac.org.br/artigos/principais-variantes-do-sars-cov-2-notificadas-no-brasil/> . Acesso em 17 fev. 2022.

QUAL TOQUE usar em cada linha de Umbanda? - YouTube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6WgldJxmmeQ>. Acesso em: 19 fev. 2022.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. Identidade nacional, religião, expressões culturais: a criação religiosa no Brasil. *In*: FERNANDES, Rubem César *et al.* **Religião e identidade nacional**. Rio de Janeiro: Graal, 1988. p. 28-46.

REIS, João José; SILVA, Eduardo. **Negociações e Conflito**: a resistência negra no Brasil escravista. São Paulo: Companhia das Letras, 1989

REZENDE, Joffre Marques de. Terapia, Terapêutica, Tratamento. **Linguagem Médica**, [s./], v. 39, n. 2, p. 149-150. abr.-jun. 2010.

RIVAS NETO, Francisco. **Escolas das religiões afro-brasileiras**: tradição oral e diversidade. São Paulo: Arché, 2012.

ROUÉ, M. Novas perspectivas em etnoecologia: “saberes tradicionais” e gestão dos recursos naturais. *In*: DIEGUES, A. C. S. (Org.) **Etnoconservação**: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos. São Paulo: Hucitec, 2000. p. 67-80.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pela Mão de Alice**. São Paulo: Cortez Editora, 1995.

SANTOS, Nilsia Lourdes de. **Ori, o Orixá Maior sob a Perspectiva do Povo Yourubá**. 2020. Dissertação (Mestrado em Filosofia e Ciências Humanas), Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Belo Horizonte, 2020.

SILVA, Vagner. **Candomblé e umbanda**. São Paulo: Selo Negro, 2005.

SIMAS, Luiz Antonio. O país das 7 Encruzilhadas. **Revista Caju**. nov. 2018b. [texto on-line; n.p.]. Disponível em: <http://revistacaju.com.br/2018/11/15/o-pais-de-sete-encruzilhadas/> Acesso em: 15 fev. 2022.

SIMPLESMENTE UMBANDA: frase caboclo das sete encruzilhadas. Disponível em: <http://simplesmenteumbanda.blogspot.com/2015/03/normal-0-21-false-false-false.html>. Acesso em: 21 fev. 2022.

TEIXEIRA, Elisabeth. Reflexões sobre o paradigma holístico e holismo em saúde. **Rev. Esc. Enf.**, São Paulo, v. 30, n. 2, p. 286-90, ago. 1996.

VILHENA, Maria Angela. **Ritos**: expressões e propriedades. São Paulo: Paulinas, 2005.

VOLPONI, Rodrigo; CHIACHIRI, Roberto. O ato de compreender na consulta mediúnica: um diálogo ensaístico entre guia, médium e consulente no terreiro de Umbanda. **Folios Revista da Facultad de Comunicaciones**, Antioquia, n. 40, p. 179-194, jul./dic. 2018. Disponível em: <https://revistas.udea.edu.co/index.php/folios/article/view/338486> . Acesso em: 16 fev. 2022.

4 EXU NA ENCRUZA É REI NO TERREIRO ELE É DOUTOR¹²⁹: EXUS E POMBAGIRAS DESFAZENDO FEITIÇOS QUE ADOECEM O CORPO E A ALMA¹³⁰

Resumo: O terceiro capítulo visa contribuir para as pesquisas sobre as práticas medicinais mestiças exercidas em um terreiro de Umbanda. Elegemos a figura de exu e pombagira de forma a desmistificar a representação mítica dos mesmos no tecido social onde a eles se remete a execução de trabalhos malignos. Nossa proposta de captação de sentidos apoia-se no fazer etnográfico para produção de novas fontes, visto a inexistência de estudos que dinamizem a relação saúde-doença através dos trabalhos e itinerários de saúde realizados pelo “povo da rua”. Nosso objetivo principal é relacionar as práticas de cura com o patrimônio da saúde, uma vez que a crença nas potencialidades de exus e pombagiras influenciam a vida de seus consulentes, em um sistema de diagnóstico - tratamento - acompanhamento. Nossa problemática incide basicamente na ausência de pesquisas sistemáticas sobre processos curativos em terreiros de Umbanda e sua possível relação com a categoria patrimônio da saúde. Nosso principal colaborador para tal investimento é um terreiro de Umbanda localizado no município de São Francisco do Sul, litoral do estado de Santa Catarina. Deixamos claro, que tais referências foram captadas em um segmento de Umbanda denominada Umbanda Sagrada e/ou Umbanda Tradicional, mas que não deixa de associar-se à cosmogonia de outras Umbandas, uma vez que exus são entidades de livre passagem pelo mundo espiritual.

Palavras-chave: Umbanda. Exu. Pombagira. Patrimônio da saúde.

Abstract: Under the title “Exu at the crossroads is king in the terreiro, he is a doctor”, the third article aims to contribute to research on medicinal practices carried out in a terreiro in Umbanda. We chose the figure of exu in order to demystify their mythical representation in the social fabric where the execution of evil works refers to them. Our proposal for capturing meanings is based on ethnographic work to produce new sources, given the lack of studies that dynamize the health-disease relationship and the healing processes performed by the stigmatized “street people”. In this article, we will focus on the dynamics of practices and the entities-assistance relationship. Our main objective is to relate healing practices with the health heritage, since the belief in the potential of exus influences the lives of their consultants, in a diagnosis - treatment - follow-up system. Our problem basically focuses on the absence of systematic research on curative processes in Umbanda terreiros and their possible relationship with the health heritage category. Our main collaborator for this investment is an Umbanda terreiro located in the municipality of São Francisco do Sul, on the coast of the state of Santa Catarina. We make it clear that such references were captured in a segment of Umbanda called Sacred Umbanda and/or Traditional Umbanda, but which is still associated with the cosmogony of other Umbanda, since exus are entities of free passage through the spiritual world.

Keywords: Umbanda. Exu. Pombagira. Health heritage.

¹²⁹ Faz alusão ao ponto cantado: “Estava curiando na encruza, quando a banda me chamou, exu na encruza é rei, no terreiro ele é doutor. Exu vence demandas, exu é Marabô”. PONTO DE MARABÔ “No terreiro ele é doutor” [2021]. YouTube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=fxlZA4GOC0M>. Acesso em: 26 fev. 2022.

¹³⁰ Após as considerações da Banca de Avaliação, receberemos as correções e sugestões para então enviar o artigo para publicação.

4.1 INTRODUÇÃO

Embora muitos possam consentir que a encruzilhada seja uma bifurcação onde apenas dois caminhos possam ser apresentados como escolha, tomamos aqui o sentido cosmológico de onde se arreia as oferendas para Exus e Pombagiras. Supomos tal qual Rufino (2019, p.10) “A orientação pela encruzilhada expõe contradições do mundo cindido, dos seres partidos. As possibilidades nascem dos cruzo e da diversidade como poética/política na emergência de novos seres e na luta do reencantamento do mundo.”

O discurso hegemônico da racialidade de tudo e todos pode consolidar algumas compensações sociais importantes para determinados grupos sociais, todavia, sacrifica as representações que outros tenham de si mesmos, com base em suas trajetórias familiares, acervos culturais, percepções da micro-história onde viceja as resistências populares, afinal, “A esperteza sempre foi a arma do pobre”.¹³¹

Por sua vez, a esperteza é uma das características mais salientes entre Exus e Pombagiras, entidades encantadas pela diáspora africana e que no Brasil gozará de um lugar de alta monta nos terreiros de Umbanda. Diferente das giras de caboclos e pretos velhos, as festas de Exus e Pombagiras são disputadas, concorridas. Afinal, são as entidades do panteão umbandista mais próximos dos sujeitos. Por essa aproximação espiritual com os seres terrenos são portadores de referência de dores que nunca desaparecem da terra, o que os torna conhecedores do assunto. “Eu amei alguém e esse alguém não amava ninguém”¹³²; “Dói, dói, dói, dói, um amor faz sofrer, dois amor faz chorar”¹³³, são dois pontos cantados¹³⁴ que fazem o couro comer¹³⁵ nos terreiros. Ao conhecer desses assuntos, também são mestres na comunicação, afinal são mensageiros entre os homens na terra e os orixás. A linguagem de Exus e Pombagiras se assemelham ao pai da Hermenêutica, Hermes, o Deus mensageiro divino dos gregos. O imaginário a respeito de Hermes o vincula a boa leitura e boa interpretação, a comunicação que envolva trocas e mensagens. Diz-se que Hermes seria patrono da hermenêutica em função também de sua ligação ao habitat terrestre, o mundo dos homens. “Ao contrário dos deuses longínquos, que residem em um além, Hermes é um deus próximo que frequenta esse mundo. Vivendo em meio aos mortais, em familiaridade com eles”¹³⁶.

¹³¹ Argumento da personagem Nossa Senhora na obra de Ariano Suassuna. O Auto da Compadecida. 2000. 104 minutos. Direção de Guel Arraes. Ver sinopse em: <https://filmow.com/o-auto-da-compadecida-t1625/ficha-tecnica/>. Acesso em 05. Jun.2023.

¹³² Trecho do ponto de Seu Tranca Ruas. Ver em: <https://www.youtube.com/watch?v=9OPPtm0ms4E>. Acesso em 21 jun 2023

¹³³ Trecho do ponto de pombagira. Ver em: <https://www.youtube.com/watch?v=tULw37kCgvU>. Acesso em 21 jun 2023

¹³⁴ Pontos cantados são orações musicalizadas.

¹³⁵ “O couro vai comer” é uma expressão utilizada nas macumbas para designar duas situações, a primeira diz respeito a troca de couro do atabaque e a segunda alude à força dos atabaques.

¹³⁶ Ver em: VERNANT, Jean Pierre. Mito e Pensamento entre os Gregos, São Paulo: Paz e Terra, 1990, p. 191.

Arautos da comunicação e da linguagem, Exu e Pombagira, podem “provocar o caos para estabelecer a ordem”¹³⁷. Suas narrativas costumam desconstruir tudo que é vigente, por sua proximidade com os sujeitos e suas aflições, são astutos em demanda e contra-demanda. Através de gargalhadas e cantorias são sedutores e envolventes, debochados e sarcásticos, chamam a assistência para fumar e beber com eles. Não apreciam bajulação e não são comprados, embora os mais incautos possam achar que isso acontece através de um presente, geralmente bebidas e charutos dispendiosos. Sua curimbas¹³⁸ e jogo com os atabaques purificam o ambiente, eles são encarregados de realizar limpezas profundas e sua própria investida em terra¹³⁹ já é capaz de trazer axé as pessoas que às vezes aguardam uma fala *tet a tet* mas acabam por se satisfazer em apenas estar no mesmo ambiente alegre dos Exus e Pombagiras.

O trabalho de Exu, entretanto, é o que podemos designar como braçal; aqui se apresenta a primeira característica de classe. A sua identificação com a noite apresenta aspectos que também podem ser considerados indicadores de classe. Os lugares que frequenta comumente não são os destinados às camadas mais privilegiadas; seu local é a rua, onde acontecem tradicionalmente as manifestações do povo. Também é o lugar atribuído às desordens, ao permissível e ao potencialmente perigoso. (NASCIMENTO, 2001, p.110)

Pombagira, o arquétipo da prostituta, da margem, da insubmissa aos arranjos patriarcais. Mulher de muitos maridos, muitos amores, astuta em relação as traições humanas, rejeições, invejas, amores enrustidos e não correspondidos. No terreiro é chamada de “minha dama”, “minha velha”, “minha rainha”, “minha senhora”, “minha mãe” alcançando prestígio e autoridade se apresentando exatamente dessa forma e aconselhando homens e mulheres. Receitando todo tipo de remédio para feridas que não se fecham. Dificilmente nos atentáramos as orientações de fé e de saúde de uma mulher com esses predicados na família e na trama social. Empoderadas, talvez sejam as primeiras feministas do Brasil, dado seu histórico de chegada nas macumbarias em geral. Para Simas (2022, p.22):

A energia pulsante das entidades cruzadas, como se o domínio delas já não fossem as encruzilhadas, é libertadora, mas nunca descontrolada. Ela é sempre controlada pela própria potência do poder feminino e se manifesta em uma marcante característica da entidade: a pombagira é a senhora dos desejos e manifesta isso em uma corporeidade gingada, sedutora, sincopada, desafiadora do papel normativo.

As damas da noite, conforme também são conhecidas passam a gira dissimulando, pedindo pontos, quase sempre desafiando os ogãs e/ou batuqueiros com suas danças e cantos. O encantamento da Pombagira é ela mesma, sempre atraindo atenção dos demais e provocando a ordem vigente com suas palavras atrevidas, porém, organizando os enredos através da palavra, do verbo. O acervo de pontos

¹³⁷ Assim se fala dos exus no terreiro quando estes provocam confusões.

¹³⁸ Dança e atabques.

¹³⁹ Transe

cantados de Exus e Pombagiras também são instrumentos com poderes de intervenção. A oralidade está presente o tempo todo, se aprende através de diferentes expressões da linguagem quando se trata de Exus e Pombagiras: narrativas, gargalhadas, cantorias.

Segundo Prandi (1996) “Nas religiões afro-brasileiras, todo cerimonial é cantado ao som dos atabaques, e quase todo também dançando. As cantigas de candomblé e os pontos-cantados da umbanda são instrumentos de identidade das entidades” (p. 144). Poderíamos discutir em outras circunstâncias os inúmeros valores atribuídos a Exu e a Pombagira, que elementos forjam sua entidade e que instrumentos utilizam provocando assim a autoridade que possui entre médiuns e assistidos. Todavia trabalharemos com suas atividades vinculadas as práticas de saúde. Embora haja Exus e Pombagiras com atividades muito específicas, inclusive o Exu Curador, todos são capazes de atender diferentes encargos, sobretudo relacionados à saúde e doença. Se faz mister compreender que para além de reconhecer o poder curativo dessas entidades estamos relacionando-as como patrimônio da saúde umbandista, uma vez que os trabalhos relativos à cura, envolve uma série de referências culturais e ancestrais que ocorrem na ordem do divino, pela intervenção de seres conectados as deidades africanas, ou seja, aos orixás. Vejamos em Do Vale (2013) algumas considerações prévias sobre a dinâmica dos terreiros em relação a saúde:

Na cultura popular, os saberes heterodoxos de cura são muito importantes e influentes: benzeção, rezas contra quebranto, mau-olhado, e mesmo doenças ditas “físicas”, são diagnosticadas e tratadas através de saberes e práticas aprendidas e passadas pela tradição, memória oral etc. Nas religiões populares, permanece espaço para práticas de cura que são atravessadas pelo saber religioso, por suas doutrinas, mitos e ritos. Nas chamadas religiões da natureza, nas quais se enquadram as afro-brasileiras (GONÇALVES e SANTOS, 2011), o corpo assume um papel fundamental. São religiões performáticas, do gesto, do ato, da dança e da festa, em decorrência, muita atenção é dedicada à “matéria”. Assim, há no saber religioso, um capítulo importante voltado para práticas de cura. Permanece a disputa, prática e simbólica, com o saber médico oficial. E se considerarmos a realidade brasileira, veremos que os problemas enfrentados pelas pessoas frente à histórica deficiência do sistema de saúde pública podem simplesmente estimular a permanência de tais práticas. E em muitos casos, ela não pode ser vista como “medicina alternativa”, mas sim compensatória, já que não há mais nada além delas que garanta uma escolha. A umbanda, aliás, as religiões afro-brasileiras no geral, oferecem a vasta clientela, e não somente a seus adeptos, um diversificado “catálogo” de atos mágico-terapêuticos na solução de problemas relacionados à saúde. A umbanda, mais que o candomblé traz em si valores constituintes que favorecem as práticas de cura, uma vez que se propõe, embalada pelo discurso da caridade, apresentar lenitivos para todo tipo de sofrimento humano. A “doutrina” umbandista, dessa forma, prevê a doença como algo que precisa ser amenizado, e o ato de tratá-las sofre influência das formas de representação de saúde e doença respaldadas pela cosmologia umbandista. (DO VALE, 2013, p.12)

Ao considerarmos as práticas de saúde umbandista, tentamos nos distanciar de algumas leituras sobre patrimônio imaterial na qual a Umbanda se enquadra, onde muitas vezes, os referenciais identitários são essencializados demais, provocando deslocamentos (o atabaque, a defumação, a roupa, os amacis, as plantas). A perspectiva que trazemos é de aderir a trabalhos sobre patrimônio da saúde que visem sob

qualquer contingência, conhecer o povo brasileiro e suas próprias concepções daquilo que os motejam. E no caso dos Exus e Pombagiras nos deparamos com métodos nada ortodoxos mas que atendem a inúmeros sujeitos inclusive de outras denominações religiosas. Sobre a condição da Umbanda enquanto patrimônio imaterial e nossa perspectiva de patrimônio da saúde, refletimos sobre categorias de patrimônio exóticas, através de Simas (2022, p. 23):

Minha desconfiança é a de que nossa sociedade tem muito medo da junção entre a potência de Aluvaia e o poder da mulher sobre o próprio corpo. Nosso racismo epistêmico, que muitas vezes se manifesta em curiosa simpatia pela “macumba”, no fundo não reconhece esses saberes como sofisticados e libertadores, mas apenas como peculiares e folclorizantes.

A Umbanda aqui tratada é uma religião com panteão em movimento, que acompanha os dilemas do tempo histórico, reelabora espaços na urbanidade, acolhe o adoecimento da matéria e da alma, reconhece o adoecimento da carne e da alma, interpreta à sua maneira e busca tratar os doentes. Miscigenada pelos saberes indígenas na figura do caboclo; das mandingas elaboradas no sofrimento da escravidão pelos negros velhos; pela magia cigana com suas mirongas de sobrevivência; pela miríade de entidades que a encanta e ainda pelo trabalho emblemático de exu e pombagira. Exu e pombagira, personagens do imaginário popular que evoca a imagem de diabo e mulher da rua mas também de elementos inventariados da herança africana. Assim, nosso meio de captação dos sentidos escolhido foi a partir da etnografia participante em um terreiro de Umbanda, do segmento Umbanda Sagrada/Tradicional situado na cidade de São Francisco do Sul.

Em relação ao trabalho de campo, nos baseamos nos trabalhos desenvolvidos especialmente no diálogo religioso, como por exemplo em Arthur Costa Lopes (2019):

O trabalho de campo não é mais visto como principalmente o de observar e coletar (embora, com certeza, envolva estas ações), mas o de vivenciar e compreender a música (...). O novo trabalho de campo nos leva a perguntar como é para uma pessoa (incluindo nós mesmos) fazer e conhecer a música como experiência vivida (TITON, 2008, p. 25). O contexto e os objetivos podem ser negociados para agradar ambas as partes. Ele não é totalmente dependente do acadêmico, por exemplo, uma vez que, ao invés do trabalho ser realizado unilateralmente, seu planejamento, execução, resultado e avaliação, pode conter a participação de todos. Dificilmente todo o processo estará explícito na escrita. Logo, as escolhas do que deve ser “aproveitado” para a versão final passa por um clivo que leva em consideração aspectos como formato do texto, ética e tempo. Neste sentido, qualquer texto etnográfico que pretenda demonstrar com clareza, visando que o leitor possa percorrer o texto com fluidez, também pode ser considerado uma ficção. Afinal, as “culturas não posam para fotografias. As tentativas de fazê-las posar sempre envolvem simplificações e exclusões” (CLIFFORD; MARCUS, 2016, p. 42).(LOPES, 2019, p. 499)

Ao compreendermos a dinâmica dos trabalhos de Exus e Pombagiras, ajustamos nossos métodos de forma que respeitasse os encaminhamentos das entidades, todos ligados a segurança de membros,

assistência e consulência tendo em vista a perseguição diuturna do preconceito que os acossam. Concomitante a ética em pesquisa e as necessidades impostas pela academia, foi possível estabelecer novos arranjos para que o trabalho não fosse apenas um almanaque de curiosidades para leigos e sim a construção de um trabalho cujo objetivo fosse a expressão da alteridade. Em face disso, podemos dizer que despojados ao cânone, utilizamos a licença poética para alertar que tal texto foi escrito a muitas mãos.

4.2 Quem esteve lá ouviu: Agora diz que na Umbanda sem exu não se faz nada¹⁴⁰

O subtítulo acima não foi escolhido atoa. É um ponto cantado¹⁴¹ que ouvi muitas vezes em minhas imersões pelo terreiro de Umbanda onde essa pesquisa de doutorado foi realizada. O Terreiro este situado na cidade de São Francisco do Sul, litoral de Santa Catarina e que segue os fundamentos do segmento Umbanda Sagrada. Há muitas vertentes nas práticas umbandistas, e o terreiro em questão se apresenta como tal. Em praticamente todas as sessões da casa, antes de iniciar qualquer trabalho dirigido por caboclos ou pretos velhos, exu era saravado¹⁴² para que os trabalhos de cura fossem salvaguardados da presença de obsessores, espíritos trevosos e agressivos. Nada pode ser feito sem autorização de exu. Nem mesmo uma pesquisa. Na condição de etnógrafo com roteiro elaborado para uma observação estruturada, pude presenciar a relação entidades – consulentes, sem qualquer impeditivo, afinal a Umbanda mantém suas portas abertas.

A presença de mais um na assistência não seria problemático, mesmo que estivesse descrevendo o que observava, mas as armadilhas metodológicas da academia sim. O fazer científico é despreparado ao lidar com manifestações populares, especialmente as marginalizadas. As proposições metodológicas burocratizam a entrada em uma empresa da mesma forma que a imersão em um terreiro de macumba, e que porventura, os sujeitos vão buscar amparo na área da saúde. Os procedimentos metodológicos cobram assinaturas, termos de consentimento. Que católico iria consentir no papel assumindo que participa de seções de descarrego? Mas esse mesmo sujeito conversa normalmente quando as relações estabelecidas são de igualdade, e nesse caso, eu e qualquer assistido outro buscávamos respostas para nossas demandas. E no caso, eu sou uma médium, condição que obviamente facilitou a relação de confiança e a propositura desse trabalho: tanto o terreiro e sua hierarquia quanto os assistidos seriam mantidos no anonimato. Revela-se ainda que o objetivo dessa etnografia era capturar os fenômenos, as repetições, conhecer de perto os diagnósticos e seus tratamentos, sem adentrar nas histórias de vida das pessoas.

¹⁴⁰ Ponto de reverência a exu. Ver em: <https://www.youtube.com/watch?v=Oqrn-YAM6xE>. Acesso em 06.jun.2023

¹⁴¹ Oração musicalizada

¹⁴² Forma de dizer saudação na Umbanda

Na dificuldade de encontrar trabalhos com essa mesma peculiaridade, me baseei na dissertação de mestrado da Nicole Louise Umbelino Pereira: *O Diabo e o Rito de Exorcismo no Neopentecostalismo* (2015). O título desse trabalho também revela a dificuldade de o pesquisador estar devidamente credenciado. Ora, quem deseja ser observado em intimidades, como por exemplo, passar pelo escrutínio da exposição de uma expulsão do diabo no corpo? Todavia, acreditamos que essas experiências não devam ser sequestradas pelos programas televisivos, onde as expressões religiosas das camadas mais populares são sempre reificadas na condição de objeto dantesco e retrogrado.

Embora os arranjos estivessem fluindo, a proposta ter sido aceita pelo PPG e a orientação acompanhando cada passo, ocorrem incidentes no campo, imprevistos, impeditivos éticos que precisamos mediar. Enquanto o trabalho de observação acontecia no terreiro, as pessoas contavam com minha discricção sem nenhum constrangimento, dividiram comigo tudo que tinham, me receberam em suas casas para que eu pudesse aprender sobre folhas, flores e sementes que abasteciam o terreiro. Mas trabalho de exu e pombagira, a dinâmica é outra, demanda limpeza espiritual na casa de assistidos, arreios em encruzilhadas, receitas mais complexas e uso de outros elementos. Voltemos ao subtítulo *Quem esteve lá ouviu: Agora diz que na Umbanda sem exu não se faz nada*. Como alguém não associado ao terreiro poderia acompanhar os trabalhos de cura fora daquele ambiente? Nas minhas leituras sobre o assunto, desenhando meu estado da arte, não consegui encontrar a contento trabalhos que expusessem a interação de pesquisadores com espíritos. Havia lido muito sobre pesquisas em terreiros aclamados em suas cidades, com sacerdotes atuantes inclusive na política, mas não era o caso desse trabalho. Meu objeto de investigação são as práticas de saúde e cura, concebidas como patrimônio da saúde. Deparei-me com o artigo de Camurça (2009, p.55):

II) E quando o imponderável do Sagrado irrompe na pesquisa? Por outro lado, temos o registro de que em antropólogos que inicialmente buscaram se manter nos marcos estritos da clássica “observação participante”, mas que no decorrer do seu trabalho de campo se surpreenderam com um irromper do absoluto religioso sobre os esquemas interpretativos relativistas em que eles encaminhavam a decifração do universo religioso nativo.

A reflexão antropológica elenca diversas passagens em que o antropólogo se surpreende com fenômenos de ordem divina, e assim referenda os afastamentos e estranhamentos contumazes em todos os artigos sobre pesquisa científica. Ademais, cita uma característica patente nas pesquisas sobre afro-religiosidade: o capital cultural do pesquisador é um ponto chave. Ou talvez, o capital religioso: No caso das religiões afro-brasileiras, alerta Camurça (2009, 34-35)

Mãe Aninha do Axé Apo Afonjá na década de 30 soube articular intelectuais e estudiosos conferindo-lhes títulos religiosos (ogãs, obás) do seu terreiro¹⁴³, assim como participando como informante e debatedora de Congressos científicos sobre temática afro-brasileira como o que ocorreu na Bahia em 1937 (Góis Dantas, 1982, p. 19). Segundo Édison Carneiro, Mãe Aninha era uma “mulher inteligente que acompanhava e compreendia os nossos propósitos, que lia nossos estudos e amava nossa obra” (Carneiro, 1938, p. 208 apud Góes Dantas, 1982, p. 19). Em seu estudo sobre a centralidade da escrita etnográfica na teoria antropológica, Bernardo Lewgoy lembra que “os próprios fiéis das religiões afrobrasileiras [passam] a utilizar-se das etnografias para legitimar publicamente suas crenças, como se a própria pretensão de respeitabilidade demandasse uma codificação escrita, com a garantia de cientificidade de textos acadêmicos”¹⁴⁴ (Lewgoy, 1998, p. 95). E como exemplo traz uma situação relatada a ele por Vagner Gonçalves da Silva, quando num encontro entre evangélicos e afro-brasileiros, os primeiros “brandiam a Bíblia dizendo ‘este é o meu livro’, em resposta, o representante das religiões afro-brasileiras sacudi o livro de Bastide dizendo “e esse é o meu livro” (Lewgoy, 1998, p. 95).¹⁴⁵

Entender que as manifestações culturais religiosas tributárias de um rico acervo africano figuram na lista dos estudos decoloniais como merecedoras de crédito, valorização e resistência de suas particularidades é também conceber as peculiaridades das pesquisas nesse âmbito. Portanto, além dos procedimentos metodológicos por vezes não serem compatíveis com a efervescência de suas dinâmicas, os assuntos têm dono. E são as pessoas que ocupam cargos de hierarquia nos terreiros que realizam as investigações, na grande maioria das vezes. Esse entrave de ter autorização é somente para alguns. Vejamos o artigo de Vagner Gonçalves da Silva, *Na encruzilhada, os antropólogos* (2004) ao reunir inúmeros relatos de trabalho etnográfico em terreiros de candomblé:

Os religiosos reconhecem que os intelectuais são pessoas que dificilmente poderiam ser iniciadas como "rodantes" pela dificuldade que teriam de experimentar o transe: O caso desses intelectuais todos que tem nesses candomblés mais famosos da Bahia, desses antropólogos. [Eles se iniciam como ogãs] porque não estão dispostos a passar pelo estado de transe de possessão que para muitos deles pode parecer uma coisa ridícula, uma coisa pequena, uma coisa pobre, uma coisa elementar demais". Os terreiros procuram entronizar em seus postos de ogãs, além das pessoas provenientes do próprio meio religioso, os intelectuais e representantes das classes mais privilegiadas que, de algum modo, possam fornecer proteção, prestígio e apoio financeiro às atividades da casa. O convite aos antropólogos para que ocupem estes postos também se faz como uma extensão desta política. Não é por acaso que uma parcela muito grande de pesquisadores do candomblé se tornou ogã. Apenas para citar alguns exemplos: Nina Rodrigues foi feito ogã de Oxalá por mãe Pulquéria do terreiro do Gantois (Lima 1984:7) onde Manuel Querino também teria ocupado cargo de ogã. Nos anos 30, ainda neste terreiro, médicos e etnógrafos como Artur Ramos, Hosannah de Oliveira e Estácio de Lima foram iniciados nessa condição (Ramos 1940:70; Landes 1967:83). Édison Carneiro foi convidado para ser ogã no Axé Opô Afonjá de mãe Aninha (Landes 1967:42), no Engenho Velho e no terreiro de pai Procópio, embora não tenha se confirmado em nenhum deles (Landes 1967:162). Neste último terreiro, Donald Pierson foi feito ogã (Pierson 1967:317 e 1987 :39). No Axé Opô Afonjá, com a criação, em 1937, dos Obás de Xangô (postos de honra), muitos intelectuais, artistas e pesquisadores vêm ingressando nesta comunidade via estes e outros cargos,

¹⁴³ Grifo nosso

¹⁴⁴ Grifo nosso

¹⁴⁵ Grifo nosso

como Pierre Verger, Vivaldo da Costa Lima, Jorge Amado e Carybé, entre outros. Neste terreiro, também Roger Bastide teria tido seu orixá assentado.

Contudo em casa de exu egun é ele quem julga, não uma pessoa física. Nessas circunstâncias o passo mais inusitado nesse processo de redimensionamento metodológico foi saudar o exu chefe da linha de esquerda¹⁴⁶ da casa e lhe pedir permissão para acompanhar os trabalhos externos. Logo, em uma das giras de exu, da assistência passei pra consulência com minhas demandas. Adentrei o espaço. Me prosteei a sua frente e bati palma três vezes: “Salve sua força seu Caveira!”. Ele respondeu: “Eu salve daqui, tu salva de lá minha criança.” Lhe ofereci um charuto sob o olhar do cambono¹⁴⁷ que acompanhava a conversa. “Me diga fia, o que esse exu pode fazer pela fia que minha comadre¹⁴⁸ não pode fazer?”. “Então meu velho, estou fazendo um trabalho pro povo de toga na intenção de dizer que as mirongas dos compadres¹⁴⁹ e comadres também ajudam na saúde do povo, mas não tenho como fazer sem que o senhor diga que posso acompanhar os trabalhos pra fora”. Nisso, sem delongas, Exu Caveira olha pros atabaques, avisa o cambono para trazer uma saia para que eu vestisse e avisa os ogãs: “vamos trazer dona Padilha do Cabaré em terra”. Conforme dito anteriormente, eu sou uma médium conhecida por alguns terreiros dado meus atendimentos, especialmente de incorporação¹⁵⁰ com a pombagira Maria Padilha do Cabaré. Chamar ela em terra significa que minha palavra não bastava, que a entidade que eu trabalhava precisava conversar com seu Exu Caveira, de igual pra igual, pois tanto exus e pombagiras são guardiões dos nossos caminhos. Nos protegem e apresentam o bem e o mal. Isto é, nos pregam barraventos¹⁵¹ quando agimos de má fé e provocamos mal a terceiros e/ou a nós mesmos. Depois desse episódio lembro de ter levantado de uma apoti¹⁵² e seu Caveira falar sobre o assunto lentamente:

A moça é corajosa [risadas estrondosas]. Eu não venho para essa terra fria pra me explicar: o que sou, quem sou, o que faço. Esse escrivinhado da fia não enaltece o q venho fazer. Vóis viventes é que precisam se entender, pensar mió em como tratam as almas feridas da terra fria, ajudar um necessitado com uma conversa. As veis fia chega o povo aqui que só precisava ser visto e não oiado. Pega na mão de qualquer tranquera daqui [risadas] e fica bom, outro dia só passa pra agradecer o falatório. Isso é saúde também minha fia, vóis nem se oiam mais nas fuças. Não arreganham as canjica, provocam o pópio doençado nocês. Nisso, os obessor se apoveita as espreira pra pegar as luiz de vóis. Mas dei dedo de prosa com sua senhora. Da moça eu nem gosto

¹⁴⁶ O terreio de Umbanda trabalha com duas linhas. A linha da direita, chefiada por caboclos e pretos velhos e a linda da esquerda, cujos líderes são exus e pombagiras.

¹⁴⁷ Sujeito apto em conhecimento para assessorar os exus e pombagiras, acompanhar todos os trabalhos da casa e realizar trabalhos específicos.

¹⁴⁸ Fala-se comadre para designar as pombagiras

¹⁴⁹ Fala-se compadre para designar os exus

¹⁵⁰ Fala-se do estado alterado de consciência: transe. Utilização da matéria humana como meio das entidades passarem suas mensagens

¹⁵¹ Sustos, cobranças, admoestação passageira e de cunho espiritual

¹⁵² Banquinho para sentar, específico para rituais ou conversas entre médiuns

da cara, mas gosto muito da veia que a senhora carrega viu? Bruxa veia, desgraceira na vida da fia né? [risadas] Fica assim fia: pode fazer trabalhadô. Se isso ajuda meus fios do meu ganzuá¹⁵³ e do ganzuá dos outros compadres e comadres, faça sim, mas obidicendo o que falo pra fia: sem maquina fria¹⁵⁴ pra mostrar eu e meu povo por ai, meu cavalo¹⁵⁵ não quer atenção pra ele fia. Não é em todo tabaiado que a fia vai, o cambono avisa a fia nessas coisas frias¹⁵⁶ que vois usam. Veste branca, firmeza na gazola¹⁵⁷ da fia antes de sair pó tabaiado. Banhado com tapete de oxalá antes de ir. É pó tabaiado, não é pa fuxico do povo da língua cumpida. Isso a fia sabe. Pode fala com qualqué exu e pombagira desse ganzuá.

Toda fala do exu foi anotada pelo cambono. É ele quem traduz certas palavras e avisa o médium de incorporação sobre o atendimento com suas entidades. Quando seu exu Caveira terminou com suas orientações eu agradeci. Aueto!¹⁵⁸ Então ele pegou na minha mão e perguntou: “Estamos de trato fia?”. Eu apertei e disse: sim senhor. Eu já tinha consciência que trato com exu é pior que assinar cheque em branco. Desfeito qualquer um desses itens, as consequências poderiam ser devastadoras, no caso pra mim. A narrativa de exu é sempre maliciosa, cheia de travessuras que as pessoas só entenderão muito mais tarde. Se diz nas macumbarias “Exu matou um pássaro ontem com uma pedra que só jogou hoje”¹⁵⁹.

Em tempos de discussão sobre o processo violento de colonização de grupos, corpos, conhecimentos trabalhar com alteridade é uma atitude desafiadora. Trazer para arena científica contaminada com seus axiomas e protocolos sinaliza ao pesquisador que novos rumos precisam ser considerados ao encaminhar suas pesquisas. Pois se as lentes se voltam a outro tipo de saber, nesse caso, de saúde, os meios de captação de sentido também são outros. Caso contrário apresentaremos a sociedade um arremedo, onde a forma reifica o conteúdo das coisas. Vejamos Rufino (2021, p. 36– 37)

O enfrentamento da demanda pede a mobilização de energias e sensibilidades que despachem o carregado que ele é. Para isso, é necessário uma educação que nos envolva em aprendizagens que recuperem, acionem e utilizem repertórios transgressores dos parâmetros coloniais. [...] É preciso ressaltar que a luta pela descolonização se faz com memórias e sabedorias presentes antes mesmo da primeira sensação colonial. Hoje o caráter principal dessa luta continua sendo a reivindicação da diversidade do mundo. Descolonizar é um ato educativo que parte da capacidade de luta

¹⁵³ Casa

¹⁵⁴ Fotografia, celulares, computadores, whatsapp

¹⁵⁵ As entidades costumam chamar seus médiuns de incorporação de cavalos

¹⁵⁶ Whatsapp, telefone

¹⁵⁷ casa

¹⁵⁸ Saudação: Obrigado!

¹⁵⁹ O antigo ditado iorubá que diz “Exu matou um pássaro ontem com uma pedra que só jogou hoje” já circula há muito tempo entre nós, mas é verdade que seu uso pelo rapper Emicida fez com que se tornasse ainda mais popular, chegando a muitas pessoas que não tinham acesso a ele. É o que hoje convenciamos chamar de “furar a bolha”. “A beleza dessa assertiva reside, entre outras coisas, em suas múltiplas possibilidades de entendimento e hoje trago uma leitura dela que muito me agrada: a de que as batalhas de hoje já começaram há muito tempo e que Exu está em cada uma dessas lutas desde muito antes até muito depois. O combate de agora não é de agora que se luta.”. Ver em: <https://papocultura.com.br/exu-matou-um-passaro-ontem/>. Acesso em 07 jun 2023.

incansavelmente pela dignidade existencial dos viventes, pela diversidade, e pelo caráter inclusivo das coisas.

E quando a sabedoria dos viventes advém de sua relação espiritual com as coisas? Quando os conhecimentos são narrados por entidades tão populares a ponto de engrossar fileiras de terreiros? Quando o saber é holístico, ancestral? Afinal, o que se reconhece da Umbanda? A identidade umbandista não poderia ser analisada somente através de sua cultura material. Os institutos de patrimônio no Brasil tem sido generosos ao ampliar o que se convencionou chamar de cultura imaterial, exemplo disso foi a criação do decreto 3.551 de 04 de agosto de 2000. Através dele foi proposto o Programa Nacional de Patrimônio Imaterial (PNPI) que estabelece o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial do patrimônio cultural brasileiro (BRASIL, 2000). Os bens elencados como patrimônio pelo Programa Nacional de Patrimônio Imaterial são compreendidos como: “as criações culturais de caráter dinâmico e processual, fundadas na tradição e manifestadas por indivíduos ou grupos de indivíduos como expressão de sua identidade cultural e social”; e ainda “toma-se tradição no seu sentido etimológico de dizer através do tempo, significando práticas produtivas, rituais e simbólicas, que são constantemente reiteradas, transformadas e atualizadas, mantendo, para o grupo, um vínculo do presente com o seu passado”. (IPHAN, 2006)¹⁶⁰.

SANGLARD e COSTA (2019) no artigo *Patrimônio Cultural da Saúde: uma década de reflexão e atuação sobre o campo* atentam também para uma certa amplitude nessa categoria que nos interessa ao refletir sobre saúde, doença, tratamento, bens culturais, cultura imaterial, identidade:

Transpondo a questão para os bens culturais provenientes das práticas da área da saúde pública no Brasil, chegamos à mesma constatação: qual o significado que possuem para os diferentes atores e grupos sociais? Como preservá-los? Tal como o patrimônio científico, o conjunto de bens da saúde é desconhecido, cujas dimensões merecem ser notadas. **Dentre esses aspectos, destaca-se o fato da experiência cultural na saúde ser, necessariamente, multifacetada e multidimensional, por envolver o sofrimento individual e coletivo, por um lado, e, por outro, envolver as expectativas de cada indivíduo diante do tempo, da vida e do mundo, ao mesmo tempo em que tem a capacidade de representar as lutas e conquistas coletivas em direção a melhores condições de existência. É imprescindível, portanto, promover os meios para a expressão cultural¹⁶¹, o registro, a preservação, a difusão e atualização permanente dessa experiência histórica comum.**

Deste modo, este trabalho busca pelas frestas do projeto colonial que abarca formas de garantir o que merece ou não ser celebrado, rememorado, preservado e salvaguardado. Entendemos que as frestas não são metáforas mas um conceito onde grupos marginalizados podem e devem redefinir estratégias de sobrevivência. Para Damázio (2011, p. 23):

Precisamos nos distanciar da universalidade epistêmica (e suas concepções de verdade, sujeito de conhecimento deslocalizado e neutro, tempo linear, progresso, bem como as relações binárias

¹⁶⁰ IPHAN, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. O registro do patrimônio imaterial – Dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial. Ministério da Cultura/IPHAN, 4ª ed. Brasília, 2006.

¹⁶¹ Grifo nosso.

tradicionais do pensamento filosófico) e nos direcionar para pluri-versalidade epistêmica. Esta diz respeito a uma outra visão de mundo pautada na geopolítica e na corpo-política do conhecimento, nesse sentido o fundamental é afirmar os saberes construídos a partir de distintos corpos em diferentes localizações. Representa, portanto, a entrada em cena do “outro”, do anthropos e de suas formas de conhecimento “outras” em um processo decolonial da própria “lógica” epistêmica que dá suporte à colonialidade.

Estamos cientes que passes, fundangas¹⁶², ferros e pós mágicos fabricados por espíritos ancestrais não são pensados como ferramentas de cura pelo conjunto da sociedade. Mas para a identidade umbandista esses recursos amenizam as dores que a medicina convencional não prescreve receita, como por exemplo: a falta de emprego, a solidão, a dor da partida de entes queridos, a traição não esquecida, o amor não correspondido, a rejeição, entre outros motejos que também se associam à saúde na concepção dessa pesquisa.

4.3 Meu Santo Antonio o senhor é tão grande vem da Aruanda para poder trabalhar¹⁶³

No início desse texto comentamos sobre a racialização a qual se assenta as discussões sociais e culturais atualmente e de que forma esse fenômeno pode ser traiçoeiro, quando escamoteia interações entre os povos. Obviamente que o processo de colonização fora violento e continua em curso, sempre sufocando saberes, corpos, práticas culturais e religiosas. Contudo, observamos na Umbanda que seu panteão está em constante movimento e as idealizações de pureza cultural não fazem parte de seus repertórios mágicos, doutrinários e ritualísticos. O subtítulo escolhido é um exemplo disso. Um ponto de chamada de exu que evoca o catolicismo popular, Santo Antonio. Seria então duas faces da mesma moeda? A correlação entre santos não obedece a lógica propagada pelos intelectuais¹⁶⁴ de candomblé, onde os santos católicos serviram em dado momento para esconder suas verdadeiras divindades (orixás). Sobre as discussões sobre sincretismo, acionamos Ávila (2019, p.2)

Em outras palavras, a categoria sincretismo, a despeito de sua fixidez vocabular, reflete os questionamentos de variadas orientações teóricas, tomando pra si uma natureza multívoca -que modifica sua estrutura conceitual, por exemplo, frente ao colonialismo, ao hibridismo, ao pós-colonialismo, ao estruturalismo, ao multiculturalismo, ao interculturalismo e a toda sorte de teorias sociais modernas substantivadas pelo sufixo ismo. O termo caiu em desgraça acadêmica em tempos mais recentes justamente por haver cristalizado a idéia de perda identitária, subjugação e posterior desaparecimento (fenômeno este denominado por aculturação) de grupos minoritários ante a sociedade ocidental mais globalizante. A defesa do estudo do cultural por parte de autores como Néstor Canclini e Arjun Appadurai é exemplo eloqüente de que os contornos do nacional e do étnico tornam-se imprecisos em um contexto de produção, circulação e consumo mundializados de bens culturais, dando espaço para tratar de tensões, conflitos e re-significações dos eventos culturais

¹⁶² pólvora

¹⁶³ Ponto de chamada de exu ou Ogum.

¹⁶⁴ Intelectuais organicamente ligados com o candomblé através de iniciações e postos.

(CANCLINI, 2004). Um mapa dos vários usos do termo sincretismo seria assim delimitado: o primeiro caso seria sua negação plena, isto é, a total separação, o não-sincretismo. Agrupado em termos como mistura, junção e fusão, o segundo vem a significar a formação de algo novo a partir de elementos primeiros. O terceiro, reconhecido como paralelismo ou justaposição, seria a equivalência simbólica de dois elementos díspares, porque culturalmente afastados. Por fim, o quarto diz respeito à convergência ou adaptação. É esta, portanto, a idéia contida no texto de Valente (1976, 10), preche de concepções hoje pouco aceitas, pois qualificadas como preconceituosas, que põe o sincretismo como “um processo que se propõe resolver uma situação de conflito cultural. Neste, a principal característica é a luta pelo status, ou seja o esforço empreendido no sentido de conseguir uma posição que se ajuste à idéia que o indivíduo ou grupo tem da função que desempenha dentro de uma cultura”

Para o Umbandista, não há razões para arrancar do altar a imagem de santos católicos e exus ou outras entidades. Para estes, santos católicos possuem equivalência de forças à orixás, caboclos, ciganos, pretos velhos entre outros. Logo, Santo Antonio e Exu, apesar das diferenças trabalham na mesma egrégora espiritual. No decorrer do trabalho de campo foram inúmeras vezes em que presenciei as pombagiras falando que também são santas ou apontando Jesus como o maior médium de todos os tempos. Outros gostam de fazer troças com as figuras católicas e comentam sobre **a vaidade que fez o bobo cair numa cruz.**¹⁶⁵ Em certo momento, ouvi dona Rosa Caveira dizer que em outra vida foi freira; seu 7 Encruzilhadas botânico, Dona Figueira sentou-se à mesa da Santa Ceia. Outros seriam membros da corte de castelos na Sevilha, Porto, Lisboa. É muito provável que nenhum deles de fato tenha tido essa vivência em outra encarnação, mas geralmente essas informações são mencionadas para poder explicar a própria pluralidade divina dentro de um terreiro.

Em comum, teriam a vida desgraçada¹⁶⁶ por vida regressa, contudo se arrependeram de sua vivência material, e decidiram servir a Aruanda, ao plano espiritual, a Oxalá, aos mandamentos de Deus, a Cristo e até a Allan Kardeck. Não há uma narrativa única e dogmática entre eles. Afinal exu conhece todos os caminhos e todas as línguas. Há de se comentar também sobre as vestimentas das pombagiras e exus. As primeiras se apresentam em tons de preto e vermelho, preto e roxo, vermelho, preto, mas sempre em tecidos nobres que lembram damas da corte. Utilizam muitos acessórios como chapéus, pulseiras, anéis, colares, luvas. Os exus por sua vez usam camisas e calças pretas. Vestem capas em tons escuros também, além de usarem cartolas e pala baixa. Porém há as exceções. Tem os que dispensam indumentárias e trabalham apenas de roupa branca ou com outras peças do vestiário mais sutis, mas sempre com uma referência ibérica em suas indumentárias ou ainda de um Brasil colonial, onde artefatos como cartolas e capas enfeitavam homens da alta classe. Todavia esses resíduos da história da moda foram ressignificados

¹⁶⁵ Grifo nosso

¹⁶⁶ Fala-se muito pelos exus. Dependendo do contexto pode ser considerado algo bom para eles. Nesse caso, fala-se de perda, prejuízo.

nos terreiros. A cartola representa o poder mágico do exu ao colocá-lo no comutuê¹⁶⁷ de outro médium para que sua entidade tenha autorização para prestar seu trabalho caritativo, por exemplo. A saia da pombagira tem mistérios, elas dizem que suas armas intangíveis estão ali guardadas, sob suas saias. Sua curimba¹⁶⁸ com movimentos especialmente na parte de baixo é um ato de limpeza astral do ambiente, em outras vezes algumas pombagiras dançavam para a assistência enquanto outra pombagira estourava fundanga ao redor de um consulente. Naquele sentido, o balé das pombagiras encantava a assistência enquanto escondia o trabalho espiritual dos curiosos, digamos assim.

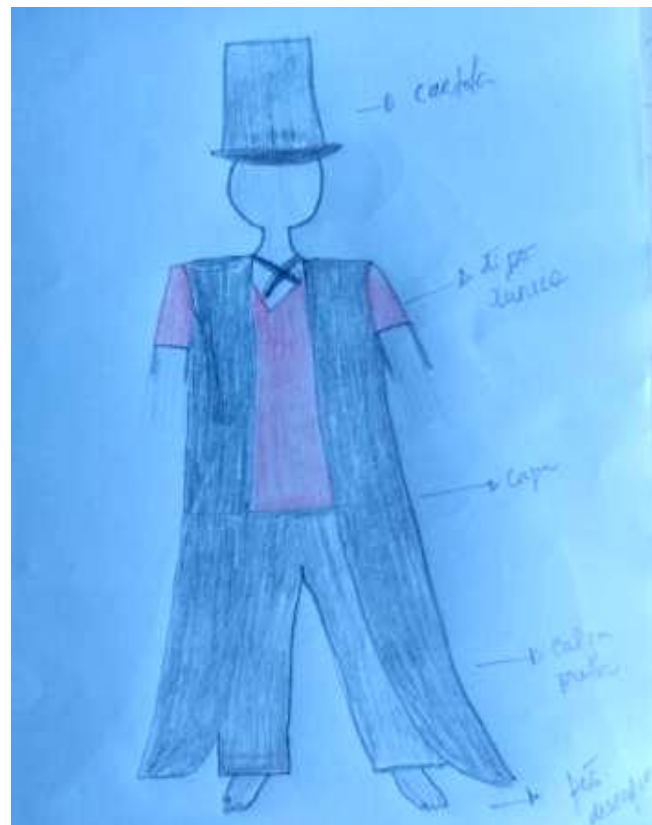
Muitos vestidos foram confeccionados por médiuns do terreiro que também são costureiras. Na impossibilidade de fotografar as incorporações, desenhei o croqui da roupa de dona Sete Saias e Seu Tranca Ruas.

Figura 14 – Vestuário da dona 7 saias



Acervo: Da autora, 2021

Figura 13 – Vestuário de seu Tranca Ruas



Acervo: Da autora, 2021

¹⁶⁷ cabeça

¹⁶⁸ Dança

Através das observações ainda dentro do terreiro podemos perceber através de suas narrativas e indumentárias as influências de várias manifestações culturais do Brasil, peculiar a uma religiosidade mestiça onde não se consegue escrutinar um inventário de bens onde se relacionam todos os objetos de um *patrimônio* e distribuir entre seus possíveis herdeiros, tal qual num processo cível. Assim, qualquer interpretação racialista de seus sujeitos e práticas constitui uma violência, novamente, análoga ao colonialismo. E tal violência se agiganta quando junto com o povo da rua¹⁶⁹, saio do terreiro e acompanho os trabalhos de saúde, que aqui diz respeito a firmezas contra o poder maléfico da baixa espiritualidade.

4.3 Eu rezo uma oração de traz pra frente¹⁷⁰

Após a conversa que tive com Seu Exu Caveira para acompanhar os trabalhos de rua, fiquei no aguardo por um bom tempo, cerca de dois meses até o cambono vir na minha casa avisar. Ele estava de passagem com destino ao terreiro, naquele dia haveria trabalho e eu deveria estar lá às 22:00 horas. Assim, sem aviso prévio. Colhi minhas folhas de Oxalá, tomei meu banho, reuni meus materiais e reservei minha roupa branca. Ao chegar no terreiro, troquei de roupa¹⁷¹ e aguardei na assistência até receber alguma instrução dos membros da casa. Para minha surpresa, seu Caveira estava em terra e pediu ao cambono que me acompanhasse até a consulência. Saravei exu. Ele me avisou que o trabalho de hoje era *simples*, seria firmada uma trunqueira¹⁷² no portão da casa de um assistido. Segundo seu exu Caveira vários tratamentos haviam sido realizados para essa pessoa e seriam feitos outros tantos para afastar a maldição familiar que a seguia nessa vida. Eu perguntei o que ela sentia, esperando respostas como vômitos, náuseas, fadigas, pavor noturno. “Remorso fia”. Indaguei: “Como assim meu velho?”. Ele seguiu com inúmeras questões ao mesmo tempo:

Eu vago nessa terra fria tem muito tempo. Minha falange¹⁷³ de caveira é muito antiga, alguns de nós, como eu, tamos com os homens desde o pincipado das coisas. Ou vóis pensa que nós ta aqui ingual vóis inscreve nos papiro de oceis, quando os povo se incontraro e se exploraro uns aos outros? Ou quando Zéio cumeço com os umbandadô? [risadas]. Seu ancestral mais poximo é Padilha fia, agora conta nos dedo quantos de vóis tem pa trais? Quantos desses podem te sido abandonado na vala qdo ficaro inferno? Quantos morrero de fio ou da fome castigada? Que a famia deixou assim. Isso é o que vejo no moço que vois vai ver hj. Remorso. E remorso chama obsessora fia, podes ser a mio vivente, a iluminada de Aruanda e mesmo assim os zombetero vem perturbar. É por isso fia que nessa terra fia se anda reto, fazendo o bem. É a mio prevenção de todas da saúde que a fia tá escrevinhando [risadas].

¹⁶⁹ Povo da rua é uma das expressões para designar exus e pombagiras

¹⁷⁰ Trecho de um dos pontos cantados de Exu Caveria

¹⁷¹ É necessário trocar a roupa no terreiro para não levar para os trabalhos energias de cemitério, encruzilhadas, locais com energia ruim

¹⁷² Assentamento de exu guardião do portão

¹⁷³ Agrupamento de exus e pombagiras

Nisso, o cambono pede agô¹⁷⁴ à nossa conversa e avisa Exu Caveira que ele precisa subir¹⁷⁵ e seu menino¹⁷⁶ descansar para logo mais seguirmos para a casa do consulente. Os ogã afinam o atabaque e cantam:

Ê Caveira, afirma ponto na folha da bananeira, Exu Caveira. Ê Caveira, afirma ponto na folha da bananeira. Ê Caveira, afirma ponto na folha da bananeira, Exu Caveira. Ê Caveira, afirma ponto na folha da bananeira. Quando o galo canta é madrugada, foi exu na encruzilhada batizado com dendê. Rezo uma oração detrás pra frente queima o fogo, a chama ardente aquece exu, laroyê. Eu ouço a gargalhada do diabo, é Caveira um enviado do Príncipe Lucifer. É ele quem comanda o cemitério, catacumba tem mistério, seu feitiço tem axé. Ê Caveira, afirma ponto na folha da bananeira, Exu Caveira. Ê Caveira, afirma ponto na folha da bananeira. Na calunga quando ele aparece, credo e cruz eu rezo prece pra exu dono da rua. Sinto a força deste momento e firmo meu pensamento nos quatro cantos da rua. E peço a ele que me proteja onde quer que eu esteja ao longo dessa caminhada. confio em sua ajuda verdadeira, ele é Exu Caveira, senhor das Encruzilhadas. Ê Caveira, afirma ponto na folha da bananeira, Exu Caveira. Ê Caveira, afirma ponto na folha da bananeira.

Conforme se pode analisar vários elementos da cosmologia cristã aparecem nesse ponto cantado e também em muitos outros. Enquanto nos pontos de caboclos, e principalmente de pretos velhos, os pontos trazem relação amistosa com o acervo cristão, os pontos de exu caminham para a afronta. Geralmente são os exus e pombagiras que cantam seus pontos, muitos já existentes para dizer se são quimbandeiros, juremeiros, catimbozeiros. O trânsito com outras expressões mestiças da religião é comum e não causa qualquer incômodo na hora das giras, no encantamento do canto, da dança dos exus e pombagiras, das gargalhadas, enfim quando eles estão em terra. Para o médium, o posicionamento é outro. Voltando à leitura do ponto. A força do ponto cantado já é uma arma contra espíritos obsessores. Ele *per se*, já é um instrumento de afastamento de forças negativas que venham adoecer a alma dos presentes, encarnados ou desencarnados. Diabo, Lúifer são acionados como aliados contra um inimigo comum. É mister salientar que dentro do catolicismo há uma diversidade de pensar e fazer que nos impede de catalogar um catolicismo homogêneo.

O feitiço de Caveira tem axé. Segundo O Babalorixá Sikiru Salami (Babá King) “A palavra axé tem significados como força vital e poder de realização. É a capacidade de materializar nossos desejos, a capacidade de sobrevivência. É a possibilidade de fazer as coisas acontecerem. (...)” (2019, áudio visual). Axé, essa força vital celebra a vida plena que prospera também no ponto cantado:

Os pontos-cantados estão muito presentes na vida dos médiuns fora do terreiro. Muitos dizem que cantam ou pensam em pontos para rezar para alguém no lugar de uma oração, em momentos que sentem a necessidade de orientação, para defumar ou purificar a própria casa ou local de trabalho e

¹⁷⁴ Desculpas, licença

¹⁷⁵ Precisa ir embora

¹⁷⁶ Maneira de chamar os médiuns pelas suas próprias entidades. “Meu menino, meu cavalo, meu aparelho”

até mesmo pelo simples prazer de cantar, tocar e ouvir. [...]A música é um componente onipresente no idioma da possessão umbandista, sendo sua principal função a concentração que, no caso da umbanda, é tanto corpórea, quanto mental. Os pontos-cantados, os gestos, a postura corporal e a dança ajudam os médiuns a focar no mundo simbólico do espírito que descrevem e o som do atabaque os impede de prestar atenção em outros sons que possam dispersar. Dessa forma, entender a música na umbanda pressupõe melhor entendimento do que signifique concentração mental, sendo esta articulação que justifica e mostra a relevância de uma abordagem etnopsicológica da música para seu estudo no contexto da umbanda. Além disso, a etnoteoria umbandista, ao pé da letra, não endossa a concepção de música apresentada na literatura etnomusicológica, que a compreende como um fenômeno exclusivamente humano. Na umbanda, os espíritos são interpretados como os verdadeiros músicos e compositores dos sons rituais. (MARTELLI; BARRÃO, p.14, 2017)

Embora as ferramentas de saúde utilizadas na Umbanda incluam uma boa convivência entre os vivos e também entre vivos / mortos, estes por sua vez, apresentam influência positiva e negativa quando afetam a saúde de um assistente. Porque a concepção de saúde para o Umbandista e outros sistemas religiosos é holístico enquanto as concepções de saúde da medicina convencional interagem com o fisiológico, mental e psíquico, sem pensar de forma decolonial, ou seja, levando em consideração a diversidade cultural do povo brasileiro. Vejamos a proposta da Base Nacional Comum de Saúde:

A concepção abrangente de saúde assumida no texto constitucional aponta para “uma mudança progressiva dos serviços, passando de um modelo assistencial, centrado na doença e baseado no atendimento a quem procura, para um modelo **de atenção integral à saúde**¹⁷⁷, onde haja incorporação progressiva de ações de promoção e de proteção, ao lado daquelas propriamente ditas de recuperação¹⁷⁸”

Apesar da perspectiva limitante do documento em sua íntegra, há momentos em que o texto aponta para bons horizontes, como este destacado. Devemos celebrar os avanços nas políticas de saúde brasileira, quando estas reconhecem os traços culturais dos povos indígenas, por exemplo, na criação do SESAI (Secretaria de Saúde Indígena) em 2010 com o objetivo de atender mais de 700 indígenas aldeados em território brasileiro. Conforme o Ministério da Saúde a SESAI trabalha com as particularidades socioculturais e mantém no seu quadro de agentes os próprios indígenas que também possuem um olhar espiritual e holístico sobre saúde.

A Secretaria de Saúde Indígena (SESAI) é responsável por coordenar e executar a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas e todo o processo de gestão do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena (SasiSUS) no Sistema Único de Saúde (SUS). A Secretaria de Saúde Indígena conta com mais de 22 mil profissionais de saúde, sendo que destes, 52% são indígenas, e promove a atenção primária à saúde e ações de saneamento, **de maneira participativa e diferenciada, respeitando as especificidades epidemiológicas e socioculturais destes povos.**¹⁷⁹¹⁸⁰

¹⁷⁷ Grifo nosso

¹⁷⁸ Ver em: <http://basenacionalcomum.mec.gov.br/images/pcn/livro092.pdf>. Acesso em 09. jun 2023.

¹⁷⁹ Grifo nosso

Pari passu, não podemos negar que a Umbanda conquistou uma posição importante para cultura brasileira, é reconhecida como patrimônio imaterial.

Ao considerar a Umbanda como patrimônio cultural de natureza imaterial, o Estado, cria condições para através do discurso da legalidade, resgatar toda a tradição oral experienciado em cada terreiro. A maioria das pessoas que professa qualquer credo, normalmente acredita em elementos de outras religiões, sem causar estranheza e dessa forma, a Umbanda expressa de uma forma singular esse sincretismo religioso, encarado como natural na expressão religiosa brasileira. (BALDIOTTI; RICHARTZ, 2020, p.12)

No entanto, acreditamos que situar as práticas de cura da Umbanda como patrimônio da saúde possa contribuir em outros sentidos, primeiro localizando nela o próprio povo brasileiro e suas buscas alternativas à medicina convencional, mapeando que outras situações lhe causam doenças ou agrave enfermidades. Afinal, o que os médiuns e assistidos da Umbanda estão percebendo como sistemas adoecedores e sistemas curativos? A saúde/doença reside somente no corpo material, na mente e na psique dos sujeitos?

4.4 Eu deixei exu mavambo tomando conta da cancela¹⁸¹

Nos percursos trilhados nessa pesquisa fui acompanhar a firmeza de uma tronqueira. Tronqueira, segundo as palavras de Exu Caveira, seria um campo energético plantado no portão da casa de alguém que precise da proteção contra espíritos de baixa vibração que acompanham o vivente até sua morada. Não é um trabalho para o indivíduo e sim uma fortaleza onde um exu específico guarda os portais mágicos. Exu Caveira já havia pedido a pessoa, uma senhora de 60 anos, católica mas também macumbeira, conforme ela própria se apresentou, uma série de elementos, entre eles ferro, sementes e favas (não especificado) para plantar embaixo de uma “casinha”. Quando chegamos, tal senhora estava preparando um ipadê para colocar dentro da casinha. Ipadê é oferecido a exu, um preparo de farinha de mandioca e dendê, ou também de mandioca e cachaça; mandioca e azeite doce¹⁸² entre outros líquidos que dependem da intenção. Este, era de cachaça, conforme as orientações anteriores que recebeu no terreiro.

¹⁸⁰ Ver em: <https://www.gov.br/saude/pt-br/composicao/sesai>. Acesso em 09 jun de 2023.

¹⁸¹ Ponto cantado de exu para se falar dos guardiões

¹⁸² Azeite de oliva

Figura 15 - Tronqueira



Acervo: Da Autora (2021)

Essa tronqueira foi confeccionada artesanalmente com sobras de madeira de modo desmontável, para facilitar eventuais deslocamentos e necessidade de mexer no solo sobre o qual foi assentada. Não existe um modelo exclusivo de confecção, até porque elas são diuturnamente acompanhadas pelo exu que plantou seu axé embaixo da terra. Em que se pese, a casa em cima serve para resguardar a mágica e oferecer determinados agrados ao exu sentinela do portão. Tal exu não é Seu Caveira, nem o exu pessoal do médium e sim um exu da confiança daquele que plantou o axé. O nome do exu sentinela não é mencionado para que pessoas mal-intencionadas não saibam o caminho daquela moradia, muito menos possa com essa informação fazer contra-axé com a família. Embora seu nome não seja mencionado, ele também precisa ser tratado para que sua energia esteja sempre ativada. Tal exu que é um ser desencarnado também precisa evoluir no seu plano espiritual, por tal motivo, todas as segundas-feiras a tronqueira vai receber ipadê ou frutas, além de bebidas destiladas, muila¹⁸³ acesa, cigarros ou charutos além de artefatos que sejam receitados pelo exu responsável pela confecção da sentinela. Seu Caveira fala com a médium após todos os encaminhamentos serem cumpridos: “Tá mio fia? Confiante?” Ela responde: “Õ meu pai agradeço, vamos ver se agora vai”. Então Exu Caveira responde longamente com uma repreensão¹⁸⁴:

¹⁸³ Vela

¹⁸⁴ Fala-se também barravento de exu

Fia, nós pode fazer todo tipo de tabaiado mas se a fia não acertar esse ori¹⁸⁵ não tem santinho que dê jeito nas perturbações de vóis. Não tem capa branca com as boletas nem os capa preta com as mandingas. A fia tem feito as receita dada pelos butucudos¹⁸⁶? Toma banho forte¹⁸⁷? Oferece um agrado pra nós nas encruzilhadas? Não faz fia, nem balança o mutuê¹⁸⁸ pra eu que se estou aqui mais uma veiz é porque fia não usa as armas que foram ensinadas. E óia que nós já ensina pra vóis não depender de nós. A fé se vê num vivente que firma uma muila pro seu santinho devoto. Vóis precisa dos espetáculo dos exu e nós não é bufão¹⁸⁹. Veja esses humilde que acompanha eu pra fazer os trabaiados pra vóis. São vivente de carne osso que sangra igual vóis. Tem medo dessa feitiçaria¹⁹⁰ espaiada pela terra mas saem do conforto da gazola deles com medo de pegar essa porcaria pra vir na gazola de vóis e ouvir “vamos ver se agora vai”. A senhora minha fia é que tem de sair do lugar com os pópios cascos¹⁹¹.

Dada a popularidade da Umbanda e o fato de seus préstimos não serem cobrados em muitos segmentos da religião, parece um fenômeno comum os consulentes recorrerem aos trabalhos estabelecendo uma relação de dependência como se pode observar nessa fala do exu. Também é recorrente não responder a exu quando ele está narrando algo, nesse caso, um tipo de sermão que serve a qualquer pessoa que professe a fé. Desta feita, refletimos sobre as carências das pessoas e até onde a Umbanda e seus métodos curativos podem de fato, oferecer um bom tratamento a seus fiéis e assistidos. Ou se é possível submeter qualquer pessoa a um tratamento. E na medicina convencional? Esse fenômeno também se faz presente? Existe dependência na relação médico-paciente? Em que situações? Quando o acesso é gratuito? Quais são as diretrizes entre os médicos para lidar com essas questões? Percebemos em nossas imersões que à medida que as entidades, especialmente exus e pombagiras não correspondem mais as necessidades de médiuns, consulentes e assistidos, eles se afastam do terreiro e buscam outro. E assim vira estatística de uma fala específica nos terreiros “fulano corre gira” mas que também está inscrita em uma música¹⁹² da cantora e intérprete Alcione “pedra que muito se muda não cria limo jamais”. Não sabemos se o desejo de mudança para outros terreiros a fim de receber a atenção devida é um processo do indivíduo no qual ele tem suas expectativas alcançadas. O que sabemos até aqui, através da observação, é que os exus e pombagiras do terreiro ponderam que relações de dependência entre entidades e médiuns/consulentes não é algo saudável.

185 cabeça

186 Caboclo de pena

187 Banho de cachaça e fumo

188 cabeça

189 palhaço

190 Refere-se a Covid

191 pés

192 Ver em: <https://www.youtube.com/watch?v=TcBK7I3uPzk>. Acesso em 10 jun 2023.

4.5 Na boca de quem não presta pombagira é vagabunda¹⁹³

“A repressão que causou desequilíbrio e amarras negativas espirituais deu surgimento a uma nova entidade, pura criação brasileira, a pombagira, síntese dos aspectos mais escandalosos que se pode representar a livre expressão feminina aos olhos de uma sociedade ainda dominada por valores patriarcais” (BARBIERI, p.56, 2021). Segundo Allan Barbieri, sacerdote umbandista e intelectual, o feminino transgressivo personificado pelas pombagiras baixou¹⁹⁴ nos terreiros junto com o movimento feminista da década de 1960. Com isso, não se quer dizer que as pombagiras são fruto deste contexto, que antes disso não havia espíritos de pombagiras transitando em várias vertentes da religiosidade brasileira e sim que o agrupamento das falanges de pombagiras nos terreiros ocorre em meio à efervescência da luta das mulheres contra o patriarcado. Essa personagem do imaginário popular da bruxa e das feiticeiras atribuídas a elas desembarcou no Brasil através de Portugal, principalmente por ocasião das mulheres condenadas por feitiçaria e ciganas degradadas. Nesse contexto histórico surge então Maria Padilha e sua quadrilha¹⁹⁵, seguida da falange de Maria Navalha (BARBIERI, 2021).

Embora exista uma disputa por bens religiosos pelos defensores da pureza racial, neste caso, evocados pelos movimentos negros, pombagira é uma figura mestiça, esperta, dona dos segredos que manipula todo tipo de magia, não apenas aquelas com rastros africanos. Vaidosas e poderosas fazem e destroem feitiços. Gostam de perfumes e ganhar presentes, são protetoras das mulheres da vida, das marginalizadas e constantemente procuradas por garotas de programa no terreiro, haja vista a intensa troca de energias entre elas e seus clientes, além do perigo de suas atividades.

Neste trabalho etnográfico tive o prazer de acompanhar uma Maria Padilha. Extrovertida e desbocada, debochada e zelosa. Esta entidade acompanha um senhor de 77 anos, desde que ele tinha 12 anos. Na primeira conversa com ela sobre o que estava fazendo, pedi autorização a ela também, pois sabia que levar em consideração apenas a permissão do exu chefe do terreiro, seria um desaforo. Em meio a um abraço muito carinhoso suas primeiras palavras foram:

Meu menino não é viado. Não transformo ninguém em puta ou bicha, também não faço cavalo meu trair seus parceiros. Ao contrário, tiro as moças dessa condição, zelo pelo amor entre iguais, porque pra mim ninguém presta mesmo, pé de carça¹⁹⁶ com pé de carça, rabo de saia¹⁹⁷ com rabo de saia, rabo de saia com pé de carça. Tudo porcaria [risadas] Fia, deixa essa veia bruxa te dizer: não quera seu pé de carça aos seus pés. Home tem é que comer na mão de vcs. Qualquer vivente nos cascos de vcs, não serve pra nada. É isso que digo pra toda besta que vem me pedir pé de carça. Vá

¹⁹³ Ver em: <https://www.youtube.com/watch?v=v-nNM85UNss>. Acesso em 10 jun 2023

¹⁹⁴ Biaxar no terreiro: entidade chegou no terreiro

¹⁹⁵ Falange, no entanto, no caso de Maria Padilha, fala-se muito em quadrilha.

¹⁹⁶ Parceiro

¹⁹⁷ Parceira

trabaiá, cuide de seus erês¹⁹⁸, vóis enfiar tudo que é pé de carça na gazola de vóis, erezico vai cresce vendo a mãe de homem com homem e acha que a vida é isso, que sem home não sem vive.

E sem que eu pudesse dizer nada, cantarolou em meio a baforadas em sua cigarrilha: “A Padilha é a mulher de Lúcifer, a Padilha é, a mulher de Lucifer. Maria Padilha deu uma gargalhada, amarrou meus inimigos, na primeira encruzilhada!”. A minha condição de médium, ainda mais uma médium que também trabalha com uma Maria Padilha me fez ficar nervosa nesse momento. Pois quando no meio de uma conversa exu puxa um ponto de demanda e usa seus elementos para aliviar a tensão no ambiente (no caso, o fumo), energias negativas precisaram ser desfeitas. As entidades de Umbanda, no geral, utilizam o álcool e o fumo como elementos purificadores, esse é o objetivo. Eles trabalham inclusive quando algum incauto pensaria que fosse uma atitude aleatória ou momento de exclusivo prazer. Perguntei: “Minha velha, a senhora não quer que eu participe dos trabalhos com a senhora?” Ela respondeu: “Do que a fia fala?” Eu: “Quero falar basicamente que o que a senhora faz aqui ajuda na saúde das pessoas”.

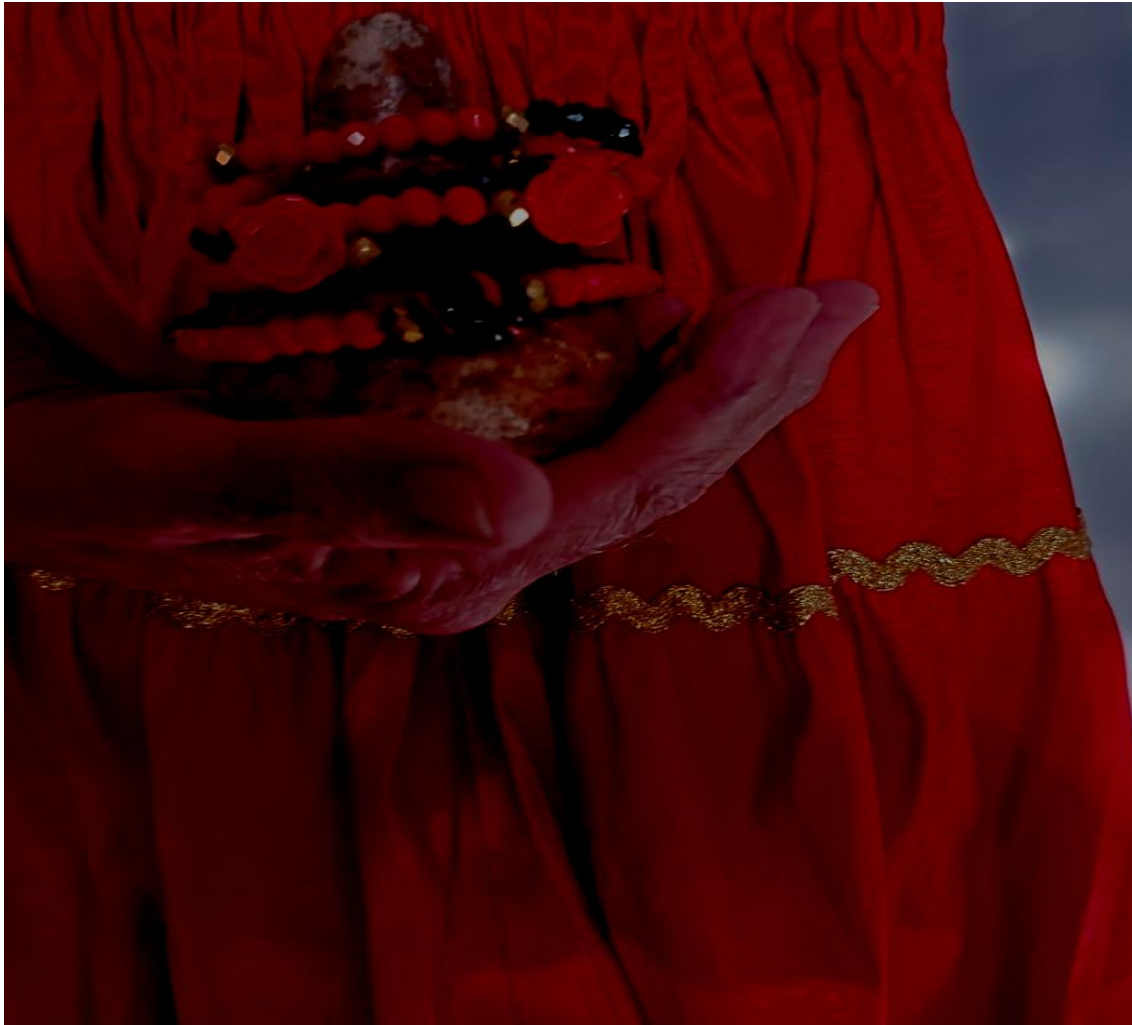
[risadas] Fia, se a fia fala que nós trabaia com saúde, quem é nós pra dizer que não? Vóis arrumam cada cousa pra nós. Outra vez veio um moçico que queria fazer um tabaiado de escola, pa dize que nós não é o demonho. Se oceis dizem [risadas]. Nós não se explica, a fia sabe disso. Mas a fia vem com eu sim, vamo pra kizomba que a fia aguenta as marimba. Mais, a menina precisa se cuidar, nós tabaia com as energia densa. Nós não é bugre que passa foia noceis. E quem tá com nós precisa se calçá. Aquele povo lá de trais vai vir perturbar a fia de tudo quanto q é jeito, mas a fia tem minha potência. Vai o nome da minha falange aí nesse tabaiado? Porque eu quero! Se o cumpade é humilde e não quis, besta dele, é homem pode se dá esses luxo bobo né fia? Anote no escrivinhado que sou Maria Padilha das 7 Encruzilhadas, tive 7 home, larguei todos. Mas meus fios eu não largo nunca. Vem cá da abraço em Padilha.

Naquele instante eu perguntei se poderia registrar apenas a saia dela, algum elemento que pudesse fazer uma referência visual à ela. Ela me olhou e disse braba “Mas não si pode dá um braço proces que oceis qué nosso tabaco¹⁹⁹ também né? Pera, deixa o cambono pegar minha cabaça de pó de mironga então, pra eu parecer formosa mesmo”

¹⁹⁸ Espírito de criança

¹⁹⁹ Vagina

Figura 16 - Maria Padilha das 7 Encruzilhadas, teve 7 homens e largou todos, mas seus filhos, nunca.



Acervo: Da Autora 2021

Conforme o Mestre Kimbandeiro João do Exu Veludo (2017, s/paginação):

Esse é o primeiro mistério desse fruto: “Proteção”! É um elemento que protege suas sementes e resiste às jornadas da vida. O segundo mistério é: “Expansão e Crescimento”, pois a partir do primeiro pé se espalhou pelo mundo inteiro. Esse princípio é descrito nos cultos afro como ‘àdó-iràn’ ou a cabaça que contém a energia/força que se propaga. Segundo o culto Yorubá, quando Èsú aponta a ponta de sua cabaça para algo, transmite seu àsé (energia vital). A cabaça pontiaguda possui uma relação esotérica com a própria força masculina e dinâmica, como se representasse o aparelho reprodutor masculino (falo, bolsa escrotal e os espermatozoides-sementes).

Quando pergunto a dona Padilha que segredos guardam a cabaça, ela responde: “Segredos fia, cousas que vóis usariam uns contra os outros se pudessem. A comadre te deu uma?” Eu respondo que sim, mas precisava que ela falasse um pouco como ela utiliza a dela, até porque cabaças guardam mirongas diferentes. Então dona Padilha compartilha um pouco do seu conhecimento:

Exu que é exu, pombagira que é pombagira tem seus feitiços e onde arriar eles fia. Nós usa muito a natureza a nosso favor e a de vóis. O que tem dentro das cabaças antes de virar bibelô de exu? Sementes. Cabaças podem rodas pelos rios, rolar pelas pedras e as sementes ficam ali sem bambear. Nós tem muitas cabaças pra guardar cousas com intenções diferentes. Essa formosa eu não falo. Mas tem uma que é feita de pó de nóises²⁰⁰, gengibis²⁰¹, cravo, canela, anis. Tudo raladinho até virar pó no pilão, feito sempre pela mão do médium. Esse nós usa pra soprar nas fuças do doentado e ele acordar, o chero é bão mas tudo que ta ali é nobre pa nós. Tem as de pó de bicho morto, inseto que os médium sopram no tempo pra que os inimigo se afaste. E tem as de foias que inté vóis usam pra melhorar dos doençado né fia? Aroera, amoreira, binco de pinesa, catinguera, e assim vai.

Em outras circunstâncias buscaria entrada na fala de exu e pombagira para me auxiliar nas demandas particulares. Acenderia-lhe um cigarro, fumaria com ela, poderia beber um destilado, tudo com intuito de nossa conversa providenciar a limpeza de larvas astrais, lhe contaria e pediria orientações particulares para mim. Na condição de pesquisadora, optei por deixá-los falar sem nenhuma intervenção, até que acabasse a oratória e embora essas narrativas sejam pequenas, pombagiras e exus, tem fala lenta, fumam e pensam muito no que vão falar, ou pelo menos fazem grandes pausas, andam pelo terreiro, mexem em seus pertences, os defumam. Um relato desses, durou mais ou menos uma hora e meia. Quando estão em terra, já estão trabalhando para retirar energias negativas, já estão provocando limpezas, sua prosa é divertida, recheadas de gargalhadas, analogias infames, causos de outros, causos das vidas passadas. Em várias passagens dessa pesquisa me foi perguntado se eu havia tomado chá de lhosa²⁰² por estar tão quieta.

Neste mesmo dia, ainda era cedo, fui à casa de uma médium de bastante tempo de terreiro. Dona Padilha havia me avisado que a pessoa, uma mulher, faria um trabalho de banimento de ataques negativos que estavam sendo enviados por um ex companheiro não convencido do término da relação. Esses ataques negativos seriam sentimentos de fúria que poderiam se materializar em gente gurfando²⁰³. Os espíritos maléficos poderiam se aproveitar da raiva sentida pelo ex amor e atormentar ainda mais a vida da mulher. Antes que me dirigisse até a casa, confesso que fiquei com muito receio. Medo, para falar a verdade porque não costumo me envolver assim em situações de abuso entre sujeitos. Fiquei temerosa do homem aparecer no momento, da pessoa saber por algum motivo que eu estava na casa da “amada”, enfim, uma série de impedimentos me passaram pela cabeça.

O fato de ter meu pequeno oráculo: dois búzios africanos cruzados²⁰⁴ pela pombagira que eu trabalho me fez recorrer à uma sinalização quanto ao perigo. Segundo eles, não haveria problema então fui realizar

²⁰⁰ nozes

²⁰¹ gengibre

²⁰² Diz-se losna. Chá de gosto amargo, geralmente oferecido pelas entidades para pessoas inconvenientes que falam mais que escutam.

²⁰³ Morte, morrendo

²⁰⁴ Enfeitado

meu trabalho de campo que também tem esses inconvenientes pela frente. Quando argui dona Padilha sobre o fato de só um trabalho conseguir impedir esse homem de cometer alguma violência contra a mulher. Ela respondeu que tanto ela quanto o exu que a moça carregava já haviam lhe alertado que isso era assunto dos pés de porco²⁰⁵, que apenas o banimento era um trabalho para aplacar a ira dos espíritos obsessores, não do ex-parceiro dela.

Chegando à casa da mulher, fui recebida com um sonoro “Você só está aqui porque dona Padilha mandou”. Ela abriu o portão, disse que poderia perguntar à vontade, no entanto, a recepção nada amistosa juntamente com minha má vontade neste caso me fez ter vontade de passar um sermão na mulher. Esse é o ônus de buscar a igualdade no método, sem deixar claro que você é pesquisador de uma instituição e não uma pessoa intrometida no relacionamento de um casal, estando ali para fazer alcovitagem com a vida alheia. De qualquer forma me apresentei e perguntei se ela sabia que eu estava ali para registrar o processo do trabalho dela e se ela poderia me explicar algumas coisas. Nisso, ela respondeu que sim e se desculpou pelo ocorrido no portão, que ela tem se sentido exausta por conta do enfrentamento que estava passando. Ela desabafou “Sabe, os exus não entendem o funcionamento das coisas aqui. Disseram-me para procurar a polícia e acham que sou irresponsável, mas imagina mulher, avisar a polícia em uma cidade pequena dessas? O homem vai ficar mais doido.”

Quais seriam as fronteiras estabelecidas em nome da ciência ao se manter afastada do sujeito que está contribuindo comigo e com a sociedade, abrindo as portas da sua casa para que eu acompanhe um trabalho de banimento, que seria meu objetivo? A minha mediunidade sempre se manifesta, não é algo isolado de mim. A incorporação sim, porque houve um trato dos exus para que a *metodologia deles* não fosse impactada. Mas o que eu aprendi nesses anos, é uma questão de humanidade também. Peguei em suas mãos geladas, segurei entre as minhas e olhei para ela: “Você precisa que eu te ajude em alguma coisa?” Ela caiu em prantos, eu a abracei e ela me respondeu com um abraço muito forte. Ali ficamos por dois minutos certamente. Deixei-a chorar até que a sentei no sofá da sala. Soprei nos dois ouvidos me levantei e perguntei: Onde pego água para você? Ela indicou, eu busquei a água, ela tomou em goles pausados, sabe que o restabelecimento através da água deve ser lento, para que os sentimentos impactantes tenham seu tempo de esgotar junto com a água, então eu disse: “Agora vamos. Você é uma médium incrível, não está passando por um momento fácil, médico fica doente sabia?” Ela riu-se e foi preparar os ingredientes.

Foi então que entendi que dona Padilha me pregou uma bela de uma peça quando a médium disse que primeiro levaríamos uma entrega na encruzilhada para agradar as pombagiras. A moça não tinha veículo e chamaria um uber. Eu estava de carro, logicamente disse a ela que a levaria, assim poderia

²⁰⁵ Polícia

acompanhar o arreio para as pombagiras. A oferenda já estava pronta, ela armazenou em uma bacia para entregar na encruzilhada. Os dois recipientes chamados coités²⁰⁶ servem para armazenar bebidas, preparos e tudo que tenha um consumo rápido. Os coités armazenavam os padés que ela ordenou conforme o gosto de sua pombagira, que embora não trabalhe de frente²⁰⁷ tem habilidade em adoçar²⁰⁸ situações e pessoas. Por isso os chamados docinhos finos: ameixa, damasco, tâmara e pêsego. O padé que geralmente tem como base alguma farinha e um elemento líquido foi preparado com farinha de mandioca e o caldo da lata de pêsegos. Ela leva também outro recipiente confeccionado com casca de coco com tampa onde ela armazena folhas secas da preferência de sua moça²⁰⁹. Este só é utilizado quando ela sente que precisa temperar o ajeum²¹⁰ no momento da entrega. Caso sua mediunidade indique ela usa ou as folhas secas ou borrifa o perfume de sua senhora²¹¹. O incenso é para ela defumar o chão que vai receber o arreio. Então monta a mesa com as folhas de mamona e serve a mesa das pombagiras.

Figura 17 – Oferendas às pombagiras



Acervo: Da autora 2021

²⁰⁶ Recipientes confeccionados com coco seco

²⁰⁷ A entidade de frente da médium é um exu. Geralmente os médiuns trabalham com um casal: exu e pombagira mas apenas um deles é a frente, o ancestral herdado pela linhagem familiar astral

²⁰⁸ amenizar

²⁰⁹ pombagira

²¹⁰ comida

²¹¹ Pombagira

Ao chegarmos na encruzilhada, em um bairro da cidade onde as ruas são de barro e as casas se mantêm distantes umas das outras, a médium encontrou uma roseira de flores na cor salmão. Ela tratou de recolher e montou dois buques, além de reservar outros ramos. Perguntou-me se eu tinha cigarros, lhe ofereci a carteira, ela acendeu dois e juntou a oferenda. Segundo a médium, um presente seria destinado a pombagira Figueira, sua guardiã pessoal e a outra para a pombagira de sua mãe carnal, dona Maria Mulambo. “Mulambo também está no meu caminho” disse ela. Quando se abaixou para realizar seus pedidos, eu me afastei para que ela ficasse à vontade com aquele trabalho, haja vista que todos os pedidos, para fazerem efeito, devem ser realizados no tempo, em lugares abertos como matas, ruas, estradas, praias, etc. É necessário que as entidades evocadas reconheçam a voz dos médiuns. Deste modo me mantive bem afastada dela para não ouvir a conversa. No caminho de retorno para casa dela, conversamos sobre os pedidos que são aceitos ou não. Aqueles que dizem respeito a paciência, resiliência, saúde, visão, inteligência, caminhos abertos ou abertura de novos caminhos, são sempre respeitosos com as atribuições dos exus e pombagiras, em razão disso há mais chances de serem acolhidos. Pedidos extremamente específicos ou que no caso dela, recaíse sobre alguma maldade contra o ex-parceiro, são descartados. Ela fala que a razão é muito simples “Vai que o exu dele me dá um barravento né mulher?”.

Figura 18 – Arreio de pombagira



Ao retornarmos para a casa da médium e assim iniciar os trabalhos de banimento da energia dos espíritos obsessores, ela primeiramente distribuiu os ingredientes sobre a mesa de sua cozinha para que eu pudesse fazer o registro. Acredito que o nervosismo de não saber exatamente quem estaria na sua casa e ter que obedecer a dona Maria Padilha tenha dificultado nossa relação, porém a própria densidade do trabalho e inicial vulnerabilidade dela diluiu qualquer entrave para nós visto que ela se mostrou paciente tanto para auxiliar no meu trabalho quanto para tentar trocar ideias de médium, embora não tenha sido receptiva nesse caso e explicado os motivos. Embora as contingências da pesquisa me cobrem disciplina e foco, combinamos que ao terminar a pesquisa iríamos então conversar sobre os mais variados assuntos que nos afetam igualmente.

Figura 19 – Trabalho de Banimento/ Adoçamento



Acervo: Da Autora 2021

Para este arreio foram utilizadas 4 maçãs²¹², mel, pó de ouro, canela em pó²¹³, canela em pau, nós moscada, anis estrelado, açúcar, 4 papéis com o nome de 4 pombagiras escrito, um ralador para transformar as especiarias em pó. Um perfume, flores que a médium trouxe do trabalho na encruzilhada e folhas de mamona. Após as armas de proteção terem sido montadas, ela levou a panela o açúcar para caramelizar e dispor em cima das maçãs fechadas com o nome, a flor, o mel, os condimentos aromatizados e o pó dentro das maçãs. No entendimento da médium, o trabalho em si é um processo que já traz

²¹² As maçãs seriam as frutas preferidas das pombagiras, no feitiço é possível abrir a fruta, fazendo tampa e assim armazenar nomes escritos em papéis. Na maçã também é possível fazer incisões quase invisíveis na posição vertical.

²¹³ São utilizados elementos finos, de pouco peso, de aromas adocicados.

esperança de mudança para ela. O banho doce tomado antes de realizar qualquer ritual, o firmamento²¹⁴ da tronqueira, o cuidado em separar os ingredientes, em selecionar as melhores frutas do hortifrutti, a retirada da mamona no mato alheio, já lhe desperta para mudanças positivas que por hora, aliviam sua alma atormentada.

Para Elisabeth Teixeira em Reflexões sobre o paradigma holístico e holismo em saúde (1996, p.286-287):

As ciências da saúde não podem estar alheias a este movimento nacional e internacional. CAPRA (1986), propõe novos rumos para a saúde e aponta para o paradigma holístico. Ao propor novos caminhos para a saúde, ressalta que há que se rever os atuais modelos de serviços, de instituições de ensino e de pesquisas em saúde. A transição para o novo modelo, alerta-nos o autor, há que ser efetuada lenta e cuidadosamente, por causa do enorme poder simbólico da terapia biomédica em nossa cultura ocidental. O novo paradigma a força um a visã o sistêmico a e um a postur a transdisciplinar. O modelo sistêmico atende ao conceito de interdependência das partes. Postula que tudo é interdependente, que os fenômenos apenas podem ser compreendidos com a observação do contexto em que ocorre. Postula também que a vida é relação.

Figura 20 – Maçã/interno



Acervo: Da Autora (2021)

Antes de fechar a maçã ela explica que sopra o pó de sua cabaça dentro da maçã para que cada pombagira reconheça sua voz e desespero. Ela alega que já está sentindo a vibração das 4 falanges

²¹⁴ Conforme dito neste texto as tronqueiras precisam sempre ser tratadas especialmente quando é realizado alguma trabalho na casa

acionadas: Das caveiras, das encruzilhadas, das almas e das catacumbas. Diz ela que para lidar como filtro contra os espíritos trevosos, as pombagiras desses agrupamentos são sempre as melhores porque seu poder relacionado a morte tem mais condições energéticas tanto de encantamento - causando paralisia e submissão aos seus interesses – quanto de encaminhamento desses espíritos à procura de ajuda certa, que seria dentro dos terreiros. Depois de prontas, cada maçã foi posta, uma em cada canto de sua casa, do lado posterior da residência, cujo feitiço representa cada canto um encanto. Sendo eles: vigilância, proteção, resistência e persistência.

Figura 21 – Maçãs Caramelizadas



Ela me relata as condições as quais teve de lecionar: dores fortes de cabeça, palpitações, falta de ar, fadiga e tensão muscular. Apesar de não ter ido prestar queixa na delegacia, a médium preocupada com sua saúde optou pelo trabalho espiritual, mas também pela estratégia do *revenge porn*²¹⁵. Ameaçou o ex-parceiro com fotos e vídeos que revelam motejos sexuais ligados à impotência entre outras informações que compartilhou comigo. “Mulher, eu também sei jogar baixo”. A ausência digamos, de uma saúde sexual do ex-parceiro, seria na concepção dela, o melhor remédio contra suas investidas. O trabalho espiritual seria

²¹⁵ “*Revenge porn* ou pornografia de vingança é a expressão usada para denominar o ato de expor, na internet, fotos ou vídeos íntimos de terceiros, sem o consentimento dos mesmos. Casos do tipo costumam acontecer, na maioria das vezes, quando um casal termina o relacionamento e uma das partes divulga as cenas íntimas na rede mundial de computadores, com o objetivo de vingar-se, ao submeter o ex-parceiro a humilhação pública. Ver em: <https://www.jusbrasil.com.br/artigos/o-que-e-revenge-porn-ou-pornografia-de-vinganca-e-porque-voce-deve-saber-como-combater-este-tipo-de-ato/831302225>. Acesso em 12 jun 2023

de enfrentamento da força sagrada e feminina das pombagiras contra os parasitas espirituais que se aproveitam da situação.

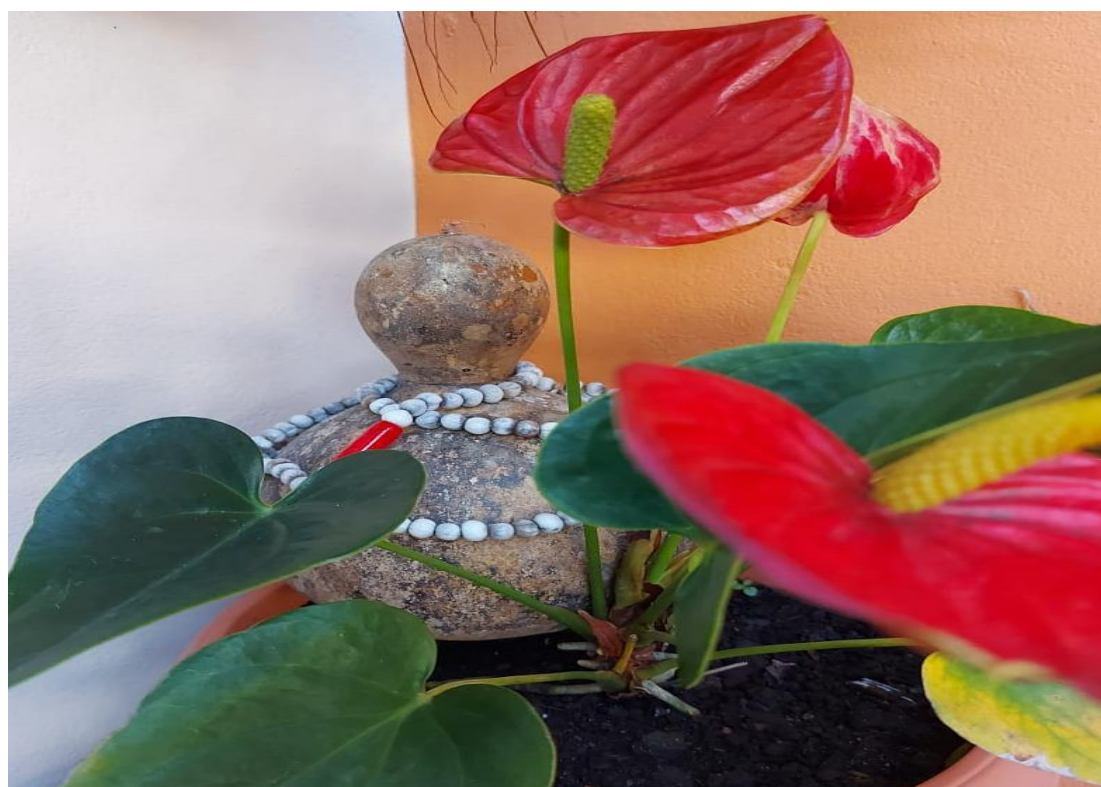
No decorrer da pesquisa encontrei nas abordagens holísticas mais proximidade em relação a saúde. Em outras perspectivas que tentam incluir a espiritualidade no entendimento da relação saúde- doença, ainda há resíduos de uma concepção racionalista que ainda lance mão de esquemas técnicos, todavia trazem pertinência em suas reflexões, é o caso do Rohr:

A dimensão física inclui a corporalidade físico-biológica, da qual em parte não temos percepção. *A dimensão sensorial* é representada pelas nossas sensações físicas, calor-frio, dor-prazer físico, doce-amargo, etc., enfim a percepção que temos através dos nossos cinco sentidos: tato, visão, audição, olfato e paladar. *A dimensão emocional* abrange a vida da nossa psique, os estados emocionais (medo, insegurança, euforia, apatia, tristeza, melancolia, impaciência, dispersão, solidão, saudade, indecisão, pessimismo, etc.) e suas respectivas movimentações e compensações. *A dimensão mental* do ser humano inclui, em primeiro lugar, o racional e lógico no sentido mais restrito, quer dizer aquela parte em que correspondemos naquilo que pensamos com todos os seres humanos, os pensamentos universais, formais (lógica, matemática), mas também a capacidade de reflexão – de questionar todas as coisas, inclusive a si mesmo-, a recordação, a memória, a imaginação e a fantasia, a compreensão e criação de idéias e finalmente a nossa intuição em que sabemos sem poder justificar em última instância por que sabemos. O que é mais difícil de identificar é a quinta, a *dimensão espiritual*. Não se confunde com a religiosa, que em parte pode incluir a espiritual, mas que contém algumas características como as da revelação como intervenção direta de Deus e de um tipo de organização social que dessa forma são estranhas ou não necessárias à dimensão espiritual. Podemos nos aproximar dessa dimensão identificando uma insuficiência das outras dimensões em relação ao homem nas possibilidades humanas. Nesse sentido, podemos chamar essas dimensões de imanentes e a dimensão espiritual de transcendente. Das dimensões imanentes temos evidências constantes. A dimensão espiritual transcende a realidade empiricamente verificável e nem por isso deixa de ser realidade para quem se volta para ela e se compromete com ela. Posso viver nas dimensões imanentes sem ser comprometido com nenhum aspecto delas. Entro na dimensão espiritual no momento em que me identifico com algo, em que eu sinto que isso se torna apelo incondicional para mim. (ROHR, 2010, p.14-15)

A espiritualidade enquanto matéria de saúde obviamente não se condiciona a religião institucional. A experiência da religiosidade é uma jornada única, individual e intransferível, mas a confiança em repetir as práticas de saúde da Umbanda, numa interlocução ancestral, histórica e comunitária, no conjunto, acaba por trazer ao debate os bens patrimoniais de uma identidade. Exus e pombagiras compartilham seus conhecimentos, geralmente utilizando os mesmos elementos de um meio ambiente localizado, exemplo disso foram as rosas colhidas no caminho para oferenda. Frutas que se não são plantadas em casa considerando o processo de gentrificação, novos projetos de moradia que não facilite o cultivo de plantas relacionadas as suas práticas, podem ser adquiridas facilmente no comércio local. E situando a questão da moradia e plantas de uso de exus, registrei o caso de um médium que mora em geminado e acautela sua cabaça no próprio terreiro, fato que gerou desconforto entre os membros e precisou da intervenção do Seu Caveira:

Então quando vois vão nos capa branca vós também fica de zoio de gaitaca nos escrivinhado dos doto? Oeis são besta de querer ter o mesmo probremado que o outro que foi atendido? Quando nóis, entidade que voeis chama diz que os viventes dessa terra fria são todos doentes vois acham que são os otro? Vois é até mais poque vóis vieram até aqui, uns pela dor, outros por amor, mas estão todos aqui pra se curar, pra cuidar do cumutê.

Figura 22 – Cabaça para homem



Acervo: Da autora (2021)

Para este médium em específico foi solicitado que sua cabaça fosse mantida junto a alguma flor fálica para ser emanada constantemente pela força vital masculina. Curioso notar que quando as especificidades entram em jogo, respeitando as demandas pessoais de cada um, o ciúme dos outros irmãos ou mesmo consulentes, desperta. Pelo menos fiz essa relação com uma das doutrinas²¹⁶ de Seu Caveira no terreiro quando ele reclama da falta de entendimento dos médiuns e faz analogia a relação médico-paciente.

²¹⁶ Um tipo de palestra, porém com narrativas que se entrecruzam.

4.6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Embora estivesse calçada de referências literárias sobre o assunto, foi no período da pesquisa que entendi de fato porque a etnografia não é um método, um meio de obter dados. Esse despertar é rápido quando o pesquisador se depara com a experiência humana, que é vida em movimento. Etnografar não é um fim, nem um produto. É um processo que só ocorre na aliança com o outro, junto a suas aberturas e limitações. Realizar a pesquisa é produzir conteúdos, porém não se faz solitariamente como no caso de uma pesquisa em história oral em religião, a qual estava mais acostumada enquanto pesquisadora e é possível conduzir a entrevista, com imprevistos sim, mas sem a explosão do divino. Podemos dizer que reconhecer este tema, é antes de tudo, reconhecer os envolvidos enquanto agentes participes da pesquisa, sem escondê-los. Ao passo que o campo foi atendendo minhas expectativas, ou pelo menos, respondendo ao meu roteiro prévio, seu Exu Caveira sempre fazia questão de saber como eu estava *espiritualmente* falando. Na última de nossas conversas sobre a pesquisa ele me alertou para desafios que aconteceriam nessa caminhada e me preparou uma receita de *morte*.

Fia, vóis que é médium, antes de qualquer coisa uma médium, sabe que mexer com esses trabaçados tem seus pobemados. Os espíritos do atraso, da inveja e da ganância viram atrais da fia, a fia vai bambeá mais não pode cair. A fé da fia em nós vais se esmorecer e a doença vem fia. Vem bem nesse tabaiado de saúde que a fia tá fazendo. Mais Xangô rei tem seus escoidos, não perde nunca fia esse poder natural de juntar os diferente, o povo. Porque é isso que vão querer tirar da fia, essa sua coroa de fia de rei que brilha e brilha muito. E antes que a fia venha se desdenhá do falatório desse esprito veio, escuta. Sabes que sou o exu ligado a morte não sabe fia? Eu sou morte e vida. Ai os besta nessa terra que entendem errado, acham que esse exu faz os outro gurfar. Não fia, eu faiz morrer sim, os vício, as maldade, as inveja, as falsidade, a fome, o desempego, a desunião. Mas tem que saber me pedir e poucos nessa terra fria entende a falange dos caveira. Eu quero que a fia espere um lua minguante pra cozer um patuá e nele escrivinhá todas as coisas ruin que a fia precisa que morra. Fecha e aí enterra na calunga²¹⁷ pequena, perto da cruís das alma bendita.

Reconhecer a autoridade do exu enquanto chefe do terreiro e tentar se amparar na negociação com ele para poder realizar a pesquisa não é uma tarefa que inicia e termina aí. Não estamos falando de um líder empresarial ou sindical que vai cancelar meu trânsito pelos departamentos de uma indústria, ou escola, ou ainda de um museu. Exu, é uma entidade conhecedora de feitiços, descarregos, perseguições, traições e todo tipo de enfermidade que possa acometer os viventes. Exu não tem a capacidade de tirar esses obstáculos do caminho, mas pode favorecer os crentes em relação a *métodos preventivos*. Porém aquele aviso me pegou de surpresa, de um jeito que só posso narrar o acontecido, mas não a sensação de que o tempo parou, os barulhos das obras que cercam o terreiro cessaram e eu fiquei me perguntando se tal episódio seria discutido no texto científico. Preferi registrá-lo tendo em vista

²¹⁷ cemitério

que minha investigação pessoal estava e continua interessada nos fenômenos relacionados à saúde. Na trajetória da pesquisa encontrei dilemas semelhantes e que precisam ser refletidas em razão dos temas que envolvem os pesquisadores nessa teia de sentimentos. Conforme Viana (2020, p. 157):

Os problemas que tenho posto em relevo surgem de lugares muito comuns para quem produz etnografias: aquilo ou aqueles(as) diante dos quais não conseguimos descrever, falar-sobre, narrar ou traduzir com alguma segurança, que atinja algum grau de verossimilhança ou pelo menos alguma fidelidade ao dito na 'versão original'. Tais experiências, mesmo que narradas através dos mais variados subterfúgios e estratégias textuais e literárias, nunca parecem conseguir traduzir o que 'realmente se passou dentro de cada um', em cada situação inusitada ou não conseguem descrever em palavras aquilo que foi visto.

Para elaboração desse texto científico buscamos primeiramente elencar as problemáticas que envolvem a Umbanda, uma religião mestiça que no universo acadêmico dedicado aos estudos da religiosidade afro tem sido reservada ao lugar de pária. Pelo intenso trânsito de saberes que interagem em suas receitas, só conseguimos identificar o povo brasileiro, sem marcações raciais e sem a possibilidade de demarcar fronteiras entre o que é africano e o que seria *branco*. Suas entidades feiticeiras igualmente mestiças, narram e trabalham com elementos da natureza e que também se encontram presentes em outros sistemas religiosos. E é essa a característica marcante da Umbanda: uma religião em movimento. Para Simas (2022, p.9);

Conexão entre vivos e mortos, interação profunda com o ambiente, ritualização dos corpos, **tecnologias diversas de cura**²¹⁸, grande pluralidade de práticas dessas tecnologias, flexibilidade para adequar ritos ao tempo e ao espaço de suas práticas estão presentes em praticamente todas as designações que se autoreferenciam como “umbanda”

A partir dessas tecnologias de cura trouxemos à luz dos debates sobre patrimônio, práticas curativas que envolvem espíritos, sujeitos, floresta, mercado, flores, plantas, sementes e principalmente acolhimento de dores que trazem malefícios a matéria, a mente, a psique e a alma, tudo interligado, alertando para enfermidades que não estão localizadas mas são sintomáticas afetando o sujeito, no seu conjunto.

Doutores não convencionais como Exu e Pombagira, terapias que conjugam doutrina e aconselhamento, como o caso de violência de gênero e proteção no sentido preventivo, além de banimento. Com isso não queremos igualar a Umbanda a medicina convencional e sim apontar suas próprias epistêmes que às vezes convergem com a relação médico paciente, como no caso do conflito gerado por dependência. Todavia são completamente diferentes quando analisam o consulente e o médium no seu todo e intercedem por mais olhares para poder atender seus doentes quando chamam atenção para a necessidade de serem acompanhados pelos “capas brancas”. Assim, acreditamos que o patrimônio da saúde umbandista agrega

²¹⁸ Grifo nosso

muitas tecnologias e agentes envolvidos, principalmente exus e pombagiras, personagens brasileiros tão incompreendidos, por vezes endemonizados, quando em verdade exploram todas as possibilidades de ajudar os assistidos. Mesmo quando algumas doenças ou condições são de ordem kármica, os sujeitos continuam recebendo tratamento de suporte espiritual por toda vida. É o caso daqueles que apresentam síndromes e transtornos “irreversíveis” para ciência, mas não para o olhar da Umbanda que tem por princípio preparar a passagem desses viventes para seu desencarne e para outra vida.

REFERÊNCIAS

- AVILA, Yuri. **Mais Definições em Trânsito**. Revista Cult, Bahia. 2019.
- Baldiotti, G. R. C., & Richartz, T. (2021). **Da fronteira da invisibilidade para o discurso da legalidade: a Umbanda como patrimônio cultural de natureza imaterial**. *RELACult - Revista Latino-Americana De Estudos Em Cultura E Sociedade*, 6(3). <https://doi.org/10.23899/relacult.v6i3.2013>
- CAMURÇA, Marcelo Ayres. **Etnografia em grupos religiosos: Relativizar o absoluto**. Tomo. São Cristovão. N.14. junho 2009
- DAMAZIO, Eloise da Silveira Petter. **Colonialidade e decolonialidade da (anthropos)logia jurídica: da uni-versalidade a pluri-versalidade epistêmica**. 2011. f. 295 (Tese). Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Ciências Jurídicas. Programa de Pós Graduação em Direito, Santa Catarina
- DA SILVA, Vagner. Na encruzilhada, os antropólogos. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 24 (2): 28-60, 2004
- DO VALE, Johnatan Ferreira Marques. **Religião e Saúde: relações entre a umbanda e a medicina nas práticas de cura**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Paraíba como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Sociologia. 2013.
- IPHAN, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **O registro do patrimônio imaterial – Dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial**. Ministério da Cultura/IPHAN, 4ª ed. Brasília, 2006.
- LOPES, Arthur Costa. **Diálogo inter-religioso e pesquisa-ação participativa: desafios à etnografia**. *Religare*, ISSN: 19826605, v.16, n.2, dezembro de 2019, p.494-517. Rio de Janeiro.
- MARTELLI, Thaís Morelatto; BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques Barrão. **Espíritos Compositores e Instrumentistas: A Música na Umbanda**. Psicologia em estudo. São Paulo, 2017.
- NASCIMENTO, Afonso Roberto Adriano do. **Exus e Pombagiras: O masculino e o feminino cantado nos pontos de Umbanda**. *Psicologia em Estudo*, Maringá, v. 6, n. 2, p. 107-113, jul./dez. 2001
- PEREIRA, Nicole Louise Umberlino. **O Diabo e o Rito do Exorcismo no Neopentecostalismo**. Dissertação apresentada ao programa de Mestrado em Patrimônio Cultural e Sociedade da Universidade da Região de Joinville (Univille) – como requisito para obtenção do grau de Mestre, sob orientação do Professor Dr. Euler Renato Westphal e co-orientação da Professora Dra. Mariluci Neis Carelli.
- RISERIO, Antonio. **A Utopia brasileira e os movimentos negros**. Editora 34, São Paulo: 2007.
- RHODE, Bruno Faria, **Umbanda, uma religião que não nasceu**: Breves Considerações sobre uma Tendência Dominante na Interpretação do Universo Umbandista. *Revista de Estudos da Religião*. Março, 2009, p. 77-96
- RÖHR, Ferdinand. Espiritualidade e educação. In: RÖHR, F. (org). **Diálogos em educação e espiritualidade**. Recife: editora da UFPE, 2010. p. 13-52
- ROSAL, Viviane Marie Valença de Lima. **Espiritualidade e Saúde: Uma análise na abordagem didática e terapêutica dos docentes de fisioterapia da Universidade Federal da Paraíba**.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciências das Religiões, na linha de Pesquisa Religião, Cultura e Sistemas Simbólicos, sob orientação da professora doutora Fernanda Lemos. João Pessoa, 2015.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das Encruzilhadas**. Mórula Editorial, Rio de Janeiro, 2019.

RUFINO, Luiz. **Vence Demanda**. Educação e Descolonização. Mórula Editorial: Rio de Janeiro 2021.

SANGLARD; Gisele. COSTA, Renato da Gama Rosa. Patrimônio **Cultural da Saúde: uma década de reflexão e atuação sobre o campo**. Revista Memória em Rede. Pelotas. V.11, n.20. jan/jun 2019 ISSN 2177 4129

SIMAS, Luiz Antonio. **O Corpo Encantado das Ruas**. Civilização Brasileira, 2022, Rio de Janeiro.

TEIXEIRA, Elisabeth. **Reflexões sobre o paradigma holístico e holismo e saúde**. Rev. Esc. Enf. USP, v.30, n.2, p. 286-90, ago. 1996

VIANA, Luciano Von der Goltz. **Rumos e percursos incertos de uma ciência a deriva: reflexões sobre paradoxos em torno dos limites e potencialidades da etnografia**. Revista de Estudos e Investigações Antropológicas. Fev. 2020.

5 ARREDA HOMEM QUE AÍ VEM MULHER²¹⁹: A CONSTRUÇÃO DO EMPODERAMENTO FEMININO PELA DOCTRINA DAS POMBOGIRAS²²⁰

Resumo: Este artigo propõe investigar a relevância das pombagiras, entidade pertencente a linha da esquerda no panteão umbandista, voltando nossas análises para o universo de afazeres e atribuições sociais que circundam a figura da mulher em um terreiro de Umbanda. Envoltas pelas representações estereotipadas de sensualidade e vulgaridade, as pombagiras são consideradas protetoras das mulheres. São elas também que resolvem dilemas relacionados à vida amorosa, relações familiares, comportamentos cotidianos e práticas de auto-cuidado feminino. As mulheres por sua vez, são acomodadas pela sociedade como cuidadoras “nata”, protagonizando o tratamento de enfermos que ocorre desde tenra infância até a velhice. Nesse sentido, buscamos contribuir a partir da etnografia, problematizando questões inerentes as práticas de saúde realizadas no terreiro sinalizando a sobrecarga das mulheres e o impacto da doutrina das pombagiras que movimentam as configurações no espaço e na vida das médiuns e consulentes. Os dados são analisados mediante atenção aos fenômenos e sentidos que se repetem na observação de campo e na interação com o patrimônio da saúde.

Palavras-chave: Umbanda. Pombagira. Empoderamento feminino. Patrimônio da saúde.

Abstract: This article proposes to investigate the relevance of the pombagiras, an entity belonging to the left line in the Umbanda pantheon, focusing our analyzes on the universe of tasks and social attributions that surround the figure of the woman in an Umbanda terreiro. Surrounded by stereotyped representations of sensuality and vulgarity, the pombagiras are considered to be protectors of women. They are also the ones who solve dilemmas related to love life, family relationships, everyday behavior and female self-care practices. Women, in turn, are accommodated by society as “cream” caregivers, leading the treatment of patients that occurs from early childhood to old age. In this sense, we seek to contribute from ethnography, problematizing issues inherent to health practices carried out in the terreiro, signaling the overload of women and the impact of the doctrine of pombagiras that move configurations in space and in the lives of mediums and consultants. Data are analyzed by paying attention to the phenomena and meanings that are repeated in field observation and in the interaction with the health heritage.

Keywords: Umbanda. Pombagira. Female empowerment. Health heritage.

219 Faz alusão ao ponto cantado: “Arreda homem que aí vem mulher, ela é a pombagira rainha de quem tem fé. Sete Encruzadas vem na frente pra dizer quem ela é”. ARREDA HOME que ai vem mulher! (YouTube). [2021]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=PoWrEqblxT0> . Acesso em: 26 fev. 2022.

²²⁰ Após as considerações da Banca de Avaliação, receberemos as correções e sugestões para então enviar o artigo para publicação

5.1 INTRODUÇÃO

Na esteira dos conflitos sociais brasileiros, a Umbanda tem sido discutida a partir de uma possível transgressão de poderes instituídos trazendo certos atores sociais ao centro do poder e da autoridade, dentro dos terreiros. Entidades como caboclos de pena (indígenas), caboclos de couro (boiaderos), pretos velhos, malandros, ciganos, exus mirins, baianos, exus e pombagiras carregam em suas tramas ancestrais a marca dos excluídos da nossa sociedade. A priori, podem se destacar pelo julgamento estereotipado, tendo em vista suas narrativas, vestimentas e elementos votivos. Suas imagens de gesso, à venda nos mercados especializados, com grande apelo ao dantesco também pode anuviar os olhos dois mais desavisados. Porém, para uma grande parte da população, a aproximação com essas entidades, seja “pela dor ou pelo amor”, expressão muito utilizada nos terreiros inclusive, enseja a necessidade de abrir os horizontes. Segundo Sulivan:

A umbanda empresta um sentido particular à esta vivência cotidiana da realidade brasileira. A construção religiosa de si própria e deste cotidiano se faz, contudo, em um universo simbólico, um código de sentido mítico. Consequentemente, pode-se considerar a umbanda como negação de campos estanques e a construção articulada da mediação ser humano/matéria/vida/divindades/espírito/morte: enfim, metáforas ritualizadas e dramatizadas da realidade social, econômica, política e cultural do país.
(SULIVAN, 2008, p. 3)

A complexidade das nossas relações forjada no ferro da violência escravista, no emprego da violência aos povos originários, no castigo de um sertão esquecido, no cárcere a vadiagem sem direito ao espaço urbano, na indiferença em relação aos acampamentos ciganos e na violência patriarcal que acossa crianças e mulheres são ritualizadas nos terreiros. Através das entidades que atuam nos terreiros de Umbanda podemos identificar nossas sombras, mas, sobretudo transgredi-las a partir de suas manifestações, conselhos, doutrinas, entendimento de adoecimento e saúde e principalmente cura. Curas individuais, conforme sua proposição ontológica mas também como tratamento à uma sociedade doente cujo sintomas e efeitos colaterais se espalham de maneira endêmica.

Este trabalho compreende que as atividades de saúde promovidas pelos terreiros de Umbanda sejam portadores de referência cultural, cosmogônica e de identidade, assim, consideramos as práticas, os ritos, as rezas, enfim, seus acervos, um conjunto de bens a serem celebrados pelo patrimônio da saúde. Nossa proposta não é a catalogação de itens mas de conceber o patrimônio da saúde umbandista de forma integrada e holística, considerando que vários elementos são acionados concomitantemente na realização dos trabalhos de cura. Apesar da categoria patrimônio da saúde ser recente no Brasil, foi através do estado da arte sobre o tema que entendemos a riqueza implícita em um entendimento plural de caminhos a serem percorridos:

Transpondo a questão para os bens culturais provenientes das práticas da área da saúde pública no Brasil, chegamos à mesma constatação: qual o significado que possuem para os diferentes atores e grupos sociais? Como preservá-los? Tal como o patrimônio científico, o conjunto de bens da saúde é desconhecido, cujas dimensões merecem ser notadas. Dentre esses aspectos, destaca-se o fato da experiência cultural na saúde ser, necessariamente, multifacetada e multidimensional, por envolver o sofrimento individual e coletivo, por um lado, e, por outro, envolver as expectativas de cada indivíduo diante do tempo, da vida e do mundo, ao mesmo tempo em que tem a capacidade de representar as lutas e conquistas coletivas em direção a melhores condições de existência. É imprescindível, portanto, promover os meios para a expressão cultural, o registro, a preservação, a difusão e atualização permanente dessa experiência histórica comum. (SANGLARD e COSTA, 2019, p.10)

Todavia, mais do que tratar doenças de ordem física e/ou espiritual, consideramos que a Umbanda - justamente por sua configuração onde a marginalidade das nossas ruas sejam os doutores da ordem do divino - possa nos oferecer valores civilizatórios. Afinal, em que sistema de crenças, espíritos afeitos aos botecos, jogos de azar e vadiagem nas ladeiras podem ser profícuos conselheiros? Em que outro lugar o arquétipo da mulher da vida, baderneira, subversiva e acinteira possa ser mãe de homens, mulheres e crianças que por ela procuram a benção e proteção? Segundo Ribeiro (2015, p. 162):

Ao lado disso está a complexidade da realidade cultural e a necessidade de compreensões mais amplas que não sejam reféns de uma visão meramente bipolar dominantes x dominados. Todos esses aspectos são arestas correlacionadas de uma mesma realidade e demarcam as discussões em torno dos temas teológicos e das análises científicas das experiências religiosas. A necessidade de se superar as visões dicotômicas e dualistas revela a importância dos estudos culturais, desde Stuart Hall, e das análises oriundas da visão pós-colonial para os nossos estudos.

Longe da concepção racional, erudita e classicista, as pombagiras não precisam de jalecos, títulos e legitimidade científica para atenderem gentes de toda sorte, classe social, raça, religião, idade e gênero. Sua autoridade muitas vezes, reside no tanto de experiências de vida que já tiveram em outros tempos, imemoriais, mas que através dessas experiências as fazem conhecer o presente como ninguém. Talvez porque para muitos sujeitos históricos, eles continuam sendo os mesmos com o passar do tempo de Kronos. E é nessa perspectiva que encaminhamos essa escrita, relacionando as doutrinas das pombagiras à um cotidiano que para muitas mulheres poderia ser o da década de 1960 e até mesmo do século passado.

Para essa investigação de campo, nos amparamos nas bibliografias consultadas sobre o fazer etnográfico e as contingências da observação participante.²²¹ Muitas foram as leituras realizadas sobre etnografia, pesquisador, pesquisado, distância e familiaridade, contudo o cânone por vezes se torna rigoroso demais quando esquece que ainda na existência de um objetivo apriorístico, é no encontro que a etnografia acontece.

²²¹ Desta feita, nossa proposição é trabalhar a partir da observação participante da cotidianidade do terreiro, as relações estabelecidas entre as pombagiras e as médiuns. Essa proposta deriva da intenção de estudar os trabalhos de Umbanda enquanto patrimônio da saúde, levando em consideração as intervenções espirituais nos atendimentos. Nosso grupo de referência é um terreiro de Umbanda, da cidade de São Francisco do Sul, porção norte de Santa Catarina, identificado por seus sacerdotes como Umbanda Sagrada/ Tradicional.

As discussões mais recentes sobre etnografia, ainda apontam a importância da vivência com os nativos em campo para a formulação do conhecimento antropológico, dessa vez encarando estes como sujeitos que participam da construção das interpretações. Essa vertente evidencia grande preocupação na relação entre o pesquisador e o outro, ou o informante, ou nativo, ou o pesquisado, ou o colaborador, ou seja lá qual for o termo desejado para se referir ao interlocutor em campo. Esse termo escolhido deve ser entendido no corpus textual, através da expressão do tipo de relação estabelecida em campo e não apenas no termo da moda, usado para ficar bem aos olhos dos cânones (dos pares). Alguns autores acreditam que independente do termo usado, o etnógrafo deixa transparecer no seu texto, de maneira subjetiva, a afetividade das relações construídas no momento da pesquisa. Muitas vezes, o termo pesquisado que denota uma distância absoluta do outro, possa dentro do contexto inscrito, significar a participação de um colaborador, termo tão explorado ultimamente como figura retórica para dizer o quão próximo o antropólogo esteve do nativo. (QUEIROZ, 2008, p.43-44)

Nesse sentido, roteirizamos que elementos são necessários para elaboração de uma pesquisa que possibilitasse dinamizar a interface entre patrimônio e saúde, na trama da interdisciplinaridade. Todavia, através das observações realizadas nos deparamos com outro fenômeno que mereceu uma redimensionada em nossa investigação, dado uma realidade que não pode escapar ao ofício da pesquisa: a surpresa de outros significativos que nos atravessam sem pedir licença no caderno de campo. Neste caso, foi a condição das mulheres no terreiro, como elas se mobilizam no quadro político organizativo do terreiro e as movimentações das pombagiras em casos clássicos de machismo e sobrecarga de trabalho. Em razão do aprendizado oral dentro dos terreiros e o fato das pombagiras representarem junto a entidade exu, a palavra, a mensagem, nossas observações foram pautadas pelas doutrinas²²² das pombagiras. Vejamos em Ribeiro (2015) sobre as particularidades das falas religiosas e suas entradas em sociedade:

A linguagem, como criação cultural fundamental, é mediação do encontro humano com o infinito. Essa linguagem é também infinita na medida em que não se esgota nas formas que conhecemos dela; ela se recria e se reinventa. Ela é prova da relação real e ambígua que existe entre religião e cultura. Daí que o reconhecimento do caráter simbólico da linguagem religiosa, seja teológica ou eclesial/comunitária, é elemento fundamental para o diálogo da religião com a cultura e com o mundo atual. (RIBEIRO, 2015, p.162)

A Umbanda é uma religião universal, de atendimento caritativo, mantém suas portas abertas a qualquer pessoa, atendendo sua necessidade. Se expressa a partir de espíritos, por eles são realizados os trabalhos de cura e não pelo indivíduo. As pessoas que procuram os terreiros não o fazem para conversar com José, Maria ou Genésio e sim para obter todo tipo de aconselhamento das entidades: Dona Figueira, Dona Padilha, Dona Maria Mulambo, Dona Cacurucaia das Almas.²²³ Com objetivo de captar, analisar e reconhecer os atributos valorativos nessas relações, busquei na observação semiestruturada a possibilidade de realizar a pesquisa. Através de Vianna (2003) aprendemos que “A identificação do pesquisador é uma das muitas questões éticas ligadas às atividades de pesquisa. Entretanto, em ocasiões especialíssimas, o

²²² Chama-se doutrina os ensinamentos oralizados pelas entidades seja para os médiuns, assistência ou consultência.

²²³ Existe uma miríade de nome de pombagiras que atuam nos terreiros e fora dele, esses são alguns exemplos.

anonimato do pesquisador pode ser uma imposição, tendo em vista a natureza do problema e da observação a ser realizada.” (VIANNA, 2003, p.41).²²⁴

O fato de não estar formalmente credenciada como uma pesquisadora com “P maiúsculo” não quer dizer aos dirigentes da casa que eu não estava pesquisando algo. Nessas imersões obtive muitas explicações de ogãs, sacerdotes, médiuns e consulentes. Das várias giras e sessões que observei, anotei, desenhei, captei por todos os sentidos, as doutrinas das pombagiras em relação aos atritos ocorridos no terreiro. Assim, o mais desgastante neste trabalho tenha sido o trabalho de repensar, refletir, analisar e transformar essa pedagogia anti machista das mulheres da noite em produção textual. Essas problemáticas sociais que nos indispõe na vida pública, também atravessam os terreiros que não estão ilhados em espaços restritivos. Machismo, racismo, classicismo, elitismo, homofobia se fazem presentes, quase sempre em situações de adversidades. Mas a sobrecarga em cima das mulheres em relação às atividades do terreiro e mais ainda, a dissimulação das pombagiras para favorecer suas médiuns, renegociando poderes que as mulheres não possuem no dia a dia é muito digno de debate. Entre historiadores e profissionais sensíveis à escuta do mundo, o entendimento de que as mulheres são escondidas da história pública, reservando-se quase sempre a história da vida privada, é uma verdade inconteste. Para Michelle Perrot (2006) o apagamento das mulheres tem suas particularidades, entre elas a invisibilidade das mesmas nos espaços de produção do saber, trabalho, sendo confinadas a abordagens religiosas. Os relatos por sua vez, seriam desinteressantes visto que não protagonizam a história, uma história de privilégio masculino. *Pari passu*, são inenarráveis por outras razões, como se pode refletir:

Porque são pouco vistas, pouco se fala delas. E esta é uma segunda razão de silêncio: o silêncio das fontes. As mulheres deixam poucos vestígios diretos, escritos ou materiais. Seu acesso à escrita foi tardio. Suas produções domésticas são rapidamente consumidas, ou mais facilmente dispersas. São elas mesmas que destroem, apagam esses vestígios porque os julgam sem interesse. Afinal, elas são apenas mulheres, cuja vida não conta muito. Existe até um pudor feminino que se estende à memória. Uma desvalorização das mulheres por si mesmas. Um silêncio consubstancial à noção de honra. (PERROT, 2006, pg.17)

²²⁴ Contudo, em razão da pandemia de COVID 19 onde o medo de perseguições e exposição dos médiuns e assistidos nas redes sociais era um receio deletério entre os sacerdotes, optamos pela observação semiestruturada, onde o objetivo é procurar repetição de comportamentos e recorrência dos mesmos. Segundo PEREIRA (2015, p.14-15): “A observação não estruturada é também utilizada como uma técnica de exploração, onde o observador tenta limitar o campo de suas observações com o intuito de mais tarde delimitar suas atividades ou mesmo determinar seguramente o conteúdo de sua observação. A observação participante pode parecer em um primeiro momento, ao pesquisador iniciante, uma tarefa fácil onde basta se sentar confortavelmente, observar e fazer anotações, Tim May ressalta que a pesquisa nestes moldes é muito mais trabalhosa e complexa do que se pode imaginar pois exige do pesquisador tempo, e muitas vezes manter um relacionamento com pessoas que possuímos pouca ou nenhuma afinidade pode ser desgastante, algumas anotações feitas em campo em alguns momentos podem parecer irrelevantes, mas May (2004) salienta que o trabalho de campo após seu término nos condiciona a mais trabalho, pois análises são necessárias após as observações. A pesquisa participante causa um desgaste, exige tempo, mas é um dos métodos que gera resultados compensatórios”.

Neste trabalho poderemos refletir sobre conflitos e deslocamentos dentro do terreiro, onde as mulheres protagonizam suas histórias - e a própria história da Umbanda - quando são envolvidas pelo sagrado poder feminino das pombagiras. Se tornam agentes de processos transformadores através do divino, algo impensável talvez em outros sistemas religiosos.

5.2 Olha quem vem lá no portão de saia rodada de pé no chão²²⁵

Sempre cheguei ao terreiro cedo, bem antes de iniciar a gira. Assentada na assistência conseguia ter uma visão privilegiada tanto do espaço de ritos quanto da chegada e saída de cada um. Muitos médiuns costumavam chegar sempre em cima da hora, às 19:00, o que causava protestos visto que muitos trabalhavam até esse horário ou mais tarde. As sessões eram sempre realizadas às sextas feiras nesse horário e com assistência lotada de pessoas buscando atendimento. Os sacerdotes²²⁶ da casa, donos do terreiros, não trabalhavam em empresa ou outro departamento laborativo que mantivesse horários fixos. Em muitos momentos, após a gira, era comum que os zeladores de santo chamassem atenção dos médiuns quanto ao horário, assim como também era comum às médiuns – exclusivamente elas – reclamarem de não conseguir chegar a tempo em razão do trabalho. Nas rodadas de conversa que aconteciam sob o olhar de todos os presentes, era frequente a realização de debates **democráticos**²²⁷ com pautas pré- estabelecidas, sempre redigidas pelos zeladores. O script era sempre o mesmo: horários a serem cumpridos; pagamento das mensalidades; ajuda adicional para algum infortúneo causado pelas chuvas; acerto de mão de obra para manutenção e reparos; rifas para ajudar famílias necessitadas, vaquinhas para angariar fundos na organização do terreiro e festas; colaboração com mantimentos de limpeza; disponibilidade de médiuns para trabalhos espirituais na casa de terceiros e/ou na nos espaços de domínio das entidades (mata, cachoeira, praia, encruzilhada, linha férrea, ladeiras, etc..).

Essas reuniões abertas eram constrangedoras para os médiuns e também para a assistência, contudo, não pareciam aleatórias e sem significado. Serviam de aviso para quem tivesse o interesse de entrar para corrente²²⁸, uma mensagem clara não só sobre as providências do terreiro, mas sobre quem dava as cartas do jogo. Aos médiuns era reservado o local de responder aos problemas do terreiro, sob o subterfúgio que todos eram responsáveis pelo terreiro, pelo cuidado com o espaço das entidades. É mister esclarecer que o terreiro funciona em um espaço externo a moradia dos zeladores na conjunção do que seria uma modesta área de lazer e garagem. Ou seja, o imóvel tem seus donos, contudo, nas reuniões de

²²⁵ Ponto de chamada de pombagiras

²²⁶ Nesse texto, usaremos as denominações: sacerdotes, zeladores de santo, pai de santo e mãe de santo para o mesmo cargo hierárquico devido a própria linguagem plural do terreiro que também fora mantida nos escritos de campo da pesquisadora.

²²⁷ Grifo nosso.

²²⁸ Corrente é o nome dado ao corpo de médiuns de um terreiro.

angariação de reservas para manutenção predial que favorecia os reais moradores, a organização do terreiro era sempre terceirizada.

Nesses momentos até a assistência levantava a mão pedindo licença para avisar que poderia ajudar com alguma quantia. O incômodo da assistência com essa estratégia era patente. Falas negativas, burburinhos, retirada dos assistidos, cabeças baixas era frequente nesses momentos de **interação**²²⁹ entre corrente e assistência. Sob protestos que não eram ouvidos e sim silenciados, as mulheres tentavam intervir na conversa, pedir a palavra, geralmente por elas pelos esposos e pelos filhos, todos membros do terreiro. Ouvia-se dos zeladores “a gente não pode só reclamar é preciso botar a mão na massa”; “por isso que o terreiro não vai pra frente”; “a corrente precisa se manter unida”; “isso aqui não é só meu e da mãe x, é de vocês também”.

Era notabilizante a falsa democracia que tentavam imprimir aos debates e especialmente as investidas das mulheres que eram impedidas de falar sob a estratégia de transpor as responsabilidades dos sacerdotes aos membros da casa, e de tabela, à própria assistência. Todavia, conforme o trabalho de campo tinha seu objetivo, de análise das atividades de cura, a princípio, essas anotações eram realizadas e mantidas no meu caderno a fim de registrar qualquer quadro, tendo em vista, a dinâmica dos terreiros onde tudo pode acontecer. E acontece. Foi após uma gira de caboclo, sob essa mesma cantilena que o tempo fechou e o couro comeu²³⁰. Ao tentar obter a palavra sem sucesso, uma das médiuns levantou-se do chão alegando que iria embora, mas aos solavancos ficou de pé. Uma gargalhada rompe o terreiro, a movimentação dos outros se levantando e buscando saias, cigarilhas e bebidas se intensificam. “Salve dona Figueira”, cada um dos médiuns foi sarava-la e assessorá-la vestindo sua saia enquanto os ogãs afinavam o atabaque. “Sem kizomba²³¹ que não é dia pra curimbar²³²”. Os sacerdotes por sua vez, não demonstraram ter gostado da chegada de Dona Figueira no momento dos avisos pois perguntaram a ela se era hora. “A hora é dos santos, não é a sua meu fio. Se o fio achar de errado uma entidade de lei vir fazer falador vire seu Caveira que nós faz proseado.[risadas] Porque daí fio tem alguma coisa de errada nas Aruandas não? O zelador por sua vez, foi respeitoso com ela e disse que ela ficasse à vontade para dar sua palavra. “Entonce meu menina queria ir embora e deixar o terrerado?” O zelador respondeu que sim, que a menina dela não estava querendo respeitar as regras, que ele sente muito mas não pode segurar ninguém na casa dele. Além disso, Dona Figueira doutrina que:

²²⁹ Grifo nosso.

²³⁰ O couro comeu designa uma expressão nos terreiros a respeito de oferendar ao atabaque, tocar o atabaque ou simplesmente ver a macumba acontecer.

²³¹ Festa

²³² Dança e atabaques

Pois diga a minha menina que caminho eu dei aos montes pra ela e que cada um de vóis é que tem que ter caminho dos exu e das exoua²³³ de vóis pra não deixar a cumiera²³⁴ despencar no ori²³⁵ doceis. Muito foram os patacos²³⁶ que minha menina enfiou no edi²³⁷ doceis pra arrumar um coisa aqui, outro acolá enquanto que nem os pé de borracha²³⁸ dela ela conseguiu trocar, fazendo caridade numa gazola²³⁹ que não é dela, é do senhor. E pergunto agora no intimo do senhor, não precisa responder pra eu, onde anda aquele outro cavalo de Padilha que vois viventes sugaram o que podiam depois disseram esse mesmo palavrado chulo de que não pode segurar nenhum cavalo? Não pode mesmo mas o senho pensa que é só vóis que tem guardião? Subiu pro ori de vóis? Uma água de batata²⁴⁰? Não há pai de santo nenhum que vai calar qualquer cavalo meu ou não me chamo Figueira. E da próxima vez que eu tiver de sair das encruzilhadas vencendo demanda pra minha menina pra se arresorver cousa que não é dela, chamem Exu Cavaira que eu quero dar dedo de prosa com o compadre sobre aqueles erês²⁴¹ que o senho arrumo na Tapera²⁴².

Após a oratória da Dona Figueira, que dispensou o ponto cantado percusionado nos atabaques para ir embora, os zeladores resolveram finalizar a conversa e o cambono fez o relato da pombagira para sua médium que ouvia aos soluços e bebendo água que lhe foi oferecido. Na saída do terreiro me juntei às pessoas que se dirigiam aos seus carros e elas comentavam que se ressentiam pelos médiuns; que as reuniões eram desnecessárias para a assistência e que este seria o ponto ruim dos terreiros, no plural. Eu questionei do porquê a assistência ficar até o final e a resposta que obtive em uníssono foi que através das reuniões, todos da comunidade eram chamados à cooperar especialmente nas festas ou nas arrecadações de mantimentos para famílias que saíam do estado do Paraná sem nada nas mãos e tentavam a sorte na cidade. E porque era bem comum naquele terreiro todos conversarem após a gira, que os zeladores da casa eram pessoas muito boas em explicar tudo o que precisavam saber e ficou mal compreendido.

Embora por algum tempo sua médium havia sido silenciada ou negligenciada nas demandas político-organizativas do terreiro, a pombagira desconstruiu toda narrativa controlada pelos membros da hierarquia do terreiro, tomando para si a palavra de maior autoridade, impondo à sua em favor da médium. Podemos analisar em sua doutrina que para ela, a função dos médiuns, todos, não era de estar ali apenas ouvindo calados as reivindicações da hierarquia. Fala-se doutrina porque a oratória não serve individualmente. Para bom entender, a pombagira abriu brechas para negociar a estadia da médium sem que esta levasse desaforos. Há informações preciosas nessa narrativa que ficaram no ar e que qualquer um poderia investigar melhor, apurando assim a vida do zelador. Um resíduo que deveria permanecer oculto, foi jogado ao vento²⁴³ pela dona Figueira.

²³³ Pombagira também é chamada de exu mulher. Nesse caso, a pombagira quis dizer exoua mesmo.

²³⁴ Cumeeira. No candomblé é espaço sagrado elevado. Na Umbanda, a pombagira refere-se somente ao tero

²³⁵ Cabeça

²³⁶ Dinheiro

²³⁷ Ânus

²³⁸ Carro

²³⁹ Casa

²⁴⁰ Chama-se água de batata para fazer pouco caso dos trabalhos, geralmente iniciáticos, realizados na cabeça.

²⁴¹ Criança

²⁴² Bairro afastado da cidade, marginalizado.

²⁴³ Jogar o vento significa dar relevância espiritual a um pedido ou mal dizer

Ao discutir sob uma perspectiva decolonial os saberes da macumbaria para vida, Rufino (2019) elenca os saberes ancestrais que ao decorrer do tempo são desprestigiados pela descrédibilidade, pelo desvio e esquecimento. Contudo, segundo o autor “cabe ressaltar que essas sabedorias de fresta, encarnada e enunciadas pelos corpos transgressores e resilientes, sempre estiveram a favor daqueles que souberam reivindicar” (RUFINO, 2019, p.9). Que fique desanuviado ao leitor: esta pesquisa entende que a própria Umbanda, através da autoridade de seus guias espirituais, abre caminhos na profissão de fé, no terreiro, para os seus, sejam eles médiuns, assistidos, zeladores de santo, etc...Isto é, nos males que assombram nossa existência e ameaçam nossa integridade, a malícia da Pombagira, agindo por meios pouco ortodoxos tem seu jeito de desfazer. O que será tratado aqui não alude qualquer prejuízo à Umbanda, muito antes pelo contrário, ao reconhecer a potência de seus tratamentos de cura localizados como patrimônio da saúde umbandista, encontramos elementos de uma sociedade patriarcal que podem silenciar as mulheres, mas que podem ser combatidas pela força dessas entidades, que no mínimo, as empoderam e reconduz os outros filhos de fé aos caminhos de sua jornada. A atitude do zelador de santo à fala da Figueira pode gerar descontentamento entre ouvintes e leitores que esperavam resolução na base da querela. Este seria o comum para nossa sociedade: réplicas e trélicas até desidratar a paciência da plateia, mas o silêncio seguido da decisão de finalizar aquela conversa nos parece ter sido por educação religiosa e entendimento de quem dá a última palavra em terreiro de Umbanda.

Disto isto, não faremos da Umbanda um lugar idílico, folclorizado em que toda situação é resolvida com base nos princípios cosmogônicos ou mesmo, de cordialidade. É sabido também da guerra das pombagiras que se engalfinham em terreiros. Muitos são os veículos²⁴⁴ de divulgação de vídeos nas redes sociais que registram essas pataquadas sob o olhar rígido dos que alegam estar fazendo o certo. “Não passam de marmoteiros que estragam a religião”. O conteúdo desses vídeos poderia servir de base para outras leituras, no nosso caso, registramos a existência desses comportamentos para lembrar o caro leitor que o estudo em um terreiro específico muitas vezes ocorre pela possibilidade dos conteúdos fazerem sentido com o objetivo da pesquisa. Ainda assim é preciso sinalizar que longe das modernidades dos grandes centros e seus costumes mais liberais, estamos pesquisando um terreiro onde as mulheres são mais conservadoras.

Na corrente, cerca²⁴⁵ de 15 mulheres e 7 homens trabalham nas giras de desenvolvimento. A faixa etária na casa dos 30 até os 60 anos. A assistência é composta por membros da comunidade²⁴⁶ e gente da cidade²⁴⁷. Geralmente eu sentava no mesmo lugar e os outros assistidos também, o que fazia com que o povo fora da corrente fosse um tema à parte dado a riqueza da recepção compartilhada com eles e entre

²⁴⁴ O facebook e o youtube mantém canais de “caça aos marmoteiros” divulgando vídeos duvidosos.

²⁴⁵ Não houve aplicação de formulários quantitativos

²⁴⁶ Moradores dos Balneários

²⁴⁷ Centro Histórico

eles. Contudo o perfil da assistência era de majoritariamente feminino, os homens geralmente vinham fazer companhia as esposas ou faziam parte da rede de sociabilidades do terreiro. Havia ainda os atendimentos individualizados com hora marcada para pessoas distintas da cidade que tinham preferência de consulta com a entidade cigana²⁴⁸ da mãe de santo. As mulheres do terreiro, sejam da corrente ou da consulência tinham comportamentos contidos, muitas eram católicas, algumas espíritas que só faziam presença nas giras de preto velho, sendo um impeditivo a consulta com exu pois este teria, na visão, delas, um baixo valor vibratório. Na construção do estado da arte para essa pesquisa nos deparamos com vários outros trabalhos de natureza disciplinar (psicologia, educação, antropologia) que atribuíam os mesmos significados e significantes às pombagiras. Vejamos em REIS (2020, p. 122)

Quanto ao empoderamento, de dentro do religioso, a Pombagira executa tal feito perante os padrões ocidentais vigentes que regulam a vida da mulher, tanto no espaço privado, como no doméstico (GOMES; SOUSA. CARNEIRO, 2017, p .2). Dentro do espaço religioso umbandista, as Pombagiras, que carregam histórias de mulheres que se depararam com as limitações, imposições e julgamentos da sociedade, têm auxiliado as mulheres a reivindicarem seus espaços em funções enquanto realizam atividades importantes dentro dos terreiros, no espaço público e privado, contestando seu papel na zona de domínio masculino. (GOMES, B; SOUSA, L. CARNEIRO, R. 2017; LAGOS, 2007). (...) O distanciamento do desejo de reprodução, como função maternal como expectativa e imposição social, à qual espera (GOMES; SOUSA. CARNEIRO, 2007, p. 5); e 2) (...) Pombagira como símbolo de empoderamento feminino. O empoderamento é um dos pontos influenciados pelas Pombagiras, não sendo este exclusivamente feminino. Entretanto, ainda que as Pombagiras possa incorporar e empoderar também os homens e, somado a isso, proporcionar discussões sobre gênero (BARROS, 2015; LAGOS, 2007). A figura da Pombagira está relacionada à sexualidade, à seus prazeres próprios e mais íntimos, longe do desejo de procriação .Em sua transgressão, ela representa a insubmissão e não domesticação, e a figura de mulher livre: livre de estereótipos, livre de amarras limitantes e imposições (GOMES; SOUSA. CARNEIRO, 2007, p. 5). Dentro do espaço religioso umbandista, as Pombagiras, que carregam histórias de seres que se depararam com as limitações, imposições e julgamentos da sociedade, têm auxiliado as mulheres a reivindicarem seus espaços em funções enquanto realizam atividades importantes dentro dos terreiros, no espaço público e seu papel na zona de domínio masculino. (GOMES, B; SOUSA, L. CARNEIRO, R. 2017; LAGOS, 2007).

Não seria uma novidade que as pombagiras detêm poderes de desmobilização de demandas e obviamente das velhas demandas patriarcais. O que nos impulsionou a escrever sobre o tema é como esse poder é exercido dentro de um terreiro ao qual consideramos seus métodos e tratamentos de cura como patrimônio da saúde. Médiuns e assistidos muitas vezes confiam no poder das pombagiras em situações cotidianas: falta de trabalho, conflitos familiares, dificuldade de lidar com lutos, perdas, adoecimento na família, doenças não diagnosticadas ou diagnosticadas. No caso da dona Figueira, percebemos que o silenciamento que sufocava sua médium a levou a disputar autoridade nas questões organizativas do próprio terreiro, onde, a princípio seria de responsabilidade dos sujeitos se organizarem de modo a ajustar o modelo de gerenciamento que a hierarquia estava adotando.

²⁴⁸ A linha dos ciganos faz parte de algumas Umbandas

Considerando que nosso olhar estava tecnicamente informado e interessado nos trabalhos alusivos à saúde passamos a dar maior atenção aos rompimentos²⁴⁹ das pombagiras no terreiro. E foram alguns depois da doutrina da Dona Figueira. Todavia entre tensões e conflitos, quase sempre as doutrinas obtinham boa aceitação e transformava as relações abusivas dentro do terreiro, o que, por tabela, também poderia educar as mulheres da assistência.

Basicamente em todo final de gira a corrente pedia a benção as mães e pais de santo do terreiro e permaneciam sentados no chão. Era também o momento que muitas pessoas saiam da assistência para prestigiar os zeladores e agradecer pela sessão, elogiar as entidades e retornar informações sobre as receitas que receberam. Era o momento também de aproveitar a presença de todos os médiuns antes que dispersassem e passar os recados, a limpeza do terreiro estava sempre em pauta e recebida entre olhares de desaprovação. O conflito acerca dessa matéria era bem pontuado: por um lado os zeladores do terreiro delegando a limpeza aos filhos de fé e as mulheres reclamando cansaço e falta de rotatividade nas atividades. Pela repetição dos enredos parecia muito claro que esse dilema nunca se resolvia. A médium da pombagira Maria Mulambo já estava dispensada dos serviços à parte do trabalho espiritual, mas os outros não. É importante informar que naquele período antes da gira e depois, no final, eram as mulheres que vi pegando em vassouras para varrer o espaço. Eram elas também que transitavam esbaforidas atrás de baldes, panos, papéis higiênicos para abastecer os banheiros.

Da mesma forma que também eram elas que chegavam ao terreiro com flores e frutas para montar vasos decorativos e oferendas para entidades. O homem da corrente, por sua vez, só se via em cima do horário da gira. No caso de duas famílias em especial, as mães estavam presentes antes do início dos trabalhos espirituais, filhos e companheiros quando adentravam o terreiro às questionavam “mãe, onde está nossa roupa?”. Ou seja, ao que parecia a organização do vesturário religioso também era do encargo das mulheres da família.

Em um desses encontros, foi permitida à palavra dos membros da corrente e a reunião seria comandada por eles, com temas que lhes interessassem. O assunto mais repercutido foi entre as mulheres: a sobrecarga de trabalho. Várias mulheres puderam se posicionar a respeito do cansaço de fazer a tripla jornada enquanto que o trabalho pesado sempre recaía nelas. O fato dos homens não realizarem nem mesmo atividades masculinas – situamos aqui as que exigem força - também teve muito quórun. Para as mulheres do terreiro o fato dos homens não participar de qualquer trabalho de limpeza como se fossem elas as empregadas, além de não auxiliarem na pintura e troca de telhas, manutenção e reparos era um disparate sem tamanho.

²⁴⁹ Quando a incorporação é mais brusca, não precisou ritualizar o transe.

Outra queixa apontada foi o fato de diferente dos membros do terreiro, os zeladores donos do imóvel não trabalharem e em face disso, reivindicarem a todo o momento a presença dos filhos que trabalhavam para cuidar da casa deles. Uma das médiuns relatou que se dispôs a lavar as grandes cortinas do terreiro em razão de sua máquina de lavar ser de 12 kilos, mas que ao receber o material para lavagem se surpreendeu com a quantidade de toalhas, panos de copa e roupas de criança para lavar. A recepção dos libelos por parte da hierarquia da casa não foi discutida naquele dia, segundo os organizadores da reunião, o momento era de escuta dos reclames dos filhos e que a situação seria dirimida da melhor maneira possível na gira seguinte.

5.3 Vestidinho de chita estalando osso, osso com osso, ela é a pombagira, é a Tata Mulambo²⁵⁰

O universo das amarrações e feitiços para agarrar homem nesse segmento de Umbanda é bem calibrado pelos valores kardecistas que sustentam dogmas, reações kármicas e experiência terrena baseada em livro arbítrio. Como exu e pombagira são vento²⁵¹ e não tem nação²⁵² qualquer pessoa pode ter a faculdade de incorporar pombagiras e exus e assim seguir com empreendimentos mágicos na ordem do desejo individual. Baseado nas projeções individuais ou mesmo na oferta desses trabalhos em outros segmentos de Umbanda, pode se dizer ser muito comum o interesse das mulheres nesse tipo de resolução para conflitos amorosos. Na festa das comadres, em homenagem a pombagira de Maria Mulambo de uma das mães de santo, houve uma irrupção de mulheres destinadas a falar com a pombagira para esse fim. Não podemos dizer ao certo que a Dona Maria Mulambo já estava ciente da abordagem ou se os cambonos passaram a informação do teor da conversa daquelas moças, na faixa de trinta e poucos anos, mas a pombagira se adiantou pediu para que encerrasse o atabaquele que ela passaria uma doutrina na festa dela. Doutrina da Dona Maria Mulambo:

Mais cuidado amigo, ela é bonita, ela é mulher. ²⁵³ Vóis sabem que muito me alegra quando rabos de saia²⁵⁴ formosas tais oceis vem falar com eu no terreirado. Vóis que são muié trabaidera, ponha o ajeum²⁵⁵ na mesa doces, cuida bem dos erezica²⁵⁶ e eu sempre pensa que oceis carrega uma feiticera [risadas] mais desgracenta que eu, que Padilha, que Figueira. E é isso que traiz oceis acá. Não é o que oceis tão pensado não minhas flô. Todas nós *amo alguém e esse alguém não amava ninguém*²⁵⁷. Todas essas moça vestida de baile [risadas] que vóis tão vendo hoje já foram iguais vóis,

²⁵⁰ Trecho do ponto da pombagira Maria Mulambo. Ver em: <https://www.youtube.com/watch?v=JXJEPu-5qSE>. Acesso em 27 jun 2023

²⁵¹ Estão em qualquer lugar

²⁵² Não pertencem a nenhuma denominação religiosa

²⁵³ Trecho do ponto cantado.

²⁵⁴ Mulher

²⁵⁵ Comida

²⁵⁶ Crianças

²⁵⁷ Trecho de ponto cantado

toda esse povo ali do outro lado²⁵⁸ que ocois vê, inté as veia danada, já pensaro ou vieram pedir o que ocois viero pedir hoje. Mais nóis pombagira de lei, que se arresorveu trabaiá nas leis do Umbandadô nóis não amarra rabo de saia em pé de carça²⁵⁹. Porque nóis é boa? Não fias, porque existe o livre arbitro e se nóis disse que faiz, tá mentindo proceis, porque assim como vóis deve experimenta a belezura dos pé de carça como e quando quisé, os pé de carça também podem. Nóis não mexe no odu doceis, nós movimenta os caminhos, é diferente. Ceis entendero fias? Se entendero, os cambono pega umas saias de rodas formosas pra vestir essas moças que hoje cachaça vira água [risadas].

Antes de esclarecer o que as pomabiras daquela egrégora espiritual fazem ou deixam de fazer, dona Maria Mulambo fez questão de apontar as qualidades das moças que a procuraram. Na tentativa de elevar a autoestima delas, a pombagira buscou na força delas, provavelmente recalcada pelos amores não correspondidos, um caminho para trabalhar a si mesmas. As moças, por sua vez, aparentemente receberam bem as palavras da Dona Mulambo, em meio a choros e soluços, mas também de risos, enxergando o próprio desejo a priori negativo, como normal a todos. No trabalho publicado *Performances de gênero na umbanda: a pombagira como interpretação afro-brasileira de mulher*, seus autores acompanham pombagiras nos terreiros, sob outros propósitos e investigam a relação das pombagiras com suas médiuns:

O acolhimento a tudo e a todos que resulta na dinamicidade como a única regra permanente da umbanda pode ser tanto o que há de mais interessante na religião, como um “obstáculo teórico”, uma complexidade maior à pesquisa, devido à impossibilidade de elaborar modelos categoriais ou estruturalistas a seu respeito. Trata-se mais profundamente de uma sensibilidade adaptativa ao contexto que se apresenta por meio de uma atenção e escuta às dinâmicas sociais e aos desejos humanos. Esta capacidade, vale dizer, se deve à própria ética umbandista, uma “ética de inclusão” que se constrói no presente e no cotidiano, propugnando-se como inclusão psíquica. (BARROS e BAIRRÃO, 2015, p. 127)

O acolhimento é a marca da Umbanda da qual não dissociamos suas entidades e nesse caso, as pombagiras. Nelas, reconhecemos uma pedagogia um tanto torta de usar o problema de uma pessoa ou de ressonâncias sociais, por exemplo, para falar com toda comunidade. A festa seguiu alegre, as moças dançaram com as pombagiras da festa, mas não lhes foi permitido beber e fumar. Maria Mulambo pediu que servissem a elas omi²⁶⁰ com essência de baunilha e canela em pau em qualquer taça que não pudesse fazer quebrada²⁶¹. Disse às moças que aquilo era bom pra limpar a garganta e evitar problemas respiratórios, visto que estava frio e elas entraram na gira de pés descalços²⁶². Virou-se a assistência e disse: “É normal chorar por amor, é normal querer prender os pé de carça, é normal buscar nossa força pra isso. Mais quem tem pombagira mesmo passa por isso querendo bem mais.”

²⁵⁸ Assistência

²⁵⁹ Homem

²⁶⁰ Água

²⁶¹ Quebrar garrafas e taças são meios de trabalho das pombagiras

²⁶² Não se entra calçado na parte onde acontecem as giras nos terreiros

Embora as festas de exu e pombagiras não sejam momentos para consulta, dona Maria Mulambo pediu que as mulheres tivessem mais cuidados com as partes íntimas e órgãos reprodutivos, especialmente em época de frio ou por acasião das friagens. “Rabo de saia quara os panos na rua e entra pro quentume da gazola²⁶³ escangaindo a matéria. Tem que pedir ajuda pros pé de carça doces”. Ao final da festa, os cambones vieram até a consulência repassar as orientações de dona Maria Mulambo: tomar chá de tanchais²⁶⁴ por 7 dias para limpeza dos ovários e outras infecções femininas. O banho de assento também foi sugerido com o preparo do mesmo chá. Para mulheres que tenham certeza de não terem contraído gravidez poderia trocar por Arruda. Cascos²⁶⁵ sempre calçados e região torácica protegida mesmo entre as mulheres em menopausa. Maria Mulambo também orientou as mulheres a exigirem a limpeza das genitálias dos companheiros, pois no terreiro havia uma grande demanda por tratamentos para tabaca²⁶⁶, segundo ela, nas palavras constrangidas do cambono, os homens não lavam o falo direito e assim também transmitem doenças ruins de curar.

Desconheci nesse período de pesquisa em campo, sujeitos que preferissem o tratamento espiritual em detrimento ao tratamento convencional proposto pela medicina dos postinhos e U.P.A da cidade, ao contrário, a partir das conversas junto a assistência muitas mulheres comentavam que se viram no postinho, ou que conseguiram agendar seus exames. Servidoras do município que atuavam na área da saúde também costumavam abraçar a religião de alguma forma. Algumas participando ativamente das giras, outras conciliando trabalho com as datas festivas que o terreiro costumava realizar junto à comunidade (dia das crianças, festa junina, encerramento de natal). Ou seja, a presença das mulheres é contumaz nos arranjos comunitários, sempre protagonizando os eventos sociais e festivos envolvendo gente de dentro e de fora da religião, mas do território.

Passado alguns dias era hora dos zeladores responderem às sugestões e motejos dos membros da corrente. Isto ocorreu na gira seguinte à festa das pombagiras, em um atendimento de baiano. Baianos são entidades cujo espírito tem um apelo regional em homenagem aos primeiros pais de santo que seriam dessa região. São trabalhadores, alegres, festivos, mas não estavam no radar desse trabalho. Mas, como já estava com foco na atenção que o terreiro destinava às mulheres, especialmente ao envolvimento das pombagiras, me reservei à assistência novamente para acompanhar as mudanças e o que seria dito para amenizar aquele contexto.

²⁶³ casa

²⁶⁴ “A **tanchagem**”, também conhecida por taiova, tansagem ou 7 nervos, é um cultivo muito utilizado para a produção de remédios caseiros, principalmente por sua ação anti inflamatória, antimicrobiana e analgésica. Ver em: <https://blog.plantei.com.br/uma-das-plantas-mais-poderosas-cura-inflamacoes-e-limpa-os-pulmoes/#:~:text=A%20tanchagem%2C%20tamb%C3%A9m%20conhecida%20por,anti%20inflam%C3%B3ria%2C%20antimicrobiana%20e%20analg%C3%A9sica>. Acesso em 28 jun 2023

²⁶⁵ Pés

²⁶⁶ Vagina

Talvez para surpresa apenas de leitores mais desavisados sobre o cotidiano dos terreiros, os sacerdotes resolverem trazer para o meio do salão seus cadeirões²⁶⁷, as apotis para pais e mãe pequenos²⁶⁸ e as decisas para aqueles que estão em desenvolvimento mediúnico sem conquistar seus graus hierárquicos. À mim, pesquisadora souu muito interessante nessa hora, se apropriarem de elementos que fazem parte dos aportes materiais do candomblé e que estão completamente ligados à status e autoridade. Diferente das outras conversas onde todos os membros ficavam sentados no chão do terreiro, para esta vez, o ambiente foi preparado com todo deleite contumaz aos babás²⁶⁹ de candomblé.

O que se seguiu foi uma conversa de manutenção de privilégios de um terreiro que até então dizia respeitar o candomblé, mas não concordar com sua rigidez e estrutura política, buscando assim distanciamento de ritos, projeção social, vestimentas paramentadas e de “espetáculo para o povo”. Dado o pouco espaço físico desse texto e o alongamento da conversa procurei sistematizá-la em tópicos. Portanto as respostas foram as seguintes:

- A Umbanda tem seus fundamentos e eles precisam ser respeitados;
- Quando houver problemas, é sempre o filho que deve procurar o pai;
- Não será aceito fofocas sobre a vida íntima dos pais de santo nem de qualquer outro filho da casa;
- O valor da mensalidade é baixo para cobrir gastos com velas, fundangas²⁷⁰, energia elétrica, alimentos que são de uso de todos;
- As mulheres devem usar roupas adequadas, roupas íntimas largas e brancas para não passarem por contragimentos;
- Roupas são deixadas no terreiro de relapso e são limpas e armazenadas pela mãe de santo, o que não será mais feito por ela nem por ninguém;
- Todos trazem velas, firmam suas velas para orixás e entidades deixando sobras no chão;
- A maioria das entidades riscam ponto com pembas²⁷¹ de diferentes cores e muitas vezes no chão;
- Quando os pais de santo, cambonos e outros filiados do terreiro fazem limpeza espiritual na casa dos assistidos não é cobrado nada, nem gasolina, por isso é preciso ter diferentes reservas;
- Ninguém é obrigado a participar de rifas, acomodamento para pessoas em situação de vulnerabilidade e outras mobilizações sociais;
- Quem achar ruim pode e deve se desligar do terreiro.

²⁶⁷ Cadeirões são utilizados no candomblé para assentar o quadro hierárquico do terreiro.

²⁶⁸ Formação antes de chegar a mãe de santo/pai de santo

²⁶⁹ Babalorixás

²⁷⁰ pólvora

²⁷¹ Pedaco de giz utilizados para fins votivos

Tais vaticínios parecem ter seus fundamentos, embora a hierarquia instituída apresentasse outro quadro também legítimo, as mulheres do terreiro não foram atendidas em seus tópicos. Em verdade, a sobrecarga das mulheres do terreiro foi silenciada para evidenciar abusos ou condutas inapropriadas e que merecem a atenção de todos. Em meio às lágrimas, algumas mulheres se levantaram e se despediram da assistência. Foi confortável para a hierarquia que estava sendo cobrada, agir com base nas regras do terreiro, as mulheres se ofenderem e nada ser resolvido. O fato delas resolverem se desligar do terreiro também não era problema, visto que uma das características dos terreiros de Umbanda é a alta rotatividade de médiuns. Se sair uma fulana que carrega dona Maria Mulambo, daqui uns tempos, chega outra. Porém mulheres ativas que desejam respeito e brigam por ele, é pedra no sapato em qualquer lugar.

Não parece ser difícil entender porque mulheres são suscetíveis a uma variedade de transtornos e síndromes. O adoecimento das mulheres em uma sociedade patriarcal, ou no caso do terreiro, que se investiu de um patriarcalismo na adversidade com as mulheres do terreiro é tese de trabalhos. Há toda espécie de violência que adoecem mulheres. Citamos o trabalho *Violência contra a mulher e adoecimento mental: percepções e práticas de profissionais de saúde em um Centro de Atenção Psicossocial* (TEIXEIRA e PAIVA, 2021, p. 9)

Durante séculos, as mulheres foram consideradas propensas ao desenvolvimento de transtornos psicológicos, tendo como causa suas condições biológicas, sem considerar a determinação social neste processo (BARBOSA, DIMENSTEIN e LEITE, 2014). Algumas pesquisas, demonstram que as mulheres são a maior parte dentre a população que desenvolve os chamados Transtornos Mentais Comuns (TMCs), estes por sua vez, estão altamente correlacionados a aspectos sociodemográficos e pertinentes a modos de vida, tais como gênero, baixa renda escolaridade (CAMPOS e ZANELLO, 2016), questionando a causalidade biológica enquanto determinante hegemônico do adoecimento mental.

Essas estratégias tiranas, por exemplo, que impedem o sujeito de falar também é uma violência psíquica. Por sua vez, os homens do terreiro não reclamam, não reclamaram e não demonstraram sentimento algum. Talvez, por serem eles acusados de não darem devida atenção a organização do terreiro, tanto no que diz respeito a decoração e oferecimento de elementos votivos do terreiro quanto nas manutenções mais pesadas. Para estes, também, era vantajoso o desligamento das mulheres. Ocorre que a assistência do terreiro, tem vida, e abastece caboclos, boiaderos, exus, toda miríade de espíritos com ervas, plantas, sementes. Essa mesma assistência participa ativamente da dinâmica social e religiosa do terreiro, sendo muitas, protagonistas indispensáveis para os caboclos, por exemplo. E essa assistência se levantou.

Por um instante, na minha condição de pesquisadora, achei que não daria conta de tudo acontecendo ao mesmo tempo, pois as mulheres não foram embora, ficaram chorando no portão e o pai de santo enviou os cambonos para trazê-las de volta, para que apaziguassem os ânimos. A assistência falava entre si, e com os sacerdotes. Eram frases enfáticas como “ah não mas aí o terreiro perde, elas são muito boas”; “mas se fulana sair eu vou atrás porque as entidades dela tratam toda minha família”, “esse é o ruim da religião”, “por

isso que nunca quis entrar para corrente, o povo abusa muito da gente”. A hierarquia nitidamente não esperava pelo caos naquele momento. Dizem os mais velhos que “terreiro sem desordem não tem exu”, pois exus e pombagiras são por essência, “criadores do caos para estabelecimento da ordem”. É muito comum na vida dos médiuns que essas entidades movimentem a vida de tal modo tornando situações insustentáveis a ponto de ser necessariamente obrigatório que o médium mude seu rumo.

Pombagiras são mulheres que afrontam injustiças contra seus médiuns, se espalham pelo ambiente e muitas vezes quando desce²⁷² uma, descem várias. As mulheres que estavam em frente ao portão foram trazidas para dentro novamente, se aprumaram, tomaram fôlego. A assistência em polvorosa asseverava “respira nega, respira”. Quando o silêncio tomou conta do terreiro sem nenhuma intervenção, apenas por desgaste da hora mesmo, um dos zeladores de santo pediu à palavra que lhe foi negada por uma voz dissonante daquelas que o ouvido é acostumado a identificar. Era a pombagira Cacurucaia das Almas. Em seguida rompeu no terreiro a pombagira Maria Padilha, aos poucos as pombagiras foram chegando, mas como seus médiuns ainda estão em desenvolvimento, muitas não falam, nem mesmo apresentaram seus nomes. A mãe de santo saravou todas as pombagiras e perguntou se dirigindo a Cacurucaia e Padilha²⁷³: “É hora minhas velhas? Não foi combinado que seria obedecido o horário dos viventes?” Cacurucaia é uma pombagira intimidadora, seu nome deriva de “cacurucaios, do quimbundo kikulakaji= ancião) que nada menos representariam espíritos de antepassados, e antepassados bantos” (LOPES, 2011 p. 196). É difícil encontrar uma Cacurucaia nos terreiros e quando há - mesmo não havendo hierarquia entre pombagiras - ela tem uma história de trânsito entre pretos velhos e espíritos muito velhos, portanto, muito sábios, que a torna muito importante.

Cacurucaia olha pra mãe de santo e fala: “muitos combinados não estão sendo cumpridos e a senhora deixa sua velha passar pra vir dar jeito nessa quizila²⁷⁴”. Assim, a mãe de santo foi buscar a roupa de sua pombagira e o atabaque passou a ser afinado. Enquanto isso, Cacurucaia cantava: “Bombogira cujanjô, Bombogira já cujanjô iá iá ô rê rê. Bombogira já cujanjô iá iá ô rê rê Bombogira cujango Jango. Bombo gira cujango jango aê. Bombogira ae Bombogira aê Bombogira vamos trabalhar.²⁷⁵” A pombagira Maria Padilha, por seu turno, saudou Cacurucaia e pediu sua saia ao cambono. Os cambonos ofereceram suas bebidas e cigarrilhas preferidas, mas as duas pediram marafo²⁷⁶ e catataus²⁷⁷. Padilha perguntou se tinha o marafo ainda na garrafa fechada, o cambono disse que sim e Cacurucaia falou “entonce traga uma fundanga pra eu e pega um pito pro senhô pita comigo”. E seguiu cantando “Hein Padilha, faceira, para

²⁷² Significa descer para terra sob estado de transe mediúnico

²⁷³ Maria Padilha das 7 Encruzilhadas

²⁷⁴ Problemas, coisas ruins, algo amarrado

²⁷⁵ Ponto antigo de pombagira, em língua kibundo. Ver em: <https://www.youtube.com/watch?v=9u2g2UnCL7I>. Acesso em 27 jun 2023

²⁷⁶ Cachaça

²⁷⁷ Charuto

beber com a Padilha, tem que saber beber, para fumar com a Padilha tem que saber fumar”²⁷⁸. As entidades em geral quando pedem ponto ou começam a cantar denotam algum trabalho que está sendo realizado ou que vai se realizar, além disso, as duas pediram elementos de quebra de demanda. Nesse tempo a mãe de santo já veio virada²⁷⁹ na sua pombagira, a senhora Rosa Caveira.

Os exus e pombagiras dos pais de santo não viraram até então. Eles permaneceram ali muito educados com as moças, mas esboçando certo contra-gosto, talvez, pelo adiantado da hora. O terreiro costuma fechar sua gira sempre antes das 22 horas. Em razão disso, possui muitos atendimentos na semana. A sexta feira é dia de gira, mas no decorrer da semana, tem atendimento com pretos velhos, mesa de estudos, entre outros trabalhos que demandam idas em cachoeiras, praias, encruzilhadas, mercado²⁸⁰, campinas, jardins, etc...Só de acompanhar os trabalhos que me dispus em razão da pesquisa, já senti uma grande esgotamento físico e mental, dado os inúmeros elementos acionados e a interação entre entidades-médiuns, entidades-assistência,médiuns-assistência. É interessante trabalhar patrimônio da saúde umbandista e se sentir cansada visto a variedade de trabalhos realizados pelos seus membros. Nas minhas observações foi possível notar que as pombagiras eram as mais preocupadas com a saúde das médiuns, não só das mulheres, mas especialmente delas. A Umbanda certamente tem um sistema de cuidados com as pessoas que lhes chegam que oferece muitos caminhos, visto seu panteão ser movimentado por vários espíritos que se comprometeram em trabalhar para os vivos. A caridade, o outro, a preocupação com a comunidade é um valor alto para a Umbanda, enquanto seus membros, pelo menos desse terreiro, carecem de auto-cuidados e apresentam certo esgotamento frente os problemas cotidianos.

5.4 A Padilha quando caminha alguma coisa ela vai fazer, vai para encruzilhada, vai vencer demanda êê, recompense²⁸¹

Quando pensamentos em demanda, talvez, nos venha em mente disputas beligerantes, emprego de feitiçaria pesada contra trabalhos feitos para aniquilar a pessoa. Aliás, no tempo do trabalho de campo, algumas pessoas procuravam o terreiro certas de que a maldade de alguém materializada em velas pretas, galinhas mortas e champagne na encruzilhada de suas casas era o motivo de divórcios, azar nos negócios, drogas na família. Pombagiras e exus sempre trabalhavam no sentido de desidratar esse tipo de mentalidade baseada no que o outro fez e focavam em atividades que assentassem a cabeça da pessoa. Pombagira 7 Saias por exemplo, costumava chamar pontos de Ogum, o orixá gueirrero que vence qualquer batalha para explicar os enredos do ponto “As bataias da vida é vois terem saúde pra trabaiá todos os dias”;

²⁷⁸ Ponto de exu/pombagira, muito relacionado a “andar na linha”

²⁷⁹ Estar virado = estar em transe

²⁸⁰ Exu é senhor dos mercados, muitas oferendas são realizadas nos mercados e através dos mercados

²⁸¹ Ponto de despedida da pombagira

“Posperidade nas gazolas de oceis é ajeum na mesa, harmonia na família”; “Vencer é se levantar depois de arriar no chão”. Demandas significam, em alguma medida, problemas que podem nos desviar do caminho e geralmente são provocados pelas próprios sujeitos, por aquilo que deixam tomar conta da consciência. Como por exemplo, o próprio episódio de confusão no terreiro, onde as pombagiras tiveram de intervir. Começando com a desenvoltura de dona Cacurucaia que ao se assegurar da presença da dona Rosa Caveira, procurou amenizar o ambiente, ao se dirigir ao principal zelador da casa.

Doutrina da dona Cacurucaia:

Tais bão meu fio? Esse tem sido uma bão pai da santa pro povo, carrega as responsabilidades da Aruanda do jeito que tem de se. Esse povo todo que chega a vóis se certo dos miolo deveria ser grato a tudo que sai do vosso comutê²⁸² pra ajuda quaisquer um. E pelo fio eu vim dá dedo de prosa e fazer falado dois coisas que tão acontecendo a cá. Se o fio quiser rifretir fio, faiz depois, não me arreponde nada cas fuças quentes tamos acertados? Pois veja fio, o cansaço sempre chega nos brabos, nos que fazem, nunca nos parasita, nos obsessor e o fio tá com muito obsessor nessa gazola que é o povo vivente mesmo fazenu o fio arrumar kizomba logo com quem tá sempre ajudando no terrerado. Compreende essa veia fio? Os que buscam fazer seu tabaiado precisam se unir e que saia da gazola quem tá aqui só pra sugar. Mas não faça fio o que foi feito acá, nem seu Exu Caveira tá contentado porque foi ele que me pediu pra passar pois inté a matéria do fio tá adoentada. Cuma seis falam? Istessado? Issa. Entonce eu to sim pelo justo: pelo fio mas também pelas minhas fias. Rabo de saia é rabo de saia desde que o mundo doceis é mundo. Amaldiçoada por vóis mesmo pra ser burrro de carga, carregando cangaia da família, do tabaiado, dos pedintes, do que vcs chamam de religião. É os rabo de saia que tão lavando, limpando, vindo sempre da os passe na assistência e os pé de carça dessa gazola tão onde fio? Nois vem pra ajudar sempre fio, e muito que nós vem quando os nossos tão fazenu errado, nós vem dá visão proceis. Porque oceis prestam, quem não presta nós deixa erra pra alcançar lá na frente e o fio é ladino nessas coisas. Entonce fio, converse com suas fia, se arrumem nas coisas doceis, essa veia tem certeza que as coisa vão se ajeitar se vois tentarem se arresorver.

Frente ao esgotamento nervoso de todos, dona Cacurucaia preocupou-se com a desunião entre membros que estavam adoecendo com a situação, inclusive os zeladores de santo e expiou os problemas para aqueles que ela considera aproveitadores. A tripla jornada das mulheres também foi mencionada como arrimo de família, trabalhadoras e professantes de uma fé que exige muito despreendimento e abnegação consigo, mas não ao ponto de cuidar do outro e esquecer de si. Consideramos que as doutrinas das pombagiras podem constituir amiúde, formas eficazes de combater violências contra a mulher em espaços que não são hostis à elas, como a religião, mas que perpassa todas as deformidades sociais ao qual estamos habituados a presenciar. É a própria Umbanda com seu complexo sistema de atendimento à saúde que pode oferecer tratamentos a enfermidades que no seu interior também se espalha. Desta feita, concordamos com Pedrosa (2026) quando a autora relaciona saúde-doença levando em consideração fatores sociodemográficos: "Se a cultura tem participação importante no adoecimento mental e na forma

²⁸² Cabeça

pela qual os sintomas são manifesto, o tratamento deve conversar com ela, e não ser pensado de forma independente".(PEDROSA, 2016, p.5)

A Doutrina da Dona Rosa Caveira:

A comadre Cacurucaia tá mais certa que anda pra fente e isso tuda falado, que óia parece inté que a veia é estudada [risadas] precisa ser ouvido pelas rabo de saia que tavam vazando²⁸³ antes das moça delas descerem na terra. Entonce Rosa Caveira, esse saco de osso agradece as veias mas pede pa elas subirem pa suas menina ouvirem as coisa boa também certo comadre? Certo comadre Padilha?

Assim, as pombagiras se despediram da assistência e dançaram suas curimbas para que houvesse a desincorporação. Até que todas as médiuns estivessem prontas, Rosa Caveira foi atender duas assistidas que precisam agradecer e se despedir, elogiando a atitude das pombagiras que estavam sendo justas.

Continuição da doutrina da Dona Rosa Caveira:

Ceis tão boa minhas fias? Dizem que nós é kizomba, mas nós vem quase sempre pela paz de nosso senhô [risadas]. Nada que se passa nesse terrerado não tá sendo oiado pelas comadres, nós é sempre frente, nunca estamos no lado doces. Exe é peciso sair das bataias das encruzas pra vir falar de varrer e carpir, nós vem pois até isso prejudica nossos apareios²⁸⁴. Essas cousa já nem era pa existir, não pensa oceis que eu fica contentada de vir resolver um porcaria dessa, mas se é uma pocaria dessas que atapaia os rabo de saia da gazola nós vem sartando os fogo pela venta. Os pé de carça tão servindo pra que? Pa entrar na gira e sair de pano branco limpo cheio das guia²⁸⁵ nos pescoço feito pavão? Fico cas língua dentro da boca pa quando os rabo de saia tão recramando. É de vóis e eu faz concordado com Cacuracaia, se oceis não querem ajudá nas cousas que tem s dividido, não se fazem de rogado, que saiam oceis. Onde se viu uma gazola onde as rabo de saia dá espírito, faz ajeum, pega nas piaçava, trepa nos teiados cas tabacpra fora. E oceis? Eu dei meu dedo de prosa e to indo contra meu cavalo também que tava fechando os óio pa essa poca duma vergonha.

O ambiente permaneceu quieto, sem nenhuma interrupção à fala das pombagiras, um ponto pacífico dentro de alguns terreiros que não admitem intervenções quando as entidades em geral, estão passando suas doutrinas, que é diferente de conversar. Nas conversas elas costumam beber, fumar e chamar fulano ou ciclano para brindarem com elas, acenderem suas cigarrilhas enfim, “se assuntar”. Percebe-se pela dona Rosa Caveira que ela não estava satisfeita com a conduta do seu próprio aparelho que ficou omissa a situação, talvez por gozar de um status diferenciado das demais, na qualidade de mãe de santo. O adoecimento das mulheres, silenciadas no terreiro frente a vantajosa situação de emudecer por parte dos médiuns homens foi desarticulada pela pombagira Rosa Caveira que ainda apontou os prováveis trabalhos dos homens que os mesmos também não faziam. Categórica, assinalou que quem deveria sair são aqueles que não assumem suas responsabilidades e não as mulheres, fato inicial que gerou a ira das pombagiras da

²⁸³ Chorar/chorando

²⁸⁴ Diz-se aparelhos, meu menino, minha menina, matéria e cavalo para os médiuns

²⁸⁵ Fio de contas usados para proteção e auferir algum grau ao médium

casa. Escutando as oratórias das pombagiras, estava Maria Padilha, única pombagira no caso, que incorporava em um senhor de 77 anos. Todas as outras eram pombagiras que incorporavam em cavalos femininos. Importante informação é a de que dois homens na corrente também atendiam com pombagiras mas elas não vieram em terra nesse episódio, o que causou burburinho da assistência. “É a pombagira de ciclano cadê?”. Em tom de deboche a assistência se perguntava sobre a presença das pombagiras que incorporavam nos corpos masculinos. E também teciam comentários positivos tanto sobre o médium quanto sobre a pombagira Maria Padilha: “Esse senhor que trabalha com a Padilha é um querido”; “Ele tem muito tempo de macumba e eu sempre atendo com a Padilha dele, é muito boa”. Antes de iniciar sua doutrina, dona Maria Padilha que segurava uma garrafa de cachaça fechada, solicitou um pedaço de pano vermelho que pudesse cobrir o artefato. O cambono trouxe morim vermelho e disse que era o único tecido que o terreiro dispunha. “Morim? Entonce me de cá e traga pa eu um carreteu fechado fio, pegue nas coisas do meu menino que ele tem”.

Quando trouxe o carreteu, Maria Padilha pediu que o mesmo zelador de santo que havia sido elogiado pela Cacurucaia viesse até ele. Assim, ela pediu que o cambono fizesse uma abertura no meio do morim onde pudesse passar a cabeça o que não foi possível visto o tamanho do retalho. Ela perguntou se havia dois daquele tamanho e o cambono foi buscar. Maria Padilha tomou os dois retalhos, pousou cada um em um lado do corpo, ou seja, cobrindo os dois ombros. O cambono abriu o carreteu e de forma muito rápida ela foi desembrulhando toda linha fazendo uma amarração em sua própria mão e rezou baixo sem que ninguém pudesse ouvir, somente o zelador de santo que estava recebendo os cuidados. Ao terminar de enrolar toda linha a pombagira entregou a amarração na mão do cambono e disse algo indaudível e saiu do terreiro. Em seguida passou a fundanga em volta do zelador, acendeu com o próprio charuto sob as palavras “Exu trabalhando, exu saravando, exu, ungira²⁸⁶ na gira, umbandogira²⁸⁷”. A pólvora estourou, a fumaça subiu e todos no ambiente se limpavam. Ao receber o morim e a garrafa de cachaça, ela enrolou o tecido na garrafa e fez uma quebrada no chão. Uma médium veio recolher os vidros que estavam acoplados no tecido e levou o material para uma canjira²⁸⁸ que só os zeladores de santo e pessoas de confiança tem acesso. Em seu retorno a médium trouxe um rodinho enrolado em pano de limpeza e secou o chão.

Então dona Maria Padilha olha para todos e pergunta “Todos bem meus fios”?; “Pa quem não faz conhecedor a fundanga pode dá enjojo mas já passa”. Em verdade todos estavam curiosos esperando Maria Padilha falar de suas mirongas e tal fenômeno era possível apanhar na agitação da assistência. “Quero só ver o que ela vai falar”; “Tomara que não tenha nada de errado no terreiro”; “Será que o terreiro tá com

²⁸⁶ exu

²⁸⁷ Licença

²⁸⁸ Reino astral confeccionado conforme as necessidades/intenções das entidades e seus médiuns

obsessores por isso ela fez tudo isso?” Foi então que ela começou a falar, sempre altiva e com gestos muito femininos.

Doutrina da Dona Maria Padilha:

“Vois é muito curioso e essa veia vai explica uns coisa pra modo de vois terem conhecimento dos coisas espirituais. Tudo que as comadres falaro sobre essa safadeza contra as rabo de saia, eu aprovo e se soubesse lidar com papeles, botava meu dedão. [risadas] Pra eu o que as comadres **falaram da vida das rabo de saia nesse terrerado tem acontecido desde que Padilha tinha castelo. E é por isso que to acá hoje pa trabaia por todos os que são humilhados nessa terra fria. E o triste meus fios é que os humiados de hoje são os humiados dos tempos eternos.**²⁸⁹ Mas se assim é a guerra de sempre, assim nós vem pa guerrear também pois aprendemo a forjar nossas armas no ferro quente de Ogum²⁹⁰. Ogunhê Patacori Jese Jese²⁹¹. **E si vois não souber forjar suas armas nós arma oceis**²⁹². Vois que carrega as moças tem muito de nós mas nós não tem nada de oceis. Nós é mãe, nós é muié, nós não arreda e quando vóis já tiverem cansada de luta, nós vem e levanta oceis. Nós vem e guerrea pra vóis. Só peda uma coisa essa veia, se movimentam que exu, pombagira é movimento, nós não ajuda quem dorme. É preciso ter vontade, querer as coisas, fazer acontecer, pois se não conseguir acontecer na mão de vóis, vem por nós. Tratem sempre suas pombagiras que eu só vi muié ladina esse tempo de kizomba de oceis. E aos pé de carça desse terrerado que tem pombagira de lei e não respeita rabo de saia deixa eu contar uma causo proceis. Vamo seu atabaquero: “Arreda homem que aí vem mulher! Ela é a Pombagira rainha de quem tem fé! A Cacula vem na frente pra dizer quem ela é”²⁹³.

Na obra *Vence Demanda: Educação e Descolonização* (2021), o autor reivindica as insurgências para velhos saberes desprezado pelo eurocentrismo da nossa educação e ciência. Ele diz: “O mesmo corpo que é arma é também **um inventário de memórias ancestrais e comunitárias que são reivindicadas com fim tático nas labutas do dia a dia**²⁹⁴” (RUFINO, 2021, p.72). Ainda segundo Rufino:

Existem sabenças que se inscrevem com o corpo, as batidas do pé no chão e o riso emendado no ar. Em um mundo cindido, a roda, com sua força circular e espiral que alarga o tempo, desobstrui uma série de obsessões dicotômicas e maniqueístas que não são capazes de sentir fora da metragem do ocidente europeu. **Brincadeira e jogo são perpicazes no trato das pessoas e suas cismas, principalmente no que tange a peleja com suas dificuldades, dores e dissabores. Se joga por saber que na travessia, na maior parte das vezes, se demanda mais jeito do que força.**²⁹⁵ (RUFINO, 2021, p.73)

Conforme falado e ratificado nesse texto, a Umbanda dispõe de mecanismos de auto-ajuste que reconhece os sujeitos como pessoas capazes a todo o momento de fazer o bem e o mal. Não às condena por suas eventuais falhas, ao contrário, reconduz através de significados ancestrais, lembrando quem se

²⁸⁹ Grifo nosso

²⁹⁰ Orixá Ogum

²⁹¹ Saudação de Ogum, a pombagira saúda Ogum e todos no terreiro também.

²⁹² Grifo nosso

²⁹³ Ponto de pombagira. <https://www.youtube.com/watch?v=PoWrEqblxT0>. Acesso em 28 jun 2023

²⁹⁴ Grifo nosso

²⁹⁵ Grifo nosso

esqueceu das histórias malogradas das pombagiras, por exemplo. Trata-se de acolher os feridos e intervir com base nas experiências vivenciadas pela seara umbandista.

Antes de se despedirem, as pombagiras conversaram longamente com os zeladores de santo, cambonos, médiuns e assistência. Deixaram alguns vaticínios sobre a vigília de pensamentos e atitudes; que provavelmente essa situação poderia se repetir se não houve uma calibragem na conduta de todos, mas mesmo na repetição, o importante é tratar o problema sempre que ele aparecer. O pai de santo ficou mais aliviado e demonstrou aceitação e respeito pelas pombagiras. Em muitos momentos disse que a religião é boa, mas é feita de homens são falhos. Chegou a celebrar o orgulho de ser umbandista e cultuar entidades que os acolhem nos momentos difíceis, intervindo para que não desistam da jornada que assumiram. As pombagiras o confortaram alegando que elas existem para isso, não para evitar o erro, mas para passar com os viventes pelos obstáculos da vida, cômicas de que eles sejam fortificados com o aprendizado.

As mulheres do terreiro, por sua vez, se demonstraram resabiadas com o ocorrido. A sensação que transpareciam conversando entre si e com a assistência era de descrença com o estado de coisas. Diziam entre si “Qual será a próxima?”, “Tomara que tragam paz”; “Mas ainda bem que a gente tem elas”. Dona Maria Padilha ainda estava em terra quando a alguém da assistência perguntou o que ela havia feito. Entre risadas ela respondeu que se tratava de um tratamento, de limpeza espiritual. Segundo dona Padilha os tratamentos são para vida toda, sendo necessário afastar os espíritos obsessores que sempre tentarão se encostar nas injustiças, no sofrimento, nas malediscência, na desunião.

A cachaça é um instrumento asséptico, toda quebrada com vidro – desde que haja consciência do fato – quebra a demanda que na situação se apresentava como falta de diálogo entre os membros. O rito de amarração foi no intento de laçar todos os maus espíritos que buscavam interditar o elo mais fraco da corrente, naquele momento o pai de santo, que precisava de cuidados a mais para não sucumbir ao ódio, a raiva e a mágoa de ter sido posto a prova pelas médiuns. Embora pudesse parecer para que as mulheres pudessem pelear, elas estavam na razão, disseram as pombagiras. Assim, não sofreriam consequências negativas visto que lutaram pelos seus direitos no terreiro e não agiram com injustiça. O cuidado com o pai de santo foi aceito de bom grado, ele disse entender que mesmo os médicos mais preparados também erram nos diagnósticos e nos tratamentos, e que também estão sujeitos à adoecer.

5.5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para além das atribuições às pombagiras que festeja sua sensualidade, sua desenvoltura e potência no trato dos relacionamentos amorosos, dos negócios e dos prazeres da vida, cabe ainda o empoderamento que constroem não apenas para suas médiuns, mas também para quem quise-las ouvir. Em razão de sua

sabedoria vivenciada em outras encarnações, quase sempre ligada à desafordura e marginalidade, a memória ancestral é sempre ritualizada junto a sua comunidade. Encontramos nesse terreiro pombagiras das mais variadas histórias, nem todas relacionadas à cabaré ou prostituição, mas em comum todas buscaram nessa energia que envolve abandono, rejeição, subalternidade e resiliência o ponto de interlocução com suas comunidades. A enunciação de seus modos de vida expressos na linguagem, na musicalidade, nos seus pontos cantados é um vetor de identificação com certa camada da sociedade.

Distante das elucubrações descarteanas onde o corpo é matéria, o corpo encantado por pombagiras na Umbanda é inteligência, sofisticação e fazer espiritual. Cientes disso ou não, as mulheres da Umbanda se organizam para reclamar a sobrecarga de trabalho impostas à elas e o esgotamento físico e psíquico em razão de uma organização política que ainda deixa nas mãos das mulheres a participação em todos os trabalhos do terreiro. À primeira vista, não entendi como que as autoridades do terreiro que trabalham com tratamentos e práticas de cura permitem o acúmulo de trabalho, sobretudo nas costas das mulheres. A partir da ausência? de significados comecei a perceber que os trabalhos de cura atravessam as giras. O complexo sistema de saúde do patrimônio umbandista não trabalha com registro de pontos ou horas à resgatar, a espiritualidade não tira férias e suas entidades dão as caras no trabalho quando bem quiserem, inclusive fora do tempo de atendimento dos médiuns, oficialmente falando, das 19:00 às 22 horas.

Os dilemas que pululam nosso tempo também permeiam os terreiros, embora se convencionou achar que as religiosidades de matriz africana são como pequenas áfricas e o homem branco de pensamento colonialista e eurocêntrico, o grande algoz implementador de todas as vergonhas sociais. Oras, as disparidades sociais seja na família, na sociedade, no universo do trabalho ou nas religiões sempre nos acompanharão em qualquer lugar que estivermos. O que tem mudado são as estratégias de manutenção de poder onde se valida os discursos oficiais. No caso da Umbanda onde identificamos vários bens valorativos do seu patrimônio, a saúde foi o foco da pesquisa e muito embora estivéssemos interessados nos diagnósticos, tratamentos e curas realizadas pelas entidades não saltou os olhos a ausência de autocuidado e a tripla jornada feminina. Seria mais um ambiente para mulher ser explorada? Mais um lugar onde seu corpo seria sugado para além da matéria atingindo o espiritual? Seria preciso uma intervenção do estado? Ledo engano. Diferente de outros sistemas religiosos que passam por todos esses problemas porque afinal, é um problema da sociedade, a Umbanda tem em seu movimentado panteão, uma miríade de espíritos que escolheram uma roupagem astral relacionada a marginalização de determinados corpos para trabalhar. E são esses espíritos que vão mobilizar suas forças para as querelas do dia a dia. Podemos aprender muito com a circulação de saberes populares, seja através da Umbanda ou outra cepa, basta entender que valores civilizatórios e aprendizados da vida em comunidade foram esconsados pelo olhar pervertido que temos do que é educação, do que é ciência, do que é filosofia, do que é saúde, do que é conhecimento.

É preciso decolonizar esse olhar para poder compreender que espíritos de mulheres maliciosas, dissimuladas e perigosas sejam o arrimo de mulheres, construindo seu empoderamento na comunidade, para comunidade.

REFERÊNCIAS

- BARBIERI, Alan. **Pombagira**. Editora Mariwô. São Paulo, 2021.
- BARROS, Marina Leal de; BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques. **Performances de gênero na umbanda: a pombagira como interpretação afro-brasileira de mulher**, Revista Instituto de Estudos Brasileiros. Brasil, n. 62, p. 126–145, dez. 2015
- LOPES, Nei. Bantos, **Malês e identidade negra**. Belo Horizonte: Autêntica, 2011
- PEDROSA, Mariana; ZANELLO, Valeska. **(In)visibilidade da violência contra as mulheres na saúde mental**. Psic.Theor. e Pesq. vol.32. p.5 Brasília, 2016.
- PERROT, Michelle. **Minha História das Mulheres**. Editora Contexto. São Paulo: 2007
- QUEIROZ, Marcos Alexandre de Souza. **Os exus em casa de catiço: etnografia, representações, magia**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, 2008.
- RIBEIRO, Claudio de Oliveira. **A contribuição de entre-lugar e de fronteira para a análise da relação religião-democracia**, REVER, ano 15. n.02 Dez.2015
- REIS, Letícia. **A figura da pombagira: transgressão e empoderamento feminino**. Revista Sacrilégens. Juiz de Fora, v.17, n. 1, p. 109-126, jan-jun/2020
- RUFINO, Luiz. **Pedagogia das Encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Módulo Editora, 2019.
- SANGLARD; Gisele. COSTA, Renato da Gama Rosa. **Patrimônio Cultural da Saúde: uma década de reflexão e atuação sobre o campo**. Revista Memória em Rede. Pelotas. V.11, n.20. jan/jun 2019 ISSN 2177 4129
- SIMAS, Luiz. Antonio. **Umbandas: Uma História do Brasil**. Civilização Brasileira. Rio de Janeiro: 2022
- SULIVAN, Charles Barros. **Possessão, gênero e sexualidade transgressora: A análise biográfica de uma pombagira da Umbanda**. Revista Fazendo Gênero: Corpo Violência e Poder. Florianópolis, 2008.
- TEIXEIRA, Julia Magna da Silva e PAIVA, Sabrina Pereira. **Violência contra mulher e adoecimento mental : Percepções e Práticas de profissionais de saúde em um centro de Atenção Social**. Physis. Revista de Saúde Coletiva, Rio de Janeiro, 2021.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Daquela mesa espírita na qual bradou o caboclo 7 Encruzilhadas para o tempo hodierno, o lugar da Umbanda nos estudos acadêmicos não lhe tem sido muito confortável. No limiar da escrita, trouxemos os elementos de disputa hegemônica que envolvem a Umbanda no espaço dos debates, quase sempre como objeto de comparação em relação às outras manifestações religiosas que convencionou-se chamar de matriz africana. Objeto de comparação este, um tanto impopular nos vesados intelectuais que escrevem sobre candomblé e por consequência, sinalizam para o processo de branqueamento da Umbanda associada aos anseios civilizatórios da República, aliás, já nascida nesses termos. Apoiados na fundação da Umbanda e nos marcos históricos, é possível ver a história do povo brasileiro, do nosso passado público e de como os mitos podem servir de leituras na condição de apoio, complementariedade ou mesmo de falcatrua. Na disputa pelo poder hegemônico nos quais nós pesquisadores nos desdobramos para investigar, enxergamos no fenômeno, a partir da constância e da repetição, um lugar de desvantagem para determinados temas.

Contudo, a saturação das abordagens dos temas nos fazem sentir um outro dado, que *a priori*, está no empírico: isto é, a ausência. Muitos são os trabalhos acadêmicos que acabam por desidratar o assunto quando buscam a legitimidade em determinada abordagem. Como por exemplo, as condições históricas as quais a Umbanda é permitida a perspectiva. De religião de brancos letrados e omissos em relação àquela parte do povo que transladou a calunga grande.

Em razão dessa desidratação temática, nos permitimos compreender a Umbanda através de seu mito fundador como dinâmica relevante nas práticas de cura, ao qual consideramos seu patrimônio da saúde. Porque é através de Zélio Fernandino de Moraes que vários segmentos umbandistas continuam a associar a história de doença desse médium aos seus assistidos em tempo presente. É também a partir de Zélio Fernandino de Moraes que uma certa sociedade branca e letrada aprendeu e continua aprendendo com um dos símbolos do suposto atraso social, porém de grande autoridade médica, os caboclos de pena. Também é mediante a figura de Zélio que o atendimento de saúde na Umbanda reconhece enfermidades da matéria e do espírito, considerando a própria história de vida do médium e da irrupção do Caboclo das 7 Encruzilhadas na sessão espírita. Sem o mito, nosso trabalho de verve etnográfica não faria sentido, foi necessário recorrer à ele quando nos deparamos com o campo. Muitas das atividades da Umbanda são mediadas pela caridade, pelo aprender com todos, pelo zelo de uma saúde que fala da alma e dos espíritos, todos curadores de uma forma ou de outra. Simas (2022, p.7) ao refletir sobre marco de fundação e mito fundador alega que “a função da história, afinal, não é de abraçar os mitos, mas de dissecá-los com certa frieza de legista”. Tal qual o prodígio escritor das macumbas no Brasil, aqui nos propomos a reconhecer a capilaridade civilizatória do mito quando este dá sentido aos pertencimentos dos grupos, “formam realidades

complexas, que podem e devem ser abordadas através das perspectivas múltiplas e complementares”. (SIMAS, 2022, p.26)

Portanto é na esteira dos modos organizativos dos médiuns do terreiro de Umbanda que este trabalho percorreu tal trajetória, abraçando o mito e observando onde ele possui maior adesão, que nos parece ser na linha dos caboclos e pretos velhos. Em razão dos conhecimentos sobre fauna e flora adquiridos - tanto pelas vidas passadas quanto à sua atual roupagem astral de sabedoria ecológica o caboclo de pena teria condições de doutrinar os médiuns. Distinto às leituras prévias que desenham os caboclos a partir de esquemas simplórios baseados na estereotipação e branqueamento, foi possível perceber que esta entidade não é resumo, nem síntese. Considerando que a Umbanda é uma religião de panteão em movimento e extremamente dinâmica, bem como adaptável ao seu tempo, situamos nesse mesmo tempo a interpretação de um espírito livre das amarras do homem branco. Seu tempo é o tempo ancestral, percebido em sua dança, suas armas, seus pontos cruzados e cantados que remontam a Aruanda, a Jurema, à caça, à mata virgem.

Pelas narrativas dos caboclos, ogãs e seus afiliados, adentramos num universo mágico e dinâmico, universo em que a integração entre orixás, encantados, matas, encruzilhadas, plantas, bichos e objetos refletem memórias e forjam a identidade do grupo. Dessa identidade emanam muitos saberes, e escolhemos alguns para relacionarmos com a agitação que envolve os debates acerca do que vem a ser patrimônio da saúde. Os saberes, por sua vez, são reconhecidos como práticas, fazeres e ofícios de um grupo social, vinculam-se ao cotidiano de algumas comunidades, concebidas como portadoras de memória. E todos esses significantes e significados fazem parte do trabalho dos caboclos que levam seus médiuns ao transe mediúnico. O estado de consciência alterado per se já é considerado aos médiuns rodantes, um método terapêutico onde o acoplamento dos chakras com a energia das entidades alteram indisposições físicas, mentais e psíquicas. Daí a importância de trabalhar o transe que permite a maior conexão dos médiuns e suas entidades e assim a melhor maneira de promover uma auto cura, digamos assim. Vimos que embora o transe mediúnico tenha seus instrumentos chanceladores e seguem um tipo de estatuto do terreiro, que analisa a veracidade do transe através dos elementos ancestrais que as entidades carregam, os transes “marginais” também surtem efeito positivo para seus médiuns.

Percebemos que esse cuidado em relação ao transe possui como crivo uma suposta qualidade de atendimento à terceiros, numa tentativa de zelar pelo bom nome do terreiro e seus sacerdotes. Contudo, na oficialidade das coisas e também em suas frestas observamos estratégias e tecnologias relacionadas a saúde. Sendo que tudo é saúde: um bom emprego, harmonia na família, “matéria” bem cuidada, rejeição a todo tipo de excesso, autoestima, bom convívio na comunidade e uma centena de outras contingências. Portanto, para que todas as esferas da vida humana esteja bem, há oferta também de todo tipo de trabalho, ou melhor, o oferecimento de trabalhos que demandem a abertura desses caminhos.

Acionados pela oralidade, ensinamentos perpassam gerações, através da ancestralidade, ligam-se a antepassados mais próximos, aqueles que originam a raiz do terreiro, formando assim, uma egregóra espiritual. É deles que emana o conhecimento para a manipulação de plantas, para que através das entidades resultem em tratamento terapêutico. Mediados pelo seu rico panteão mitológico e veículos de comunicação estabelecida entre eles, como, por exemplo, pontos cantados, pontos riscados, amacis, atabaques e defumações, as atividades de cura são realizadas no terreiro.

Os resultados aqui alcançados tiveram como ponto de apoio a etnografia, o encontro que construiu uma metodologia única. A princípio, a condição de realizar a pesquisa em um contexto de pandemia nos possibilitou observar e sentir o cotidiano do terreiro sem possíveis ensaios ou mudança na perspectiva dos membros em razão de ter uma pesquisadora no terreiro.

As relações estabelecidas mediante a alteridade da etnografia possibilitou reconhecer outros personagens que primeiramente não estavam erigidos no meu roteiro, mas que mereceu redobrada atenção. A disposição da assistência, pessoas de todos os gêneros, idades e denominações religiosas nos fazem pensar se o lugar delas é apenas de aprendizado. Pelo contrário, são sujeitos de ação e realização dificultando até categorizá-los como mera assistência. Formada majoritariamente por membros da comunidade com muitos anos de tratamento na Umbanda, independente da religião ou do lugar que a Umbanda distribui seus cargos e hierarquias, essas pessoas são fortes subsidiários de matéria orgânica e também de sabedoria popular. Em suas conversas com os caboclos encontramos trocas de saberes, profundo respeito dos caboclos com estas pessoas, sinalizando com elas admiração e momentos de aprendizado. A Umbanda é uma religião altamente ecológica, com fundamentos que se entrelaçam com o ambiente local. O circuito de oferendas votivas ou trabalhos espirituais levam muito em consideração os elementos presentes no entorno e também na oferta dos mercados.

Em função disso, a importância da assistência é imprescindível para a organização das práticas no terreiro, seja em razão da saúde, da própria alimentação dos membros, dos ornamentos festivos. Não vimos a importância merecida manifestada pelos sacerdotes e cambones em relação a assistência. Eram tratados com acolhimento e alegria mas sem a percepção de que essas pessoas garantem a realização de trabalhos e festas. São elas também que dialogam com os caboclos a respeito da possível troca de elementos, da flora, na maioria das vezes. Introduzem inclusive plantas que são cultivadas em seus quintais particulares, pois muitas vezes os médiuns ou assistidos não conhecem ervas, flores e plantas ou mesmo, não conseguem adquiri-las.

A assistência está sempre em movimento a favor das condições do terreiro e seus caboclos. A organização de cultivo e trânsito é tamanha, que suas casas mantêm quintais produtivos para abastecer terreiro e comunidade. A popularidade da Umbanda na vida das pessoas tem seus porquês, afinal é uma religião não iniciática, e não dispendiosa, tal qual o candomblé. A Umbanda se fundamenta na simplicidade

de suas oferendas, roupas, terreiros. É acessível e de caráter universal, mantém suas portas abertas para qualquer interessado. Seus trabalhos são baseados na caridade, o tempo do terreiro é cronológico, embora o tempo dos ancestrais seja outro, ou seja, a Umbanda se adapta ao tempo e as contingências humanas. Talvez sua popularidade não esteja relacionada a clivagens raciais, mas na captura de gente de todas as camadas sociais. Como podemos perceber através da assistência, a Umbanda não faz distinção de quem pode ou não pode participar de seus cultos. Suas práticas de cura são ensinadas a qualquer pessoa sem necessidade do sujeito ser membro do grupo ou ter “idade de santo”, pelo contrário, todos são atendidos.

Nessa imersão nas linhas da Umbanda nos surpreendemos com a construção do método, autorizado pelo chefe da esquerda, senhor Exu Caveira. A organização da pesquisa precisou respeitar e considerar as aberturas e limitações impostas pela própria espiritualidade. Acreditamos que esse será o maior desafio dos pesquisadores que buscaram investigar assuntos análogos à religiosidade e espiritualidade popular. Pensar a história, o patrimônio cultural e a religião pelo viés decolonial prevê o reconhecimento do outro enquanto sujeito e não mais objeto. É tratar de temas sensíveis com grupos que se mantêm na lógica da inadequação da racional, capitalista, mercadológica, científica, entre outros. O patrimônio da saúde Umbandista não pode escamotear os seus principais agentes, àqueles em que a população busca apoio, seja por dificuldade de acesso as políticas públicas, hipótese que descartamos nessa experiência, seja por concepções de saúde que estão além dos protocolos científicos. Longe de demonizar nosso sistema de saúde, tentamos através desse trabalho colaborar sobretudo com os debates que se inserem na categoria patrimônio da saúde e que também reúne discussões diversificadas sobre identidade, memória, acervos, etc.

Assim como os médiuns e demais membros que se cuidam na Umbanda, acreditamos que a pluralidade está sempre a nosso favor. Nos trabalhos que acompanhamos ficou bem esclarecida a importância que as entidades atribuem aos “capas brancas”, até porque são sujeitos cuja as mãos são espiritualmente preparadas por Deus para trabalhar com a saúde dos “vivos”. Não existe separação e hierarquização de conhecimento e sim complementação de saberes, alteridade, humanidade nas relações, empatia com a dor do próximo. As pombagiras por exemplo possuem esse cuidado especial a saúde da mulher e no trabalho de banimento/ adoçamento podemos encontrar na orientação de dona Maria Padilha, a importância da médium procurar proteção legal, através da polícia. Mulheres mal vistas pela sociedade, espíritos associados ao demônio e a hipersexualização, são os atributos mais lisongeiros destinados as pombagiras. Ocultadas pela moralidade e também imoralidade de alguns autores que insistem nessas concepções como forma de afrontar o cristianismo, encontramos entidades capazes de encantar não só o corpo de suas médiuns mas toda uma comunidade, acionando memória ancestral, sabedoria acerca do corpo feminino e estratégias de negociação de espaços, ajudando a construir o empoderamento feminino.

Acreditamos que nosso trabalho possa trazer reflexões sobre a valorização dos saberes relacionados à saúde na Umbanda, enquanto potencial colaborativo nos debates concernentes a patrimônio da saúde e

seus mecanismos de celebração, preservação e salvaguarda. Apostamos nos novos debates que surgem no campo patrimonial, sobretudo no que diz respeito aos significados míticos, simbólicos, legendários, afetivos intrínsecos no patrimônio da saúde umbandista. Esses saberes de cura mostraram-se transversais, sensoriais, ancestrais, ao mesmo tempo dialógicos com os viventes, não permitindo uma fronteira entre patrimônio material e patrimônio imaterial, afinal falamos de espíritos ancestrais que orientam práticas preventivas e terapêuticas de saúde.

Faz-se mister esclarecer nossa pretensão de seguir adiante com trabalhos que envolvam a saúde da população e seus saberes curativos como portadores de referência e identidade, descortinando uma série de preconceitos em relação à saúde mental das pessoas cujo sentido tem por mediação a espiritualidade. Através desses saberes é possível conceder os devidos créditos para que seus bens não sejam arrolados e negociados em mercados de bens simbólicos. Deste modo acreditamos sair dos esquemas culturais que tentam organizar a cultura em formato de pizza, fatiando cada elemento e por consequência esconsando seu todo, geralmente rico, plural e construído através da circulação de saberes e não de aprisionamentos mentais.

REFERÊNCIAS GERAIS

- ALMEIDA, André Luiz Monteiro de. **A música sagrada dos ogãs no terreiro de Umbanda “Ogum Beira Mar e Vovó Maria Congá” da Cidade de Goiana de Itaberaí**: Representações e Identidades. 2013. Dissertação (Mestrado em Música) Universidade Federal de Goiás, Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu, Escola de Música e Artes Cênicas, Goiânia, 2013.
- AVILA, Yuri. **Mais Definições em Trânsito**. Revista Cult, Bahia. 2019.
- ALMEIDA, Leonardo Oliveira de. **Eu sou Ogã confirmado da casa: ogãs e energias espirituais em rituais de Umbanda**. Fortaleza: Imprensa Universitária da Universidade Federal do Ceará (UFC), 2018.
- ALMEIDA, Leonardo Oliveira de. Eu sou ogã confirmado da casa: ogãs e energias espirituais em rituais de Umbanda. **Horizonte Antropológico**, Porto Alegre, v. 25, n. 54, p. 379-383, maio/ago. 2019
- ANDRADE, O. **Manifesto antropófago**: do pau-brasil à antropofagia e às utopias. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.
- ARREDA HOME que ai vem mulher! (YouTube).[2021]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=PoWrEqblxT0> . Acesso em: 26 fev. 2022.
- ARRUDA, Gilmar. “O chão de nossa história: natureza, patrimônio ambiental e identidade”. **Patrimônio e Memória**, Assis, v. 2, n. 2, p. 110- 125, 2006.
- AUGRAS, M. **Psicologia e Cultura**: alteridade e dominação. Rio de Janeiro: NAU, 1995.
- BÂ, Hampaté Amadou. **A Tradição Viva**: História Geral da África 1, Metodologia e pré-história da ÁFRICA. Brasília: UNESCO, 2010.
- BALDOTTI, Gracielle Rafaela Campos. **Da vibração ao transe** : uma apresentação das entidades espirituais nos pontos cantados da Umbanda. Três Corações: Universidade Vale do Rio Verde, 2020.
- Baldiotti, G. R. C., & Richartz, T. (2021). **Da fronteira da invisibilidade para o discurso da legalidade: a Umbanda como patrimônio cultural de natureza imaterial**. *RELACult - Revista Latino-Americana De Estudos Em Cultura E Sociedade*, 6(3). <https://doi.org/10.23899/relacult.v6i3.2013>
- BARBIERI, Alan. **Pombagira**. Editora Mariwô. São Paulo, 2021.
- BARBOSA, Ademir Júnior. **O livro essencial de Umbanda**. São Paulo: Universo dos Livros, 2014.
- BAPTISTA, José Renato de Carvalho. No candomblé nada é de graça...": estudo preliminar sobre a ambigüidade nas trocas no contexto religioso do Candomblé. **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, n. 1, p. 68-94, 2005.
- BARROS, Sulivan Charles. **As entidades brasileiras da Umbanda e as faces inconfessadas do Brasil**. XXVII Simpósio Nacional de História. ANPUH. Conhecimento histórico e diálogo social. Natal, 2013.

BARROS, Marina Leal de; BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques. **Performances de gênero na umbanda: a pombagira como interpretação afro-brasileira de mulher**, Revista Instituto de Estudos Brasileiros. Brasil, n. 62, p. 126–145, dez. 2015

BARTH, F. Etnicidade e o conceito de cultura. **Revista Antropolítica**, Niterói, v. 19, n. 2, p.15-30, 2005.

BATISTA, Leidiane Priscila de Paiva; PAULA, Edson Oliveira de; MATOS, Tharcia Priscilla de Paiva Batista. Saberes Tradicionais e a Ciência Moderna. CONEDU. VI Congresso Nacional de Educação. (sem paginação, s.l.), 2019.

BERKENBROCK, Volney. **A Experiência dos Orixás**: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé. Petrópolis: Vozes, 1998.

BHABHA H. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

BICHARA, Marcelo Raphael Rocha. 2015. **Luz que veio de Aruanda: mediunidade e sincretismo na Umbanda**. Dissertação (Mestrado em Psicologia), Pós-Graduação em Psicologia. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Seropédica, 2015.

BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Linguísticas**: o que falar quer dizer. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

BOURDIEU, Pierre. “A identidade e a representação: elementos para uma reflexão crítica sobre a idéia de região”. 10. ed. *In*: BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007. p. 107-132.

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

BRASIL. [Constituição (1988)]. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.

BROWN, D. “Uma história da umbanda no Rio”. *In*: BROWN, D. *et al.* **Umbanda e política**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985. p. 9-42.

BROWN, D. Umbanda: religion and politics. *In*: **Urban Brazil**. New York: Columbia University Press, 1984. [Trabalho original publicado em 1986].

BRUMANA, F. G.; MARTINEZ, E. G. **Marginália Sagrada**. Campinas: Editora da Unicamp, 1991.

BUSS, Paulo Marchiori e GADELHA, Paulo. Fundação Oswald Cruz: Experiência Centenária em Biologia e Saúde Pública. **São Paulo em perspectiva**, São Paulo, v. 16, n. 4, p. 73-83, 2002.

BVS. **Biblioteca Virtual em Saúde**. Grupo de Trabalho História e Patrimônio Cultural da Saúde. [Termo de constituição da Rede História e Patrimônio Cultural da Saúde, 2005]. Disponível em: Slide 1 (bvsaud.org) http://www.eventos.bvsaud.org/BVSHPCS/public/documents/Paulo%20Elian_COC_Fiocruz-171836.pdf . Acesso em: 20 maio 2021.

CÂMARA, Fernando Portela. A função reguladora do transe e possessão ritual nos cultos espiritistas brasileiros. **Revista Latino-Americana de Psicopatologia Fundamental**, São Paulo, v. VIII, n. 4, p. 617-628, dez/2005.

- CAMURÇA, Marcelo Ayres. Etnografia em grupos religiosos: relativizar o absoluto. **Revista Tomo**, São Cristóvão, n. 14, jan./jun. 2009.
- CANDAU, Jöel. Bases antropológicas e expressões mundanas na busca patrimonial: memória, tradição e identidade. **Revista Memória em Rede**, Pelotas, v.1, n.1, p. 43-57, 2010.
- CANEVACCI, Massimo. **Sincretismos**: uma exploração das hibridações culturais. [Trad. de Roberta Barni]. São Paulo: Instituto Cultural Italo Brasileiro / Instituto Italiano di Cultura, 1996.
- CARLESSI, Pedro Crepaldi. Jeitos, sujeitos e afetos: participação das plantas na composição dos médiuns umbandistas. **Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum.**, Belém, v. 12, n. 3, p. 855-868, set./dez. 2017.
- CARNEIRO, M. G. R. *et al.* Quintais produtivos: Contribuição à segurança alimentar e ao desenvolvimento sustentável local na perspectiva da agricultura familiar (O caso do assentamento Alegre, município de Quixeramobim / CE). **Revista Brasileira de Agroecologia**, v. 8, p. 135-147, 2013. ISSN 1980-9735.
- CARVALHO, José Jorge de. A Tradição Mística Afro-Brasileira. **Revista Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 2, p. 93-122, 1998.
- CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. São Paulo: Paz e Terra, 1998.
- CASTRO, Edna. Territórios, biodiversidade e saberes de populações tradicionais. *In*: DIEGUES, A. C. S. (Org.) **Etnoconservação**: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos. São Paulo: Hucitec, 2000.
- CEUEO. Centro de Umbanda Estrela do Oriente. **Início da religião de Umbanda**: advento do Caboclo das 7 Encruzilhadas [2022]. Disponível em: <http://ceueo.org/website/2018/04/25/inicio-da-religiao-de-umbanda-advento-do-caboclo-das-7-encruzilhadas/>. Acesso em: 26 de jan. 2022.
- CHAVES, R.; SECCO, C.; MACEDO, T. **Brasil África como se o mar fosse mentira**. São Paulo: Editora UNESP, 2006.
- CORONAVÍRUS BRASIL. Disponível em: <https://covid.saude.gov.br/> . Acesso em: 17 fev. 2022.
- COSTA, Renato da Gama Rosa; SANGLARD, Gisele. Patrimônio Cultural da Saúde: uma década de reflexão e atuação sobre o campo. **Revista Memória em Rede**, v. 11, n. 20, p. 5-24, jan./jun. 2019.
- COSTA, Renato da Gama Rosa; SANGLARD, Gisele. Patrimônio Cultural da Saúde : uma história possível? *In*: XIII Encontro de História da ANPUH - Rio, 2008, Rio de Janeiro. **Anais** [...]. Rio de Janeiro: Anpuh-Rio, 2008. p. 1-10. Disponível em: http://encontro2008.rj.anpuh.org/resources/content/anais/1212753026_ARQUIVO_TextoPCSANPUH2008.pdf . Acesso em: 20 fev. 2022.
- CORONAVÍRUS E variantes: informações. Disponível em: <https://portal.fiocruz.br/pergunta/o-que-e-o-novo-coronavirus> . Acesso em: 28 maio 2020.
- COVID-19. Disponível em: <https://portal.fiocruz.br/pergunta/o-que-e-o-novo-coronavirus> . Acesso em: 28 maio 2020.
- CRUZ, Ana Carolina Dias; ARRUDA, Angela. O povo de rua em terreiros de umbanda da cidade do Rio de Janeiro. **Memorandum: Memória e História em Psicologia**. Belo Horizonte, v. 27, 2014.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico. **Revista USP**, São Paulo, n. 75, p. 76-84, set. /nov. 2007.

DA COSTA, Hulda Silva Cedro. **Umbanda, uma religião sincrética brasileira**. 2013. Tese (Doutorado em Filosofia). Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião do Departamento de Filosofia e Teologia da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2013.

DAMÁZIO, Eloise da Silveira Petter. **Colonialidade e decolonialidade da (anthropos)logia jurídica: da uni-versalidade a pluri-versalidade epistêmica**. Tese Pós-graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina, Doutor em Direito. Florianópolis, 2011.

DELPHIM, Carlos Fernando de Moura. **O patrimônio natural no Brasil**, 2004. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/Patrimonio_Natural_no_Brasil.pdf . Acesso em: 5 maio 2020.

DA SILVA, Vagner. Na encruzilhada, os antropólogos. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 24 (2): 28-60, 2004

DO VALE, Johnatan Ferreira Marques. **Religião e Saúde: relações entre a umbanda e a medicina nas práticas de cura**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Paraíba como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Sociologia. 2013.

DRAVET, F. O imaginário ou a comunicação entre corpo e linguagem: problematização do fenômeno na incorporação no Brasil. **Conexão – Comunicação e Cultura**, Caixas do Sul, v. 15, n. 30, p. 287-306, jul. - dez. 2016.

ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos**: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 2011.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

ERISIPELA: o que é, sintomas e principais causas. Disponível em: <https://www.tuasaude.com/erisipela/>. Acesso em: 22 fev. 2022.

FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. **Desceu na guma**: o caboclo do tambor-de-mina no processo de mudança de um terreiro de São Luís – a Casa Fanti-Ashanti. São Luís: SIOGE, 1993.

FERRETTI, Mundicarmo, Maria Rocha. Encantados e encantaria no folclore brasileiro. *In: VI Seminário de Ações Integradas em Folclore*. São Paulo, 2008.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. “Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural”. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 4, n. 8, p. 182-198, 1998.

FONSECA, Maria Cecília Londres. Ver Para Além da Pedra e Cal: Por uma concepção ampla de patrimônio cultural. *In: CHAGAS, Mario; ABREU, Regina. Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. p. 59-77.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes. 2002.

FUEP. Federação Umbandista do Estado do Paraná. **Carta Magna da Umbanda**. [2022]. Disponível em: <https://fuep.org.br/artigos-e-textos/349-2/>. Acesso em: 26 jan. 2022.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GIROTO, Ismael. 1999. **O Universo Mágico – religioso Negro-africano e afrobrasileiro: bantu e nagô**. Tese (Doutorado em Antropologia). Departamento de Antropologia da FFLCH/USP, São Paulo, 1999.

GIUMBELLI, E. “Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro”, *In*: SILVA, V. G. (org.). **Caminhos da alma: memória afro-brasileira**. São Paulo: Summus, 2002. p. 183-217.

GOLEMBIESK, Rogério. **Rosa branca de Umbanda**. São Paulo: Ícone, 2015.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. Patrimônio, natureza e cultura: o patrimônio como categoria de pensamento. *In*: ABREU, Regina; CHAGAS Mário (org.). **Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos**. 2.ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009

GRAEFF, Lucas; SALAINI, Cristian. “A respeito da materialidade do patrimônio imaterial: o caso do INRC Porongos”. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 17, n. 36, p. 171-195, jul./dez. 2011. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/NZQsNPWZjTpH8Jsf9MmXHRq/?lang=pt&format=pdf> . Acesso em: 22 jan. 2022.

GRANATO, Marcus; LOURENÇO, Marta C. Reflexões sobre o Patrimônio Cultural da Ciência e Tecnologia na Atualidade. **Revista Memória em Rede**, Pelotas, v. 2, n. 4, dez. 2010 / mar. 2011. ISSN 2177-4129.

HALL, Stuart. **Da diáspora - Identidades e Mediações Culturais**. [Liv Sovik (org.), Trad. Adelaide la Guardia Resende, Ana Carolina Escosteguy, Claudia Álvares, Francisco Rüdiger, Sayonara Amaral]. Belo horizonte: Editora UFMG, 2003.

HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. *In*: HARAWAY, Donna; KUNZRU, Hari; TOMAZ, Tadeu (Org.). **Antropologia do Ciborgue: as vertigens do pós-humano**. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2009. p. 33-118.

HARAWAY, Donna; AZERÊDO, Sandra. Companhias multiespécies nas naturezaculturas: uma conversa entre Donna Haraway e Sandra Azerêdo. *In*: MACIEL, Maria Esther (Org.). **Pensar/escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica**. Santa Catarina: EDUFSC, 2011. p. 389-417.

HARTOG, François. Tempo e patrimônio. **Varia História**, Belo Horizonte, v. 22, n. 36, p. 261-273, jul./dez. 2006.

HASSELMANN, Janaína. **Ancestralidade e Natureza: um estudo de caso sobre os saberes tradicionais de cosmovisão africana do Nzo Nkise Nzazi**. 2018. Dissertação (mestrado em Patrimônio Cultural e Sociedade), Programa de Pós-Graduação em Patrimônio Cultural e Sociedade, Universidade da Região de Joinville (UNIVILLE), Joinville, 2018.

HASSELMANN, Janaína G. MEIRA, Roberta Barros; CARELLI, Mariluci Neis. Nas trilhas do patrimônio afro-brasileiro: o apagamento do candomblé angola nas políticas culturais. **Mouseion**, Canoas, n. 33, p. 41-55, ago. 2019. ISSN 1981-7207.

HASSELMANN, Janaína Gonçalves; MEIRA Roberta Barros; SHWARZ Maria Luiza. Turila Kota Ndunje jakota javula: sujeitos e saberes no nzo nkise nzazi. **Sankofa - Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana**, v. XI, n. XXI, p. 51-72, set. 2018.

HERNÁNDEZ, Josep Ballart; TRESSERAS, Jordi Juan. **Gestión del patrimonio** cultural. 3. ed. Barcelona: Editorial Ariel, 2001.

HOJE É dia de amaci. YouTube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=0uvooZSZY6A>. Acesso em: 17 fev. 2022.

IBGE. **Censo 2021**: população de São Francisco do Sul. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/sc/sao-francisco-do-sul.html> . Acesso em 18 jan. 2022.

IPHAN, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **O registro do patrimônio imaterial – Dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial**. Ministério da Cultura/IPHAN, 4ª ed. Brasília, 2006.

IPHAN. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Patrimônio Imaterial**. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/234> . Acesso em: 20 jun. 2020.

IPHAN. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Decreto n. 3.551**, de 4 de agosto de 2000. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/legislacao/Decreto_n_3.551_de_04_de_agosto_de_2000.pdf . Acesso em: 19 jan. 2022

INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 18, n. 37, p. 25-44, jan.-jun. 2012. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832012000100002>

ISAIA, Artur Cesar. “**O elogio ao Progresso na obra dos intelectuais de Umbanda**”. Disponível em: http://www.geocities.com/ail_br/oelogioaoprogressonaobra.htm . Acesso em: 15 jun. 2007.

ISAIA, Artur Cesar. Umbanda, Magia e Religião: a busca pela conciliação na primeira metade do século XX. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 9, n. 23, p. 729-745, out./dez. 2011. ISSN: 2175-5841.

JENSEN, Tina. Discursos sobre as religiões afro-brasileiras: da desafricanização para a reafricanização. **REVER - Revista de Estudos da Religião**. n. 1, p. 1 – 21, 2001.

JUNG, Carl Gustav. **Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

KARDECPIEDIA.COM. Fora da caridade não há salvação. *In*: **Fora da Caridade não há salvação: o evangelho segundo o Espiritismo**. [Capítulo XV, 1864]. Disponível em: <https://kardecpedia.com/roteiro-de-estudos/887/o-evangelho-segundo-o-espiritismo/2068/capitulo-xv-fora-da-caridade-nao-ha-salvacao>. Acesso em 26 jan. 2022.

LAGES, Sônia Regina Corrêa. **Exu – Luz e Sombras**: Uma análise pisco junguiana da linha de Exu na Umbanda. Juiz de Fora: Clio Edições Eletrônicas, 2003.

LE GOFF, Jacques. **Histoire et mémoire**. Paris: Gallimard, 1988.

LIMA, Antonio Ailton de Sousa. 2016. **As práticas de cura na Umbanda em Redenção**. Monografia (Bacharel em Humanidades), Bacharelado em Humanidades do Instituto de Humanidades e Letras da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia AfroBrasileira (UNILAB), Redenção, 2016.

LOPES, Arthur Costa. **Diálogo inter-religioso e pesquisa-ação participativa: desafios à etnografia**. *Religare*, ISSN: 19826605, v.16, n.2, dezembro de 2019, p.494-517. Rio de Janeiro.

LOPES, Nei. **Bantos, malês e identidade negra**. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

LOPES, Nei. **Enciclopédia brasileira da Diáspora Africana**. São Paulo: Selo Negro, 2004.

MAGGIE, Yvonne. **Guerra de orixá: um estudo do ritual e do conflito**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

MAGNANI, J. G. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 17, n. 49, p. 11-29, jun. 2002.

MALINOWSKY, Bronislaw. **Magia, ciencia y religión**. [Trad. Antonio Pérez Ramos]. Barcelona: Planeta-Agostini, 1948.

MARQUES, Juracy. **Ecologia da alma**. Petrolina: Gráfica Sanfranciscana, 2012.

MARTELLI, Thaís Morelato; BARRÃO, José Francisco Miguel Henriques. Espíritos Compositores e Instrumentistas: A Música na Umbanda. **Revista Psicologia em Estudo**, v. 24, e39154, [s.p.], 2019. Doi: 10.4025/psicoestud.v24i0.39154. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pe/a/gBT6PXpyz5ntvyJzKfxjmxQ/?format=pdf&lang=pt> . Acesso em: 20 jan. 2022.

MARTINO, Jarryer Andrade de. 2007. **A importância do croqui diante das novas tecnologias no processo criativo**. Dissertação (Mestre em Desenho Industrial), Programa de Pós-graduação em Desenho Industrial, Faculdade de Arquitetura, Artes e Comunicação da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Bauru, 2007.

MARTINS, Júlia Ritez; BARRÃO, José. F. M. H. A criança celestial: Perambulações entre Aruanda e o Inconsciente Coletivo. **Fractal: Revista de Psicologia**, Niterói, v. 21, n. 3, p. 487-506 , Set./Dez. 2009

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca em sociedades arcaicas. *In*: Maus. M. (org.). **Sociologia e antropologia**. São Paulo: EDUSP, 1974.

MOLLISON, B. S. R. **Introdução a permacultura**. [Trad. André Soares]. Brasília: MA/SDR/PNFC, 1998.

MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. **Novos Estudos CEBRAP**. São Paulo, n. 74, p. 47-65, mar. 2006.

NASCIMENTO, Afonso Roberto Adriano do. **Exus e Pombagiras: O masculino e o feminino cantado nos pontos de Umbanda**. *Psicologia em Estudo*, Maringá, v. 6, n. 2, p. 107-113, jul./dez. 2001

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada. **Tempo Social Rev. Sociol**, São Paulo, v. 5, n.1-2, p.113-122, 1993. [editado em nov. 1994].

NORA, Pierre. **Les lieux de mémoire**, v. 1. [La République]. Paris: Gallimard, 1984.

OGUM. Pedimos licença a Zambi. YouTube. [Saravá Musical]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=bA2X-co8W7o> . Acesso em: 18 fev. 2022.

ORTIZ, R. **A morte branca do feiticeiro negro**: umbanda e sociedade brasileira. São Paulo: Brasiliense, 1988.

ORTIZ, R. **A morte branca do feiticeiro negro**: Umbanda e sociedade brasileira. 2. ed. São Paulo, Brasiliense, 1999.

PEDROSA, Mariana; ZANELLO, Valeska. **(In)visibilidade da violência contra as mulheres na saúde mental**. Psic.Teor. e Pesq. vol.32. p.5 Brasília, 2016.

PAGNOCCA, Tiago Santos. Uso de Plantas **Terapêuticas em religiões afro-brasileiras na ilha de Santa Catarina**. 2017. Dissertação (Mestre em Biologia de Fungos, Algas e Plantas), Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Ciências Biológicas, Programa de Pós-graduação em Biologia de Fungos, Algas e Plantas, Florianópolis, 2017. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/186839> . Acesso em: 10 jan. 2022.

PEIRANO, Mariza. Etnografia, ou a teoria vivida. **Ponto Urbe**, São Paulo, ano 2, [versão 2.0], p. 1-12, 2008.

PEIRANO, M. Rituais como estratégia analítica e abordagem etnográfica. *In*: PEIRANO, M. (Org.). **O dito e o feito**: ensaio de antropologia dos rituais. Rio de Janeiro: Relume Dumará / Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2002. p. 7-14. (Coleção Antropologia da Política).

PEREIRA, Antonio Roberto Mendes. **Cartilha do Quintal Produtivo**. [Serta. Serviço de Tecnologia Alternativa], 2014. Disponível em: <http://www.serta.org.br/site/wp-content/uploads/2014/04/CARTILHAQUINTAL-PRODUTIVO-FORMATADA> . Acesso em: 2 jan. 2022

PEREIRA, Nicole Umberlino. **O Diabo e o Rito de Exorcismo no Neopentecolismo**. 2015. Dissertação (mestrado em Patrimônio Cultural e Sociedade), Universidade da Região de Joinville (Univille) Programa de Mestrado em Patrimônio Cultural e Sociedade, Joinville, 2015.

PERROT, Michelle. **Minha História das Mulheres**. Editora Contexto. São Paulo: 2007

PIMENTEL, Karen Daniele de Araújo; MARTINELLI, Leticia Veloso. Luta e resistência da tradição no espaço urbano: o caso da vila dos pescadores do Jaraguá. **Revista InSURgência**, Brasília, v. 2, n. 1, 2016. ISSN 2447-6684.

PINTO, Altari. **Dicionário da Umbanda**. 6. ed. Rio de Janeiro: Editora ECO, [20--?, s.p.].

POLLAK, Michel. **Memória, esquecimento, silêncio**. n. 3. São Paulo: Estudos Históricos, 1989.

PONTO CABOCLO Sete Flechas: Rei da floresta - Leo Batuke .YouTube. [2022]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=STIQKraKy6A> . Acesso em: 30 jan. 2022.

PONTO DE Caboclo - Quando o meu tambor rufar (Caboclo Tupinambá). YouTube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=T8Q-a2jB2dk>. Acesso em: 19 fev. 2022

PONTOS DE Caboclos - Boca da mata / Portão da aldeia abriu / Dança do Caboclo. YouTube. [S.l.: s.n.]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6wRwmz0nzpo>. Acesso em: 29 jan. 2022.

PONTOS DE Caboclos: Cobra Coral, Arauna e Cobra Coral. YouTube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=0fJwP6ncN98>. Acesso em: 19 fev. 2022.

PONTO DE MARABÔ. "No terreiro ele é doutor". YouTube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=fxlZA4GOC0M>. Acesso em: 26 fev. 2022.

PONTO DE Saudação as 7 linhas de Umbanda, cantada no início de todos os trabalhos de Umbanda observados nos estudos de campo. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=dC46y_Vxyu8&list=RDdC46y_Vxyu8&start_radio=1. Acesso em: 16 jan. 2022.

PONTO DE Umbanda - Oxalá chamou e já mandou buscar. YouTube. [S.l.: s.n.]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=AxiwNbOKBXY>. Acesso em 27 jan. 2022.

PORQUE A Pemba, e o seu uso. [FUCESP]. Disponível em: <https://www.fucesp.com.br/post/porque-a-pemba-e-o-seu-uso>. Acesso em 28 jan 2022.

PORTAL SÃO Francisco do Sul. Decretos oficiais. Disponível em: <https://www.saofranciscodosul.sc.gov.br/legislacao>. Acesso em: 19 jan. 2022.

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

PRANDI, Reginaldo. **Os candomblés de São Paulo**: a velha magia na cidade nova. São Paulo: Hucitec, 1991.

PRANDI, Reginaldo. **Segredos guardados**: orixás na Alma Brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

PREVITALLI, Ivete Miranda; ALVES, Syntia. **Fotografia**: ver e ser visto no candomblé. [S.l.]: Ponto e Vírgula, 2007.

PRINCIPAIS VARIANTES do SARS-CoV-2 notificadas no Brasil. Revista RBAC. Disponível em: <https://www.rbac.org.br/artigos/principais-variantes-do-sars-cov-2-notificadas-no-brasil/>. Acesso em 17 fev. 2022.

QUAL TOQUE usar em cada linha de Umbanda? - YouTube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6WgldJxmmeQ>. Acesso em: 19 fev. 2022.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. Identidade nacional, religião, expressões culturais: a criação religiosa no Brasil. In: FERNANDES, Rubem César *et al.* **Religião e identidade nacional**. Rio de Janeiro: Graal, 1988. p. 28-46.

QUEIROZ, Marcos Alexandre de Souza. **Os exus em casa de catiço: etnografia, representações, magia.** Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, 2008.

RABELO, M.C.M. Religião e a transformação da experiência: notas sobre o estudo das práticas terapêuticas nos espaços religiosos. **Ilha Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 1, n. 2, p.125- 145, 2008.

RAMOS, Rodrigo Maciel. **Candomblé e umbanda: caminhos terapêuticos afro-brasileiros.** 2015. Dissertação (Mestrado em psicologia e saúde), Centro Universitário de Brasília - Uniceub, Brasília, 2015.

REIS, Letícia. **A figura da pombagira: transgressão e empoderamento feminino.** Revista Sacrilégens. Juiz de Fora, v.17, n. 1, p. 109-126, jan-jun/2020

REIS, João José; SILVA, Eduardo. **Negociações e Conflito: a resistência negra no Brasil escravista.** São Paulo: Companhia das Letras, 1989

REZENDE, Joffre. **Cura. Linguagem Médica.** 4. ed. Goiânia: Ed. Kelps, 2011.

REZENDE, Joffre. Terapia, terapêutica, tratamento. **Linguagem Médica**, [s./], v. 39, n. 2, p. 149-150. abr.-jun. 2010.

RISÉRIO, Antonio. **A utopia brasileira e os movimentos negros.** São Paulo: Editora 34, 2007.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. **A contribuição de entre-lugar e de fronteira para a análise da relação religião-democracia,** REVER, ano 15. n.02 Dez.2015

RIVAS NETO, Francisco. **Escolas das Religiões afro-brasileiras: tradição oral e diversidade.** São Paulo: Arché, 2012.

ROCHA, Matheus Barbosa da; SEVERO Ana Kallyiny de Sousa; SILVA, Antônio Vladimir Félix. Nos batiques dos quintais: as compreensões dos povos de Umbanda sobre saúde, adoecimento e cuidado. **Physis: Revista de Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 29, n. 3, e290312, 2019.

RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil.** 7. ed. Brasília: Editora da UnB, 1988.

RÖHR, Ferdinand. Espiritualidade e educação. In: RÖHR, F. (org). **Diálogos em educação e espiritualidade.** Recife: editora da UFPE, 2010. p. 13-52

ROHDE, Bruno Faria. 2010. **A Umbanda tem fundamento, e é preciso preparar:** abertura e movimento no Universo Umbandista. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade). Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2010.

RHODE, Bruno Faria, **Umbanda, uma religião que não nasceu:** Breves Considerações sobre uma Tendência Dominante na Interpretação do Universo Umbandista. Revista de Estudos da Religião. Março, 2009, p. 77-96

ROSAL, Viviane Marie Valença de Lima. **Espiritualidade e Saúde: Uma análise na abordagem didática e terapêutica dos docentes de fisioterapia da Universidade Federal da Paraíba.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciências das Religiões, na linha de Pesquisa Religião, Cultura e Sistemas Simbólicos, sob orientação da professora doutora Fernanda Lemos. João Pessoa, 2015.

ROSENDHAL, Zeny. **Território e territorialidade**: uma perspectiva geográfica para o estudo da religião. São Paulo: USP, 2005.

ROUÉ, M. Novas perspectivas em etnoecologia: “saberes tradicionais” e gestão dos recursos naturais. *In*: DIEGUES, A. C. S. (Org.) **Etnoconservação**: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos. São Paulo: Hucitec, 2000. p. 67-80.

RUFINO, Luis. Performances afro-diaspóricas e decolonialidade: o saber corporal a partir de exu e suas encruzilhadas. **Revista Antropolítica**, Niterói, n, 40, p. 54-80, 2016.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das Encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Módula Editora, 2019.

RUFINO, Luiz. **Vence Demanda**. Educação e Descolonização. Mórula Editorial: Rio de Janeiro 2021.

RUSSO, Jane.; AZIZE, Rogério. Lições da Pandemia. **Physis**: Revista de Saúde Coletiva, Rio de Janeiro, v. 30, n. 4, e300400, 2020.

SANGLARD, Gisele. Hospitais: espaços de cura e lugares de memória da saúde. **Anais do Museu Paulista**, São Paulo, v.15, n. 2. p. 257-289, jul.- dez. 2007.

SANGLARD, Gisele; COSTA, Renato da Gama Rosa. Patrimônio Cultural da Saúde: uma década de reflexão e atuação sobre o campo. **Revista Memória em Rede**, Pelotas, v. 11, n. 20, Jan./Jun. 2019. ISSN 2177-4129.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pela Mão de Alice**. São Paulo: Cortez Editora, 1995.

SANTOS, Nilsia Lourdes de. **Ori, o Orixá Maior sob a Perspectiva do Povo Yourubá**. 2020. Dissertação (Mestrado em Filosofia e Ciências Humanas), Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Belo Horizonte, 2020.

SERRES, Juliane Conceição Primon. Preservação do patrimônio cultural da saúde no Brasil: uma questão emergente. **História, Ciências, Saúde**, Manguinhos, v. 22, n. 4, p.1411-1426, out. /dez. 2015.

SILVA, Wagner Gonçalves. **Candomblé e Umbanda**. São Paulo, Selo Negro 2005.

SIMAS, Luiz Antonio. **Almanaque de brasilidades**: um inventário do Brasil popular. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018a.

SIMAS, Luiz Antonio. O país das 7 Encruzilhadas. **Revista Caju**. nov. 2018b. [texto on-line; n.p.]. Disponível em: <http://revistacaju.com.br/2018/11/15/o-pais-de-sete-encruzilhadas/> Acesso em: 15 fev. 2022.

SIMAS, Luis Antonio. **Umbandas**: uma história do Brasil. Rio de Janeiro: civilização brasileira, 2021.

SIMAS, Luiz Antonio. **O Corpo Encantado das Ruas**. Civilização Brasileira, 2022, Rio de Janeiro.

SIMPLESMENTE UMBANDA: frase caboclo das sete encruzilhadas. Disponível em: <http://simplesmenteumbanda.blogspot.com/2015/03/normal-0-21-false-false-false.html>. Acesso em: 21 fev. 2022.

SOLERA, Osvaldo Olavo Ortiz. 2014. **A Magia do ponto riscado na Umbanda esotérica**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2014.

SULIVAN, Charles Barros. **Possessão, gênero e sexualidade transgressora: A análise biográfica de uma pombagira da Umbanda**. Revista Fazendo Gênero: Corpo Violência e Poder. Florianópolis, 2008.

TEIXEIRA, Elisabeth. Reflexões sobre o paradigma holístico e holismo em saúde. **Rev. Esc. Enf.**, São Paulo, v. 30, n. 2, p. 286-90, ago. 1996.

TEIXEIRA, Julia Magna da Silva e PAIVA, Sabrina Pereira. **Violência contra mulher e adoecimento mental : Percepções e Práticas de profissionais de saúde em um centro de Atenção Social**. Physis. Revista de Saúde Coletiva, Rio de Janeiro, 2021.

UM GRITO na mata ecoou. YouTube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=fA1V68gwVWs>. Acesso em: 27 jan. 2022.

VIANNA, Heraldo Marelím. **Pesquisa em educação a observação**. Brasília: Plano Editora, 2003.

VIANA, Luciano Von der Goltz. **Rumos e percursos incertos de uma ciência a deriva: reflexões sobre paradoxos em torno dos limites e potencialidades da etnografia**. Revista de Estudos e Investigações Antropológicas. Fev. 2020.

VIEIRA, Carolina Ferreira. **Umbanda: Estrutura e Rituais**. 2016. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado Interdisciplinar em Ciências Humanas) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2016.

VILHENA, Maria Angela. **Ritos: expressões e propriedades**. São Paulo: Paulinas, 2005.

VOLPONI, Rodrigo; CHIACHIRI, Roberto. O ato de compreender na consulta mediúnica: um diálogo ensaístico entre guia, médium e consulente no terreiro de Umbanda. **Folios Revista da Facultad de Comunicaciones**, Antioquia, n. 40, p. 179-194, jul./dic. 2018. Disponível em: <https://revistas.udea.edu.co/index.php/folios/article/view/338486> . Acesso em: 16 fev. 2022.

WESTPHAL, Euler Renato. **Brincando no paraíso perdido: as estruturas religiosas da ciência**. São Bento do Sul: Ed. União Cristã, 2006.