


Dando início aos trabalhos¹: a incorporação de guias² espirituais no terreiro umbandistas e o patrimônio da saúde

Janaina Gonçalves Hasselmann

Doutoranda em Patrimônio Cultural e Sociedade – Universidade da Região de Joinville (Univille), Joinville, Santa Catarina, Brasil


Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES)

 <https://orcid.org/0000-0002-7956-1374>

E-mail: janaina_historia@yahoo.com.br

Roberta Barros Meira


Universidade da Região de Joinville (Univille), Joinville, Santa Catarina, Brasil

 <https://orcid.org/0000-0001-7739-216X>

E-mail: rbmeira@gmail.com

Dione da Rocha Bandeira

Universidade da Região de Joinville (Univille), Joinville, Santa Catarina, Brasil

 <https://orcid.org/0000-0002-5878-769X>

E-mail: dione.rbandeira@gmail.com

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 nas suas ferramentas terapêuticas no processo de transe dos médiuns. Buscamos trazer para o centro da discussão a formação de uma identidade religiosa a partir do trabalho etnográfico. Consideramos através dessa experiência de campo que os guias são fundamentais na expressão dos saberes, que, por sua vez, são dotados de referências terapêuticas, sendo parte indissociável da identidade umbandista. Por meio da observação estruturada da dinâmica do terreiro, provocamos uma reflexão a respeito da complexidade do transe mediúnico e dos modos de percepção do mundo físico e espiritual que medeiam os trabalhos de umbanda.

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

Starting work: the incorporation of spiritual guides in terreiro in umbanda and the health heritage

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 guides and their therapeutic tools in the mediums' trance process. We seek to bring to the center of the discussion the formation of the religious identity. We consider that the guides are essential in the expression of knowledge, which in turn is endowed with therapeutic references, being an inseparable part of the Umbanda identity. Through the structured observation of the dynamics of the *terreiro*, we provoke a 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; Trance; Incorporation of guides; Religious identity.

Texto recebido em: 25/01/2022**Texto aprovado em: 19/05/2022**

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 branqueador³ da umbanda oriundo do afã de alçar *status* social e livrar-se de toda a 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, nas quais espíritos de pretos e indígenas eram renegados ao plano da doutrinação, e não ao ofício de doutrinação⁴.

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 de marco⁵ da umbanda, precisamente o dia 15 de novembro de 1908. Com a fundação da umbanda, intelectuais brancos de classe média assumiram 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. 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, 2011, p. 733).

A legitimidade da umbanda enquanto religião tem associação considerável ao seu marco e contexto social, em que se discute a agência de intelectuais em reajustá-la ao pensamento racionalista do início do século XX. Com efeito, essa contenda tem uma perspectiva intimamente ligada à história política do país, que deu nova roupagem às questões étnico-raciais, de unidade e soberania nacionais,

visto a constante ligação da umbanda ao projeto político-cultural nacionalista de Getúlio Vargas. Tais considerações são importantes para entender os arranjos entre religião e Estado ao destacar incessantemente o movimento de atores sociais na busca pelo reconhecimento de sua religião.

Simas (2021, p. 10) demonstra que, além do amálgama entre ritos africanos, indígenas e europeus, a umbanda nasceu como uma “religião plural e dinâmica”, tendo como uma das suas bases o “processo de criação e resistência marcada pela extrema violência da Colonialidade contra corpos e saberes não-brancos perpetrada pelo Estado desde o período colonial”. A história de brutalidade inaudita perpetrada contra as populações indígenas e africanas criou mecanismos de defesa que podem em alguns momentos passar pelo encobrimento das memórias e dos saberes nos espaços públicos. Resistir é possível pelo disfarce daquilo que se mostra aos olhos do Estado e da repressão, valendo-se de estratégias como o encobrimento como forma de preservar as culturas perseguidas. Ademais, releva notar que as culturas sempre se transformam no processo de trocas entre diferentes povos, mas as suas bases permanecem de modo mais ou menos visível dependendo do interlocutor. Simas e Rufino (2018, p. 57) defendem que as pesquisas sobre as culturas afro-brasileiras precisam incluir os espaços sombreados e as frestas, que somente são perceptíveis “para aqueles que conhecem a gramática dos tambores”.

Quando adentramos no 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 à anunciação do Caboclo das Sete Encruzilhadas⁹, presente cotidianamente nas memórias do terreiro investigado, quase que como um exercício, sem que para isso orixás de origem iorubaiana, elementos ciganos, palavras e toques de atabaque da herança banta sejam subalternados de alguma maneira.

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 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, seja para preservar seus limites e forma.

Assim, nossa proposta é trabalhar o cotidiano do terreiro, suas práticas internas no bojo dos debates referentes a patrimônio, memória e identidade. As religiões afro-brasileiras têm sua base nas tradições orais, em que a memória é o fio condutor da recepção e transmissão do conhecimento entre as gerações. Entende-se aqui que a memória pode ser compreendida como elemento-chave do processo de resistência. Mario Chagas (2016, p. 143) esclarece-nos que o patrimônio cultural não está somente no passado, mas é uma “herança que se transmite e se recebe na contemporaneidade”, devendo-se considerar os “vínculos entre o transmitir e o receber, sabendo que receber implica o compromisso de uma nova transmissão”. Nesse sentido, propomo-nos avançar um pouco mais além no entendimento do patrimônio da saúde como o processo de transmissão e recepção das memórias e da preservação das práticas de cura da umbanda.

Ressaltamos que as discussões sobre as religiões de matriz africana como patrimônio cultural imaterial é um tema já bastante trabalhado, mas ainda pouco tocado nas pesquisas que envolvem outros processos de reconhecimento oficial no campo patrimonial. Nesse sentido, o principal objetivo deste trabalho é contribuir para pensar possibilidades de inserção das práticas de cura umbandistas no patrimônio da saúde. Isso não implica desconsiderar as questões sobre as religiões afro-brasileiras abordadas em trabalhos anteriores, mas, desta feita, colocamos em primazia as discussões mais específicas sobre as práticas de cura.

Saravá defumação

Reconhecendo a pluralidade da umbanda, elegemos um terreiro específico para acompanhar seus trabalhos, por meio da observação de repetições e frequência. Para tal, levamos em consideração as contingências desta pesquisa de campo: a construção de um olhar teoricamente informado, possibilitado pelas referências consultadas previamente; e a estrutura dessa observação, ou seja, o roteiro de aspectos necessários para uma investigação que faz interface entre patrimônio e saúde, o que, *per se*, já é um empreendimento, pois tem em vista a dinâmica da interdisciplinaridade. Vianna (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 que relação estabelecer entre observados e observador.

O desejo da umbanda em fazer-se 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 Umbanda, que entre vários direcionamentos destaca: “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” (*Apud.* SOUZA, 2022).

No ambiente da umbanda, o afinamento do atabaque que precede o trabalho é sagrado e eivado de elementos relacionados à saúde, e ocorre tudo ao mesmo tempo. *Saravá*¹⁰ *defumação!*: a corrente mediúmica bate palmas, os ogãs sacralizam os cânticos, denominados pontos cantados. Tais pontos fazem parte de um conjunto de procedimentos para alcançar os objetivos dos médiuns, que por sua vez revelam o poder mágico das ervas e os sujeitos¹¹ agenciadores das curas¹². Lembremos, primeiramente, que as concepções de saúde/doença e cura na umbanda são determinadas por princípios singulares que intercalam mundo físico e mundo 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. 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 oferecidos pelo terreiro. Entre concepções diferentes de vida e morte, basicamente sustentados pelo kardecismo, os tratamentos podem levar anos e/ou acompanhar o sujeito até seu falecimento. Segundo Rocha, Severo e Silva (2019, p. 18), “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”.

“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. Notamos que um conjunto de procedimentos são acionados simultaneamente para o bom andamento dos atendimentos. No ponto cantado anteriormente, fala-se “pro mal sair e o bem

entrar”. A alteração nos comportamentos da consulência começa então no próprio ato de defumar¹³, com seu cântico específico. Para Almeida (2018, p. 64), “os padrões rítmicos repetitivos são relacionados à indução aos estados conhecidos como ‘estados de transe’, particularmente os estados de ‘transe de possessão’”.

Todavia, releva notar que as correspondências entre atabaques, ogãs, pontos cantados e médiuns assumem um caráter hierofânico¹⁴. 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 egrégora¹⁵ 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 os acharia loucos ou paranoicos. O ogã precisa ter conhecimento suficiente para controlar esse tempo. Portanto, eles costumam diminuir os toques até silenciá-los por completo para que a pessoa volte a si e não cometa excessos nem torne esse método um vício. Rabelo (2008) alerta para o etnocídio cometido contra as religiões afro-brasileiras, alegando que na cátedra brasileira se opera 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, 2008, p. 127).

Na literatura médica, localizamos o termo *terapia* como léxico proveniente do grego *therapeia*, precisamente do verbo *therapeúo*, que significa dedicar cuidados médicos, tratar. Sua abrangência encontra-se nos escritos de Hipócrates e Galeno, que aludiam à terapia médica e cirúrgica para indicar os cuidados realizados com os enfermos visando obter a cura das doenças. Ao passar posteriormente para o latim, alcançando as línguas modernas, toma 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).

Dando início aos trabalhos: a incorporação de guias espirituais no terreiro umbandistas e o patrimônio da saúde

Ramos (2015) problematiza o papel da psicologia e da psiquiatria, que, segundo ele, prejudicou as religiões afro-brasileiras 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 é o racismo, uma estrutura de poder que tende a desqualificar não somente o corpo do outro, mas seus conhecimentos. O segundo fator consiste na retenção hegemônica do mercado das ciências da saúde, em que 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 [Manual de Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais] DSM V e o [Classificação Estatística Internacional de Doenças e Problemas Relacionados à Saúde] 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, p. 43. Grifo nosso).

Segundo Ramos (2015, p. 45), 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”. Ainda, ele 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”. 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.

E aê aê boca da mata, deixa meus caboclos passar boca da mata¹⁶

A maioria dos pontos cantados na umbanda é disponibilizada na plataforma Youtube¹⁷ por ogãs que também ensinam os diferentes toques sacralizados no

terreiro, fenômeno que facilitou *a posteriori* uma melhor interpretação desses pontos somados à observação dos médiuns no terreiro. Os pontos são variados, mas nesse espaço analisaremos alguns deles, que se relacionam aos caboclos. Alguns autores, como Brown (1984), defendem a hipótese de que os caboclos são como estereótipos do bom selvagem, 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).

Para nós, o que implica neste trabalho é a forma como esses guias agem com a 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, contudo a linha dos caboclos tem seu destaque, especialmente quando a relacionamos ao mito fundador da umbanda, anunciado pelo Caboclo das Sete 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 suprema” (PONTO DE UMBANDA, 2013); “Oke Caboclo¹⁸! Um grito na mata ecoou. Foi seu Pena Branca quem chegou. Com sua flecha, com seu congarr, Seu Pena Branca vem nos ajudar” (UM GRITO NA MATA ECOOU, 2014).

A primeira parte do ponto cantado anteriormente 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 de santo se concentram para entrar no transe mediúnico. Estes, bem como outros médiuns, já têm suas entidades nomeadas, firmadas e que prestam atendimento à comunidade. Aqui destacamos Seu Pena Branca, mas há uma variada gama de caboclos: Mata Virgem, Cobra Coral, Jurema, Tupinambá, Aimoré, Goitacás, 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 nas giras. Há também

a presença de sujeitos denominados cambones¹⁹. 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, pombogiras etc.). Por esse motivo, os cambones precisam ser necessariamente pessoas de boa índole, inteligentes, conhecedoras de todas as regras e firmezas²⁰ do terreiro, bem como compromissadas em manter o sigilo nos atendimentos, pois são eles que medeiam as conversas entre guias espirituais e consulentes. Os cambones têm conhecimento das entidades que vão trabalhar na gira, quais elementos vão utilizar e, assim, organizam o congá.

As giras de caboclo seguem ritualizadas numa mesma lógica: saudando as sete linhas, que representam as sete forças emanadas por Deus, e agrupam-se nas forças dos sete orixás: Ogum, Oxóssi, Xangô, Obaluaiê, 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 falanges²⁵. Muitos deles carregam no nome, nas vestes e nas ferramentas que utilizam elementos correspondentes às 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 vários trabalhos. Também podem existir num mesmo terreiro vários caboclos que se apresentam como Folha Verde, por exemplo.

Após o fim do ritual de amaci, os médiuns são chamados individualmente pelo caboclo chefe da casa. Na mão deles, o caboclo escreve algo com uma pomba²⁶, os atabaques continuam a chamar pelas entidades. Alguns dos médiuns, 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. O transe mediúnico e o atendimento pelas entidades são os fenômenos que despertam 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, sua última vivência terrena, cantar seu ponto próprio e firmar seu

ponto riscado²⁷ numa tábua confeccionada em madeira. Em cima das tábuas, são colocados os instrumentos de trabalho de cada entidade, definidos 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. Esse processo é individual; algumas entidades manifestam-se no terreiro assim que 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 mencionados²⁸. Segundo os ogãs, nenhuma identidade de lei colocaria o médium em risco ou situação constrangedora baixando em qualquer lugar e sem o propósito de fazer o bem.

Pelo que podemos perceber, o transe é, primeiramente, um processo de tomada de consciência do médium, doutrinado aos poucos em 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. Nessa egrégora, em que 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 energicamente 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 spiritistas, 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).

Toda história mitológica, bem como as religiões, é construída pela acumulação repetida de hierofanias nas quais o sagrado e o profano se unem na sua divergência. A malha social brasileira é encontro de três etnias matrizes e de todo o 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 às práticas mágicas negras. Conforme mencionado neste texto, há trabalhos interessantes que debatem o papel do caboclo por meio 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 eles fazem de 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 saúde, cura e doença ainda são propriedades da medicina convencional e, portanto, associadas a seus acervos e edificações. Sanglard e Costa 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 possa 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, pelo trabalho dessas autoras, que, embora o campo do patrimônio da saúde esteja em construção, os estudos vão concentrar-se em instituições legitimadas pelo Estado. Embora o conceito de patrimônio seja generoso quanto à

ampliação de bens, há insistências por parte dos pesquisadores em modelos únicos que gerem capital científico, como o mais expoente deles, os relativos à pedra e cal (FONSECA, 2003).

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”. É na tentativa de dialogar com tais aberturas do que vem 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 saem direto de suas atividades profissionais para gira. Ouvem-se muito nesses momentos os zeladores e próprios médiuns dizerem: *quando o caboclo passa, eles cura*. Entendemos, com isso, que a legitimidade dos efeitos terapêuticos do transe umbandista se assemelha 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 os colocam no pescoço. A cura ganha um sentido bem amplo, aglutinando desde dores de cabeça ocasionais a cansaço físico, passando por tratamentos realizados pelos capas brancas²⁹. O transe mediúnico, simultaneamente à obediência aos protocolos da medicina tradicional, surte 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 SETE FLECHAS, 2016)³⁰.

As giras de caboclo são as mais frequentes no terreiro. Segundo os zeladores, a doutrina da casa prioriza o desenvolvimento 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, responsável pela edificação moral e psicológica. O caboclo também é um erveiro por excelência, já que compartilha os segredos da mata, tanto para a saúde do consulente quanto a do próprio médium, por meio de recados que são posteriormente repassados, após a desincorporação. Quando todos os caboclos estão em 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 desloca-se para dentro do terreiro. Ao estudar a relevância da música nos processos de transe e incorporação, apoiamo-nos no trabalho de Leonardo Oliveira de Almeida:

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 (OLIVEIRA, 2018, p. 72).

Em nossa observação, pudemos compreender que inúmeras variáveis e procedimentos consubstanciam o transe, outros o cancelam. 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 a atenção para a história de um médium acometido por um acidente vascular cerebral 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 revela-nos o quanto o caboclo Pena Verde³¹ o ajudou no processo de elevação de autoestima, já que sua fala era muito embaraçada,

segundo ele. Orgulhoso de sua trajetória espiritual com o 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 (2021):

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. 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 dos estudos do médico que o atende pelo convênio, ele confia no entendimento holístico que as entidades possuem de seus aparelhos³², 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”³³. Quando o ponto cantado é ativado no terreiro, é hora de os caboclos subirem para Aruanda. Como a ritualidade do transe tem início, meio e fim, entendemos que todos os préstimos à 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 terem sido atendidos. Não importa quantos chegam. As giras têm em média duração de três horas para mais. O fim da gira é o momento em que conseguimos tratar dos objetivos de nossa observação, embora muitas mais questões sejam adicionadas no 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 fios de contas são abençoados pelos caboclos com seus catataus³⁴, 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 de Seu Pena Branca, que alega se sentir aliviada das tensões musculares após trabalhar com seu caboclo. Ela expõe sua desconfiança sobre o transe, expondo 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 Jacira, 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. Isso me faz perguntar se teríamos captado os mesmos sentidos se os médiuns tivessem a consciência de que estão sendo observados, considerando que o terreiro institui hierarquias e prestígios pelos 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 de fato dizem ser, os médiuns nem sempre se apegam aos valores instituídos pelo grupo do qual fazem parte. A crença em suas entidades não depende da organização do pensamento comum ao terreiro. Percebeu-se na observação deste 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).

Desse modo, acreditamos que, tão importante quanto procurar entender os alicerces, as doutrinas e os eventuais encontros étnicos que se estabelecem nos terreiros, nas fissuras encontramos a importância da fé dos médiuns em seus guias e orixás, que corre analogamente ao que está estabelecido como verdadeiro. A situação trazida para esse espaço discursivo não é única nem raridade. Por muitas vezes, ouvimos no terreiro o caso de médiuns rebeldes e/ou que não chegam a desenvolver entidades tais 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:

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 de maneira especial, encontramos muita ressonância nas falas dos médiuns. O fato de cobrar pelos trabalhos não faria a pessoa umbandista, e sim 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 de fumo, pomba e escrita sagrada, parece-nos que esse conhecimento advindo das contribuições africanas e indígenas escapa aos médiuns, pois *a priori* tudo seria a gosto do Caboclo das Sete Encruzilhadas, assim como são atribuídas a Zélio as funções caritativas do terreiro, o que seria inegociável. Não discutimos se os atendimentos devem ser pagos monetariamente ou não, mas localizamos esse discurso no regulamento do transe como retórica moralizante e que tende 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 sobretudo do candomblé³⁵.

Considerações finais

Exploramos neste 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, e 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 Sete 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 bantos.

Concordando com Hall (2003), acreditamos que a cultura é uma produção dinâmica, e as ofertas de cura e tratamento de saúde igualmente 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 à assistência. Muito embora não estejam adequados a um sistema regularizador nem legitimador, consideramos que eles 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, posta a crença de que este possui um *status* espiritual mais elevado no processo evolutivo. Problematizamos, por meio 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 por intermédio da manifestação controlada de seus guias, a relação médium e entidade não parece ocorrer em uma perspectiva performática. Ou melhor, não aparenta inquietação com o julgamento qualificado de zeladores de santo, ogãs e assistência.

Acreditamos que tal proposição tenha sido possível mediante a etnografia e a forma como nos dedicamos à captação os sentidos, isto é, na proposta da observação estruturada. Tal afirmação se dá em razão de os valores grupais, bem como os processos de transe individuais acompanhados *in loco*, terem nos trazido reflexões que seriam difíceis de serem trabalhadas no caso de identificação do pesquisador – ao serem observados, seus praticantes não poderiam agir de forma espontânea, especialmente considerando o contexto de uma crise sanitária.

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 compõem a sociedade, seja por intermédio de canais do Estado. Quando acionamos os efeitos terapêuticos do transe, adentramos num espaço ainda marcado pela ressonância do passado, em que tais fenômenos eram caracterizados como transtornos de ordem psiquiátrica.

As práticas de cura da umbanda fazem parte de saberes transmitidos por gerações, envolvendo culturas africanas, indígenas e europeias, num cruzo de conhecimentos (SIMAS; RUFINO, 2018) - que vêm atendendo diversos setores da população brasileira desde o século XIX. Não por acaso, no Brasil, o uso de plantas e dos rituais de cura integram tecnologias medicinais e religiosidades que sobreviveram as perseguições policiais e do Estado. Ao salvaguardar os seus saberes, os umbandistas criaram espaços de assistência médica e implementaram ações de sociabilidade e solidariedade já seculares. O processo de reconhecimentos das práticas de cura das religiões afro-indígenas pelo patrimônio da saúde pode ser uma estratégia de ação que amplie a visão ainda hierarquizada e elitista do patrimônio cultural. Enfim, a inclusão de novos atores, culturas e tradições médicas populares no campo patrimonial pode ser pensada, igualmente, como um sortilégio para quebrar preconceitos, silenciamentos e perseguições.

NOTAS

1. Expressão utilizada em inúmeros espaços associativos e com muita recorrência nos trabalhos de umbanda.
2. Dada a correspondência entre guias espirituais e entidades pelos adeptos do terreiro em que ocorreu a pesquisa, usaremos os termos simultaneamente, tendo em vista que lhes é atribuído o mesmo sentido.
3. Entre 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.
4. Em 1904, o cronista João do Rio (2015) destacava em sua pesquisa o fortalecimento do espiritismo científico entre a classe média brasileira, principalmente no exército, na advocacia, na medicina, no professorado e entre os senhores elegantes. Ele ressalta que o kardecismo era formado pelas rodas mais elegantes que se distinguiam do baixo espiritismo frequentado pela população mais pobre. Interessa notar que João do Rio diferencia as práticas de cura realizadas pelos espíritas como muito próximas da medicina, em contraposição às promessas de cura feitas pelas religiosidades afro-brasileiras, que buscavam enganar os crédulos. Nesse sentido, as teorias raciais defendidas no fim do período imperial e na Primeira República legitimaram a violência e o racismo empregados tanto pela polícia como na visão dos intelectuais do período.
5. Marco é a expressão utilizada por historiadores, com base nos trabalhos de Giumbelli (2002). A conclusão do autor é que a centralidade na anunciação do Caboclo das Sete Encruzilhadas seria fruto de uma construção tardia, não havendo provas que sustentassem a história de sua fundação.
6. Premissa básica da salvação nos escritos de Allan Kardec (1864), figura como regra doutrinária do terreiro pesquisado.
7. Trecho extraído do diálogo mítico entre o Caboclo das Sete 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

Dando início aos trabalhos: a incorporação de guias espirituais no terreiro umbandistas e o patrimônio da saúde

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, 2018).

8. Segundo Rhode (2010, p. 66): “Penso, assim, que o fundamento maior da umbanda está em outra coisa que não nos seus textos/discursos socioculturais, 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”.
9. O terreiro estudado traz um cartaz fixado no mural do terreiro e 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 em que são estabelecidas 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; uso moderado do celular. Do lado da frase “Fora da Caridade não há Salvação” - Premissa básica da salvação nos escritos de Allan Kardec (1864), figura como regra doutrinária do terreiro a seguinte frase: “Se é preciso que eu tenha um nome, digam que eu sou o Caboclo das Sete Encruzilhadas, pois para mim não existirão caminhos fechados” - Trecho extraído do diálogo mítico entre o Caboclo das Sete 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, 2018).
10. Saravá, conforme mencionado no terreiro, é uma saudação às entidades e orixás. Nei Lopes (2004, p. 609) na *Enciclopédia brasileira da diáspora africana*, alude saravá à “saudação dos umbandistas. É a bantunização do português ‘salvar’, ‘saudar’.
11. No caso dos pontos cantados, os sujeitos são guias espirituais ou orixás.
12. “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 ideia de ‘cuidar de’, ‘exercer ação sobre’, ‘tratar’”.
13. 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”.
14. Hierofania significa a manifestação do sagrado (ELIADE, 2010).
15. “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, 2018, p. 65).

16. Ponto de chamamento de todos os caboclos (PONTOS DE CABOCLOS, 2020).
17. Citamos algumas inscrições “Umbanda Vamos Falar” (2020).
18. Saudação aos caboclos.
19. “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).
20. Resguardos mágicos dos terreiros, referentes principalmente a: portão, canjira de exus, coroas dos zeladores de santo.
21. Processo de maceramento de ervas embebidas em águas sagradas com o intuito de abrir o chacra coronário dos médiuns.
22. A casa das almas é sacralizada ao orixá Obaluaiê, senhor da vida e da morte, da saúde e da doença, representa a renovação. Na casa das almas se acendem velas e se tecem orações a entes já falecidos.
23. Água da chuva, água do mar, água do rio, água da cachoeira, água de tempestade, água de poço.
24. Na linguagem de alguns caboclos, significa a cabeça.
25. “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).
26. “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” (SALUN, 2015).
27. Escrita sagrada dos guias espirituais (SOLERA, 2014, p. 19).
28. Esclarecimentos realizados por meio de conversas com zeladores de santo e ogãs.
29. Forma como designam os médicos da medicina convencional.
30. Ponto cantado consagrado aos caboclos em terra (PONTO CABLOCO SETE FLECHAS, 2016).
31. Caboclo pertencente à falange dos Penas: Pena Branca, Pena Vermelha, Pena Azul, Pena Dourada etc.
32. Conforme percebemos no terreiro, as entidades que atuam no transe costumam chamar os médiuns de “meu aparelho”, “meu cavalo”, “meu menino”, “essa matéria”.
33. 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.
34. Catatau é o nome dado pelos caboclos para seus charutos.
35. “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).

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.

AUGRAS, Monique. *Psicologia e cultura: alteridade e dominação*. Rio de Janeiro: NAU, 1995.

BAPTISTA, José Renato de Carvalho. “No candomblé nada é de graça...”: estudo preliminar sobre a ambiguidade nas trocas no contexto religioso do Candomblé. *Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, n. 1, p. 68-94, 2005.

BICHARA, Marcelo Raphael Rocha. *Luz que veio de Aruanda: mediunidade e sincretismo na umbanda*. Seropédica, 2015. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

BROWN, Diana. Uma história da umbanda no Rio. In: BROWN, Diana. *et al.* (org.). *Umbanda e política*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985, p. 9-42.

BROWN, Diana. Umbanda: religion and politics. In: BROWN, Diana. *Urban Brazil*. Nova York: Columbia University Press, 1984.

BRUMANA, Fernando; MARTINEZ, Elda G. *Marginália sagrada*. Campinas: Editora da Unicamp, 1991.

CÂMARA, Fernando Portela. A função reguladora do transe e possessão ritual nos cultos espíritistas brasileiros. *Revista Latino-Americana de Psicopatologia Fundamental*, São Paulo, v. 8, n. 4, p. 617-628, dez. 2005.

CENTRO DE UMBANDA ESTRELA DO ORIENTE (CEUEO). *Início da religião de Umbanda: advento do Caboclo das 7 Encruzilhadas*. CEUEO, 2018. 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.

CHAGAS, Mario de Souza. Patrimônio é o caminho das formigas. In: CASTRO, Maurício Barros de; SANTOS, Myrian Sepúlveda dos (org.). *Relações raciais e políticas de patrimônio*. Rio de Janeiro: Azougue, 2016. v. 1, p. 141-166.

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.

FONSECA, Maria Cecília Londres. Ver para além da pedra e cal: por uma concepção ampla de patrimônio cultural. In: CHAGAS, Mario; ABREU, Regina (org.). *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003, p. 59-77.

GIUMBELLI, Emerson. Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro. In: SILVA, Vagner Gonçalves. (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.

GRANATO, Marcus; LOURENÇO, Marta C. Reflexões sobre o patrimônio cultural da ciência e tecnologia na atualidade. *Memória em Rede*, Pelotas, v. 2, n. 4, dez. 2010-mar. 2011.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Tradução de Adelaide la Guardia Resende, Ana Carolina Escosteguy, Cláudia Álvares, Francisco Rüdiger e Sayonara Amaral. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HASSELMANN, Janaina Gonçalves; 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.

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.

KARDEC, Allan. *O evangelho segundo o espiritismo*. Kardecpedia, 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.

LIMA, Antonio Ailton de Sousa. *As práticas de cura na umbanda em Redenção*. Redenção, 2016. Monografia (Bacharelado em Humanidades) – Universidade da Integração Internacional da Lusofonia AfroBrasileira.

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: J. Zahar, 2001.

MALINOWSKY, Bronislaw. *Magia, ciencia y religión*. Tradução de Antonio Pérez Ramos. Barcelona: Planeta-Agostini, 1948.

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

ORTIZ, Renato. *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*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1999.

PONTO CABOCLO SETE FLECHAS: Rei da floresta – Leo Batuke. 2016. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=STIQKraKy6A>. Acesso em: 30 jan. 2022.

PONTO DE UMBANDA – Oxalá chamou e já mandou buscar. 2013. 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. 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6wRwmz0nzpo>. Acesso em: 29 jan. 2022.

PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo: a velha magia na cidade nova*. São Paulo: Hucitec, 1991.

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

RAMOS, Rodrigo Maciel. *Candomblé e umbanda: caminhos terapêuticos afrobrasileiros*. Brasília, 2015. Dissertação (Mestrado em Psicologia e Saúde) – Centro Universitário de Brasília,

REZENDE, Joffre. *Cura: linguagem médica*. 4. ed. Goiânia: Kelps, 2011.

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

RIO, João do. *As religiões no Rio*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 2015.

ROCHA, Matheus Barbosa da; SEVERO, Ana Kallyny 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.

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

SALUN, Pai. *Porque a pemba, e o seu uso*. Federação de Umbanda e Candomblé do Estado de São Paulo, 2015. Disponível em: <https://www.fucesp.com.br/post/porque-a-pemba-e-o-seu-uso>. Acesso em: 28 jan. 2022.

SANGLARD, Gisele; COSTA, Renato da Gama Rosa. Patrimônio cultural da saúde: uma década de reflexão e atuação sobre o campo. *Memória em Rede*, Pelotas, v. 11, n. 20, jan./jun. 2019.

SIMAS, Luiz Antonio. *Umbandas: uma história do Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. *A ciência encantada das macumbas*. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

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

SOUZA, Pai Ortiz Belo de. *Carta Magna da Umbanda*. Paraná: Federação Umbandista do Estado do Paraná. Disponível em: <https://fuep.org.br/artigos-e-textos/349-2/>. Acesso em: 26 jan. 2022.

UMBANDA VAMOS FALAR. 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/c/LeoBatukePontosUmbanda>. Acesso em: 7 fev. 2022.

UM GRITO NA MATA ECOOU. 2014. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=fA1V68gwVWs>. Acesso em: 27 jan. 2022.

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

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

Janaína Gonçalves Hasselmann é Doutoranda e Mestra em Patrimônio Cultural e Sociedade e Graduada em História pela Universidade da Região de Joinville (UNIVILLE). Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

Roberta Barros Meira é Professora do Curso de História e do Programa de Pós-Graduação interdisciplinar em Patrimônio Cultural e Sociedade e do Departamento de História da Universidade da Região de Joinville (UNIVILLE). Pós-Doutora em Ciências Econômicas pela Universidad Nacional de Tucumán, Argentina. Doutora e Mestra em História Econômica pela Universidade de São Paulo (USP). Bacharela e Licenciada em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF).

Dione da Rocha Bandeira é Professora do Programa de Pós-Graduação interdisciplinar em Patrimônio Cultural e Sociedade da Universidade da Região de Joinville (UNIVILLE). Doutora em História pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Mestra em Antropologia Social e Bacharel em Ciências Biológicas pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

Como citar:

HASSELMANN, Janaína Gonçalves; MEIRA, Roberta Barros; BANDEIRA, Dione da Rocha. Dando início aos trabalhos: a incorporação de guias espirituais no terreiro umbandistas e o patrimônio da saúde. *Patrimônio e Memória*, Assis, SP, v. 18, n. 2, p. 176-199, jul./dez. 2022. Disponível em: pem.assis.unesp.br.