



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS  
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA E ARQUEOLOGIA

MARIA DO AMPARO LOPES RIBEIRO

**“ÔH, QUE CAMINHO TÃO LONGE, QUASE QUE EU NÃO VINHA!”:  
práticas terapêutico religiosas nos trabalhos de cura com Caboclos  
na Umbanda de Teresina-Piauí**

TERESINA-PI

2014

MARIA DO AMPARO LOPES RIBEIRO

**“ÔH, QUE CAMINHO TÃO LONGE, QUASE QUE EU NÃO VINHA!”:  
práticas terapêuticas religiosas nos trabalhos de cura com Caboclos  
na Umbanda de Teresina-Piauí**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Piauí, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia e Arqueologia,

Área de concentração: Antropologia.

Orientador: Prof. Dr. Robson Rogério Cruz.

TERESINA-PI

2014

MARIA DO AMPARO LOPES RIBEIRO

**“ÔH, QUE CAMINHO TÃO LONGE, QUASE QUE EU NÃO VINHA!”:  
práticas terapêutico religiosas nos trabalhos de cura com Caboclos  
na Umbanda de Teresina-Piauí**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Piauí, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia e Arqueologia, área de concentração: Antropologia.

**Data de Aprovação:**        /        /

**Banca examinadora**

---

Prof. Dr. Robson Rogério Cruz.(Orientador/Presidente)  
Universidade Federal do Piauí

---

Prof. Dr. Francisco de Oliveira Barros Júnior. (Membro Interno)  
Universidade Federal do Piauí

---

Prof. Dr. Estélio Gomberg. (Membro Externo)  
Universidade Estadual de Santa Cruz-BA  
Universidade Federal da Bahia

## AGRADECIMENTOS

Como eu poderia iniciar os meus agradecimentos, senão, primeiramente a Deus e a todas as Forças que me acompanharam nessa imensa e longa jornada, a presença tão marcante dos Voduns, Orixás, Encantados e Encantadas, Caboclos e Caboclas, os sentia comigo, me auxiliando, velando os meus passos.

À presença sempre marcante de Dona Hortência, que hora se alegrava com minhas alegrias, hora se zangava com as minhas ausências por conta da pesquisa e das idas tão demoradas a campo, valeu mãe! Agradeço à minha irmã, Conceição Lopes, que mesmo de longe, ajudava com o “apoio moral”.

Ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia e à CAPES/CNPq, pela bolsa de estudos que possibilitou o desenvolvimento desta pesquisa.

Aos amigos e amigas que me acompanharam em toda essa jornada, desde o seu início como Pai Felipe Ramos (Seu Felipe, de Nazária, uma parte muito importante de todo esse processo), Marcondes Brito, Catarine Guimarães (por nossas noites e conversas sobre espiritualidade e religiosidade com Anderson, Renato e Francisco Freitas), as energias e sacadas de meus queridos Glauco Souza Gomes, do “Mago” Áureo João e do meu ilustre irmão de jornada, Vitor Kozlowski; à “Dona Moça” Assunção Aguiar, pelo apoio e parceria na fase final da pesquisa, agradeço às andanças com Raíssa Andrezza, Yuri Pedrosa e Sabrina Verônica (com seu belíssimo trabalho de monografia sobre a institucionalização da Umbanda em Teresina), quando nos encontrávamos na “Casa de Aruanda Toca do Pajé”, de Mãe Carminha; agradeço à sensibilidade de minha querida amiga do Crato-CE, Cicina Andrade, da perspicácia e objetividade de Joice Mara, quando eu precisava de alguma ajuda para ser mais objetiva na pesquisa, ao carinho e apoio de “Mana” Marcela Castro Barbosa, os meninos do Hip Hop, Dornele França da Silva (Dodoca), Fleibert Rodrigues de Sousa (Kakau), Arthur Pereira, vocês foram muito importantes para a construção da sensibilidade necessária para trabalhar com o povo de terreiro, meu muito obrigado, galera de Força e Luz!

Àqueles amigos e amigas que descobri durante as viagens a congressos, encontros e eventos que tratavam sobre o tema estudado, meu querido Albert Drummond Lopes (MG), Sueli Martins (MG), Leonardo Vieira (RJ), Thaís Corrêa (RJ), Luciano Leal (RO), Francly Eide Leal (GO), Giuliano Gustavo Lesnau (AL), Ronald Oliveira (CE), pelos nossos encontros e discussões acerca da espiritualidade.

Aos integrantes do Grupo de Estudo sobre Religiões Afro-Brasileiras “Nina Rodrigues”, Raimundo Júnior, Ilana Magalhães, Pâmela Silva, Gabriela Santana, Alexandre Sena de Carvalho, quase um “quinteto fantástico”, que sempre me acompanhava durante as visitas a campo, agradeço também à sensibilidade de Lucas Coelho Pereira. Agradeço pelos encontros de discussão, debates e sessões de vídeos (filmes e/ou documentários), que sempre enriqueciam e nos motivavam a pesquisar novos olhares e percepções sobre as práticas e interações que presenciávamos nos terreiros que visitávamos. Tivemos algumas produções acadêmicas derivadas desse grupo de estudos, produções essas que beneficiaram seus componentes, seja com apresentações em disciplinas que os mesmos estavam cursando, seja em apresentações de trabalhos em eventos acadêmicos, foi uma ótima experiência, essa tentativa de vincular a pós-graduação com a graduação, por meio da integração dos alunos da graduação como auxiliares /assistentes da pesquisa que estava em andamento.

Agradeço profundamente às orientações dos professores que fui encontrando no caminho, primeiramente a quem sempre esteve comigo, Prof. Dr. Francisco de Oliveira Barros Júnior (UFPI), que até mesmo antes de tentar o mestrado, já acompanhava as minhas inquietações nesse âmbito de confluências entre Ciências Humanas e Saúde; à Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Mary Alves (UFPI), por nossas longas conversas após as aulas sobre representações sociais; ao Prof. Dr. Estélio Gomberg (UESC/UFBA), pelas orientações e indicações de leituras que muito contribuíram na minha pesquisa; ao Prof. Dr. Vagner Gonçalves da Silva (USP), que mostrou a importância do se “descobrir” antropólogo, durante as incursões a campo; ao Prof. Dr. Márcio Luiz Braga Corrêa de Mello (IOC/FIOCRUZ), pela contribuição acerca da complementariedade entre religiosidade e serviço médico oficial de saúde; ao Prof. Dr. Carlos André Cavalcanti e Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Ana Paula Cavalcanti (ambos da UFPB), por terem me mostrado o quanto a influência do imaginário repercute na simbologia e nas representações de saúde e doença; aos que me inspiraram e incentivaram para que eu me dedicasse ao ponto de me tornar uma especialista, sem nunca perder o respeito pelos atores pesquisados, Prof. Dr. Sérgio Ferretti e Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Mundicarmo Ferretti (ambos da UFMA) . E por último, mas não menos importante, ao meu orientador, Prof. Dr. Robson Cruz, que fez com que eu reconhecesse o quanto a minha força de vontade, perseverança, dedicação e determinação podem me levar muito além do que eu mesma poderia imaginar.

Aos pais e mães de santo que me proporcionaram a realização dessa pesquisa, Mãe Isabel de Ogum, Pai Léo de Iansã. Além deles, também devo agradecimento a Mãe Eufrasina de Iansã, Coordenadora Local da Rede Nacional de Religiões Afro-brasileiras e Saúde (RENAFRO), núcleo Piauí; a Doté Thiago Soares, vice coordenador da RENAFRO-PI, a Pai Hadilton, do

Ilé Oya Tadó, às suas filhas de santo, Juliana Malherme e Laiza Alves e seu filho de santo Adailton, pelas conversas, esclarecimentos e paciência que sempre tiveram e que me foram muito úteis durante a pesquisa. A Pai Airton Gouveia de Ogum, do Ile Ashe Ogum Sogbo, de São Luís-MA, casa filha do Terreiro de Iemanjá, de Pai Jorge de Itacy; Pai Márcio Matos, de Boçu Jara, da Casa de Minas de Thoya Jarina, (CMTJ), de Diadema-SP, filho do saudoso Pai Francelino de Shapanan.

Já chegou a hora, quem lá no mato mora  
É que vai agora se apresentar!  
No chão do terreiro  
A flecha do seu Flecheiro  
Foi que primeiro zuniu no ar!

Vi Seu Aimoré, Seu Coral, vi Seu Guiné  
VÍ Seu Jaguaré, Seu Araranguá  
Tupaíba eu vi  
Seu Tupã, vi Seu Tupi, Seu Tupiraci  
Seu Tupinambá!

Vi Seu Pedra-Preta se anunciar...  
Seu Rompe-Mato, Seu Sete-Flechas  
Vi Seu Ventania me assoviar!  
Seu Vence-Demandas eu o vi dançar  
Benzeu meu patuá!

Vi Seu Pena-Branca rodopiar!  
Seu Mata-Virgem, Seu Sete-Estrelas  
Vi Seu Vira-Mundo me abençoar!  
Vi toda a falange do Juremá  
Dentro do meu gongá!

Seu Ubirajara trouxe Seu Jupiará  
E Seu Tupiará pra confirmar  
Linha de Caboclo, de Seu Arranca-Toco  
Um é irmão do outro, quem vem de lá?

Com berloque e jóia  
Vi Seu Arariboia, com Seu Jiboia  
Beirando o mar  
Com cocar, borduna  
Chegou Seu Grajaúna, que Baraúna  
Mandou chamar!

Vi Seu Pedra-Branca se aproximar  
Seu Folha-Verde, Seu Serra-Negra  
Seu Sete-Pedreiras eu vi rolar...  
Seu Cachoeirinha ouvi cantar  
Seu Girassol girar

Vi Seu Boiadeiro me cavalgar  
Seu Treme-Terra, Seu Tira-Teima  
Seu Ogum-das-Matas me alumiar!  
Vi toda a nação se manifestar  
Dentro do meu congá!

*(Linha de Caboclo, Álbum Encanteria, Maria Bethânia)*

RIBEIRO, M. A. L. “ÔH, QUE CAMINHO TÃO LONGE, QUASE QUE EU NÃO VINHA!”: práticas terapêutico religiosas nos trabalhos de cura com Caboclos na Umbanda de Teresina-Piauí

## RESUMO

A Umbanda configura-se como um sistema de crenças, uma religião que reúne elementos do catolicismo, kardecismo e das tradições brasileiras afro-ameríndias e de religiões de matriz africana, demonstrando seu potencial no âmbito da diversidade religiosa e dos diversos diálogos que o imaginário que compõe a sua cosmovisão possibilitam a quem a procura e para seus adeptos, numa interseção entre o limiar da religiosidade e o sentido da busca pela cura. Com isso, a condição plural dos terreiros os leva a se apresentarem como espaços de socialização entre vários universos de manifestação do que seus integrantes aceitam como o contato com o sagrado e sua espiritualidade, assim como é possível observar durante seus rituais de cura (no caso dessa pesquisa, os trabalhos de cura com Caboclos), o que podemos chamar de práticas terapêutico religiosas para o restabelecimento da saúde, tanto dos próprios filhos (as) de santo como dos indivíduos que procuram tais espaços. Do que observamos, tais práticas são consideradas em termos do acolhimento e assistência prestados a quem procura essa religião, demonstrando com isso seu grande potencial de complementariedade com os tratamentos e/ou diagnósticos iniciados no sistema de saúde oficial. Para tanto, o objetivo desta pesquisa foi o de descrever e analisar as construções narrativas presentes nos trabalhos de cura com Caboclos da Umbanda teresinense, por meio das doutrinas entoadas pelos adeptos quando incorporados por seus guias, procurando pensar sobre o trinômio doença-religiosidade-saúde nesta religião, considerando sua cosmologia e as práticas dos atores envolvidos em termos do que os discursos e narrativas que permeiam essa religião possam construir acerca dos sentidos sobre o adoecer e o restabelecimento do equilíbrio da saúde dos atores envolvidos. Para isso, o estudo se deu, inicialmente, por meio de pesquisa de caráter etnográfico, observação participante, conversas informais, entrevistas semi-estruturadas (com um pai de santo e seu guia espiritual) e registros fotográficos dos momentos relacionados aos trabalhos de cura, em 02 (dois) terreiros pesquisados na zona norte de Teresina-PI. Espera-se analisar as representações advindas das práticas terapêuticas religiosas nos terreiros umbandistas, aplicadas às experiências e vivências no trato com o sagrado, a doença e a cura.

**Palavras chave:** Religiosidade. Umbanda. Representações. Práticas terapêutico religiosas.

RIBEIRO, M. A. L. "OH, THAT SO FAR AWAY, I ALMOST DID NOT COME": practices religious therapeutics in the healing work with Caboclos of Umbanda in Teresina, Piauí

*ABSTRACT*

The Umbanda is configured as a belief system, a religion that combines elements of Catholicism, spiritualism and african-Amerindian and religions of African origin Brazilian traditions, demonstrating its potential in the context of religious diversity and the various dialogues that the imaginary composes his worldview enable those looking for it and its adherents in the intersection between the threshold of religiosity and sense of quest for healing. Thus, the plural condition of the yards leads them to present themselves as spaces of socialization among multiple universes manifestation of what its members accept as contact with the sacred and spirituality, as it is possible to observe during their healing rituals (in the case this research, the work of healing with Caboclos), which we call religious therapeutic practices for the restoration of health, both of their children (as) holy as the individuals seeking such spaces. Do we observe such practices are considered in terms of reception and care provided to those seeking his religion, thereby demonstrating its great potential for complementarity with the treatments and / or diagnostic started the official health system. Thus, the objective of this research was to describe and analyze the narrative constructions present in the work of healing with the Teresina Umbanda Caboclo, through the doctrines sung by supporters when incorporated by their guides, trying to think about the triad-religiosity-health disease this religion, considering its cosmology and practices of the actors involved in terms of the discourses and narratives that permeate this religion can build upon the meanings of the sick and restoring the balance of the health of those involved. For this, the study occurred initially through ethnographic research, participant observation, informal conversations, semi-structured interviews with a father and his holy spirit guide, leader of healing work and photographic records of the work healing in 02 (two) surveyed terraces in northern Teresina-PI. Expected to analyze the resulting religious therapeutic practices in umbandistas yards representations, applied to experiments and experiences in dealing with the sacred, the disease and the healing.

**Keywords:** Religiosity. Umbanda. Representations. Practices religious therapeutics.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

<b>Figura 1</b> -- Entrada do Centro Espírita Umbandista Tenda São Raimundo Nonato.....	24
<b>Figura 2</b> -- Exemplo de sincretismo num altar umbandista.....	25
<b>Quadro 1.0</b> – Quadro comparativo apresentando as linhas de trabalho na Umbanda.....	26
<b>Figura 3</b> – “Gira” na Festa de Seu Raimundo Légua, tenda espírita São Jorge Guerreiro....	27
<b>Figura 4</b> -- Mãe de santo participando de uma festa para Oxóssi .....	28
<b>Figura 5</b> – Cartograma com o percentual de umbandistas e candomblecistas .....	29
<b>Figura 6</b> -- Representação em mapa dos resultados da amostra de religião .....	32
<b>Figura 7</b> -- Elementos que compõem o imaginário umbandista.....	35
<b>Figura 8</b> – Informes da federação umbandista num jornal de Teresina-PI.....	36
<b>Figura 9</b> – Nota com convite público para uma festa de Iemanjá, em Teresina-PI.....	37
<b>Figura 10</b> - Mastro central (guma) da tenda São Jorge Guerreiro .....	38
<b>Figura 11</b> - Ponto dos pretos velhos, com oferendas de café nas canequinhas.....	46
<b>Figura 12</b> - Representação dos caboclos.....	47
<b>Figura 13</b> - Seu Ubirajara como se apresentava durante os trabalhos de cura .....	48
<b>Figura 14</b> - Ponto firmado dos Caboclos e de Seu Ubirajara.....	49
<b>Figura 15</b> - Seu Ubirajara, trajando sua indumentária indígena, durante a sua festa.....	51
<b>Figura 16</b> – <i>Print screen</i> de trecho da fala de Pai Mariano Frazão, São Luís, MA .....	54
<b>Figura 17</b> -- <i>Print screen</i> de trecho da fala de Mãe Elzita, São Luís, MA .....	55
<b>Figura 18</b> -- Evento Cultura Negra Estaiada na Ponte.....	56
<b>Figura 19</b> -- Notou-- se um grande número de jovens e crianças nesse evento.....	56
<b>Figura 20</b> -- Chapéu de vaqueiro, no mastro central do terreiro.....	60
<b>Figura 21</b> -- Espaços, símbolos e práticas na tenda espírita São Jorge Guerreiro .....	64
<b>Figura 22</b> —Idem.....	64
<b>Figura 23</b> —Idem .....	64
<b>Figura 24</b> – Idem.....	64
<b>Figura 25</b> —Idem .....	64
<b>Figura 26</b> —Idem.....	64
<b>Figura 27</b> -- Dia de desenvolvimento mediúnico na tenda espírita São Jorge Guerreiro,..	65
<b>Figura 28</b> -- Atendimento nos dias de cura, na tenda espírita São Jorge Guerreiro.....	66
<b>Figura 29</b> -- Momento de gira para o desenvolvimento dos médiuns.....	67
<b>Figura 30</b> – Idem.....	67

<b>Figuras 31</b> —Espaço do Centro Espírita Umbandista Tenda São Raimundo Nonato.....	<b>74</b>
<b>Figura 32</b> – Representação esquemática da Tenda Espírita São Raimundo Nonato.....	<b>75</b>
<b>Figura 33</b> -- Iconografia umbandista na Tenda Espírita São Raimundo Nonato.....	<b>76</b>
<b>Figura 34</b> —Idem.....	<b>76</b>
<b>Figura 35</b> —Idem.....	<b>76</b>
<b>Figura 36</b> —Idem.....	<b>76</b>
<b>Figura 37</b> —Idem.....	<b>76</b>
<b>Figura 38</b> —Idem.....	<b>76</b>
<b>Figura 39</b> -- Desenho esquemático de como se posicionam os filhos de santo no terreiro	<b>79</b>
<b>Figura 40</b> – Clientes aguardando atendimento na Tenda São Raimundo Nonato.....	<b>79</b>
<b>Figura 41</b> – Idem.....	<b>79</b>
<b>Figura 42</b> – Filhos de santo fazendo oração de abertura dos trabalhos de cura.....	<b>85</b>
<b>Figura 43</b> – Filha de santo iniciando a incorporação na gira.....	<b>86</b>
<b>Figura 44</b> – Seu Ubirajara auxiliando na gira dos médiuns.....	<b>89</b>
<b>Figura 45</b> – Início da gira, os médiuns mais próximos do mastro central (guma).....	<b>90</b>
<b>Figura 46</b> – Idem.....	<b>90</b>
<b>Figura 47</b> – Filho de santo incorporando guia.....	<b>92</b>
<b>Figura 48</b> – Filha de santo incorporada com seu respectivo guia.....	<b>92</b>
<b>Figura 49</b> – O ritmo das doutrinas é dado pelos ogãs que auxiliam a gira.....	<b>93</b>
<b>Figura 50</b> – Idem.....	<b>93</b>
<b>Figura 51</b> – Idem.....	<b>93</b>
<b>Figura 52</b> – Idem.....	<b>93</b>
<b>Figura 53</b> – Filha de santo incorporada com um caboclo.....	<b>95</b>
<b>Figura 54</b> – Médium incorporada fazendo o processo de “ligação de crôa”.....	<b>96</b>
<b>Figura 55</b> – Filha de santo após ter “puxado” uma entidade ruim de um consulente.....	<b>98</b>
<b>Figura 56</b> – Filha de santo incorporada com a entidade Seu Zé Vaqueiro.....	<b>100</b>
<b>Figura 57</b> – Filha de santo incorporada com entidade cabocla Dona Teresa Légua.....	<b>104</b>
<b>Figura 58</b> – Práticas terapêutico religiosas da Tenda Espírita São Raimundo Nonato.....	<b>106</b>
<b>Figura 59</b> – Idem.....	<b>106</b>
<b>Figura 60</b> – Idem.....	<b>106</b>

## LISTA DE TABELAS

**Tabela 1.0** – População conforme declaração de religião/religiosidade afro-brasileira.....**30**

**Tabela 2.0** - População distribuída conforme religião/religiosidade afro-brasileira.....**31**

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABA – Associação Brasileira de Antropologia

CDHJ – Coordenadoria Estadual dos Direitos Humanos e Juventude

CENARAB - Centro Nacional de Africanidades e Resistência Afro-brasileira

CEUTESARNO – Centro Espírita Umbandista Tenda São Raimundo Nonato

CID-10 – Classificação Internacional das Doenças, volume 10

FEUBRA – Federação Umbandista do Brasil

FEUEPI – Federação Espírita Umbandista do Estado do Piauí

FUNDAÇÃO CEPRO - Fundação Centro de Pesquisas Econômicas e Sociais do Piauí

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

PNDSPCTMA – I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana

RENAFRO-PI - Rede Nacional de Religiões Afro-brasileiras e saúde, Núcleo Piauí.

SEPPIR – Secretária de Políticas de Promoção da Igualdade Racial

UCABEPI - União dos Cultos Afro-brasileiros do Estado do Piauí

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>14</b>
1. As doenças e as práticas terapêutico religiosas na Umbanda.....	16
2. Repensando a Umbanda: questões teórico-metodológicas da pesquisa.....	18
<b>CAPÍTULO 1 – TATEANDO PELOS CAMINHOS DA UMBANDA</b> .....	<b>23</b>
1.1. A Umbanda no cenário nacional.....	23
1.2. A Umbanda no cenário local.....	29
1.2.1. Panorama das religiões afro-brasileiras no estado.....	29
1.2.2. Os percursos da Umbanda em Teresina.....	33
<b>CAPÍTULO 2 – SAÚDE E DOENÇA NOS TERREIROS DE UMBANDA</b> .....	<b>39</b>
2.1. Representações sobre o corpo, religiosidade e saúde .....	39
2.1.1. Alguns conceitos e modelos de saúde e doença.....	41
2.1.2. Saúde, doença e cura: trabalho de Caboclos e Pretos-velhos.....	43
2.2. Espaços promotores de saúde e práticas de cuidados: saberes e fazeres dos povos e comunidades tradicionais de terreiro .....	53
<b>CAPÍTULO 3 – ENCRUZILHADAS NO MEIO DO TEMPO: narrativas de encontros e desencontros na pesquisa</b> .....	<b>59</b>
3.1. As regras do jogo: remodelando olhares sobre vivências em terreiros .....	59
3.2. A relação do pesquisador com o campo.....	61
3.3. Terreiros em foco: de Ogum para Iansã.....	73
3.4. Os Caboclos na Umbanda teresinense – análise dos “trabalhos de cura”.....	78
3.5. Um olhar de dentro: relato de vivência numa Cura. ....	112
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>115</b>
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>120</b>
<b>GLOSSÁRIO</b> .....	<b>125</b>
<b>APÊNDICE A</b> .....	<b>132</b>
<b>APÊNDICE B</b> .....	<b>134</b>
<b>APÊNDICE C</b> .....	<b>139</b>
<b>ANEXO A</b> .....	<b>144</b>

## INTRODUÇÃO

Em outubro de 2010, conheci a Coordenadoria Estadual dos Direitos Humanos e Juventude (CDHJ), órgão vinculado à Secretaria de Assistência Social e Cultura do Estado do Piauí (SASC-PI), e soube de um projeto que estava sendo realizado nos terreiros de Teresina-PI, intitulado “Mapeamento das Comunidades de Terreiros de Teresina”<sup>1</sup>. Nessa época, uma das integrantes dessa coordenadoria se mostrou bastante solícita em me ajudar a compreender como se davam essas articulações em termos de povo de terreiro, e sempre que havia algum encontro no espaço cultural Memorial Zumbi dos Palmares, ela me convidava para acompanhar as reuniões.

Eu, recém-graduada em Enfermagem, sempre acreditei no poder curativo do cuidar por meio de práticas terapêuticas alternativas (fitoterápicas, como chás, compressas com ervas; benzimentos; práticas de meditação; participação em grupos como os de terapia comunitária, e assim, por diante) ao que havia presenciado durante os estágios do curso, nos moldes do modelo biomédico hegemônico, mesmo em termos da assistência devida à atenção básica, nos postos de saúde vinculados à Estratégia Saúde da Família.

Num desses encontros com lideranças do movimento negro local, juntamente com as lideranças do povo de terreiro, ela me apresentou sua mãe de santo, que tinha um terreiro localizado no bairro Mafuá, zona centro-norte de Teresina-PI. Esta senhora sempre se mostrava bastante participativa e engajada na causa dos terreiros. Além dela, haviam outras mães de santo da zona norte da cidade, que deixavam transparecer que havia, o que eu poderia chamar de “movimento de povo de terreiro”

Os terreiros em Teresina-PI, como em várias realidades do país, são cadastrados em alguma federação, para adquirirem o direito ao uso do alvará da prefeitura para funcionamento do mesmo. Localmente falando, tem-se a FEUBRA (Federação Umbandista do Brasil), UCABEPI (União dos Cultos Afro-brasileiros do Estado do Piauí), CENARAB (Centro Nacional de Africanidades e Resistência Afro-brasileira), além de um grupo representativo chamado RENAFRO-PI (Rede Nacional de Religiões Afro-brasileiras e saúde, Núcleo Piauí).

---

<sup>1</sup> Segundo Silva (2013), na época, coordenadora deste diagnóstico socioeconômico, o mesmo se intitulava "Comunidades de Terreiros de Teresina", realizado em 2007. Quando me aproximei das discussões relativas a esse universo dos terreiros de Teresina-PI, o relatório referente a esse mapeamento estava sendo elaborado pela Fundação Centro de Pesquisas Econômicas e Sociais do Piauí (Fundação CEPRO). Todavia, a publicação e publicização do Relatório Final demorou um pouco a sair, tendo como perspectiva de ser apresentado e disponibilizado ao público ainda em 2013, o mesmo só ocorrendo no início de 2014, sob o título de “Fiéis da Ancestralidade, Comunidades de Terreiros de Teresina” (LIMA, 2014).

Muito do que se tinha enquanto representatividade e mobilização do povo de terreiro se vinculava ao movimento negro local. Como disse acima, haviam algumas mães de santo provenientes de bairros mais periféricos da cidade, que encabeçavam algo que seria uma mobilização específica do povo de terreiro, mas com o tempo, esse foi enfraquecendo, se desmobilizando e ficando apenas as discussões encabeçadas pelos representantes do movimento negro, que agregaram às suas demandas as questões relativas ao povo de terreiro local.

A convite de alguns amigos que já vivenciavam as práticas dos terreiros, comecei a visitar alguns e a me interessar pelo acolhimento que era prestado a quem os buscava, como se dava esse trânsito entre saúde e espiritualidade e como os adeptos dessa religião, entendiam toda essa dinâmica.

Bem, embora trouxesse comigo esses questionamentos e estranhamentos, quando das minhas primeiras aproximações, durante um certo tempo, assim que ingressei no mestrado, me perguntava qual seria a contribuição da pesquisa ao grupo estudado... acabei me colocando em situações que me cobraram um posicionamento sobre dar ou não esse retorno.

Essa pesquisa é para falar sobre a potencialidade que os espaços dos terreiros tem de se trabalhar com os conceitos que permeiam o estar saudável. Tal observação, de certa forma, vinha de encontro com o momento vigente, em que o Coordenador Nacional da RENAFRO estava fazendo visitas a vários estados, e, no começo de 2013, já tinha realizado visitas em alguns estados do nordeste.

Durante o transcorrer da pesquisa, devo admitir que me reconheci no que Vagner Gonçalves diz sobre se ser um “antropólogo em construção”, frente às exigências que o campo nos impõe e as interpretações advindas de tal “desabamento e reconstrução”, a partir dos conceitos e definições que me moldaram enquanto enfermeira, colocados diante das vivências e do que presenciei nos terreiros de Umbanda de Teresina, frente ao acolhimento que é prestado pelos atores sociais que compõem esses espaços, configurando-se no cuidado e atenção prestados para quem procura os terreiros.

E, com isso, não tenho como ser insensível a uma citação feita por Elisabete Aparecida Pinto:

Todas as interpretações são provisórias, elas são feitas de matérias posicionadas e preparadas para saber apenas certas coisas, mesmo quando entendidas, sensíveis, influentes em sua linguagem e capazes de circular facilmente no mundo cultural estrangeiro. Bons etnógrafos ainda têm os seus limites e as suas análises sempre são incompletas. (PINTO; SILVA, 1994, p.19)

# 1 AS DOENÇAS E AS PRÁTICAS TERAPÊUTICO RELIGIOSAS NA UMBANDA

Inter-relações e conexões entre saúde, cultura e sociedade, no contexto de diferentes grupos sociais, com hábitos e costumes próprios, partem do pressuposto de que os fenômenos de saúde – doença – cuidados, são socialmente construídos em reflexo à resposta vinda do outro, numa dialética consensual, de forma consentida ou induzida, pois, se utilizarmos a doença enquanto categoria de entendimento, segundo Alves e Rabelo (1998), ela pode ser definida como o conjunto de sensações ou sintomas, físicos ou mentais, interpretados como desconforto, sendo organizadas numa totalidade dotada de sentidos.

Assim, diante do sofrimento vivenciado pelo indivíduo quando acometido por alguma doença (seja de cunho fisiológico ou mental), existe a tendência a se desenvolver uma religiosidade que dá sentido à vida, talvez na tentativa de que seja criada uma rede social de apoio, em que possa encontrar espaços onde seja trabalhada a eficácia simbólica do cuidar, da atenção ao seu estado de doença e do acolhimento prestado (MELLO, 2013).

Embora, em termos acadêmicos em universidades e/ou faculdades, tanto em publicações de artigos em revistas especializadas nessa área, como em eventos, tais como as Conferências Nacionais de Saúde<sup>2</sup>, se fale muito em se prestar uma atenção integral ao paciente (a integralidade sendo um dos princípios que norteiam o Sistema Único de Saúde, SUS) por meio dos conhecimentos biomédicos, sociais e culturais que busquem a compreensão das doenças e de como elas afetam os indivíduos, na prática, a realidade é bem diferente para aqueles que necessitam do atendimento pela rede pública de saúde no país (BRASIL, 2006).

Segundo Giovanella (2008), o modelo médico hegemônico se caracterizaria pelo: individualismo; por encarar a saúde/doença como mercadoria; dar maior ênfase ao biologismo encarando a doença como uma disfunção fisiológica de determinado órgão ou sistema biológico do organismo; pela historicidade da prática médica; privilégio da medicina curativa em detrimento de uma medicina preventiva; medicalização dos problemas (dando maior incentivo à produção da indústria farmacêutica de medicamentos); estímulo ao consumismo médico; participação passiva e subordinada dos consumidores, ou seja, dos usuários dos serviços de saúde.

---

<sup>2</sup>Pela legislação que orienta o Sistema Único de Saúde, SUS, em termos de como se deve efetuar a participação popular por meio do controle social, Lei 8142/90, tais conferências ocorrem de 4 em 4 anos

Disso resulta que as pessoas procurem outras estratégias/caminhos para minimizar e/ou atender suas necessidades de um melhor atendimento e/ou acolhimento, no que tange a questões relativas ao restabelecimento do seu estado de saúde, necessidades essas negligenciadas nos moldes do modelo médico hegemônico, com seu viés excessivamente medicalizante e biologicista, assim a busca pela cura através de práticas terapêuticas em espaços religiosos, como nos terreiros de Umbanda, por exemplo, complementariam as práticas médicas oficiais. (MELLO; OLIVEIRA, 2010)

E, conforme Gomberg (2011) essa questão quanto à complementariedade entre medicina e religião estaria vinculada a como os diversos atores sociais envolvidos conferem à esta última uma certa supremacia, no sentido de buscar um referencial mágico-religioso como explicação para o sofrimento advindo com a doença, em meio aos significados que emergem de tais vivências.

De acordo com Mota (2007), a noção de doença impõe um universo que abrange várias categorias e subcategorias, configurando-se como um elemento significativo ao ser associado à ideia de uma negatividade ampliada, em todos os setores da vida do indivíduo acometido, interferindo a nível mental, social, econômico e financeiro, perfazendo uma noção de caos e desordem, que transcende o corpo enfermo.

Ainda, segundo a autora:

Na cosmovisão dos cultos de possessão como a Umbanda, existe uma estreita ligação entre religiosidade e bem-estar. Esse sistema de crenças se define por esquemas explicativos que consideram como causas de doenças tanto fatores físicos quanto espirituais, haja vista que a prevenção e os tratamentos também seguem esse preceito. (MOTA, 2007, p.14)

No corpo (dos adeptos ou de quem busca pela cura) seria onde se manifestariam situações de sofrimento, desequilíbrio e desordem de ordem espiritual, principalmente, porém, não exclusivamente, como forma de punição por seres sobrenaturais e encantados, tendo relação direta com infrações, quebra de normas ou desrespeito ao mundo dos encantados, sendo que tal sentimento de sofrimento implicaria em pragas, encostos, maldições e encantamentos, assim, religiosidade e terapia seriam dimensões intercambiantes, fazendo com que as práticas de cura apresentem uma função de inserção comunitária no terreiro, classificando o indivíduo como saudável ou doente através de seu grau de proximidade com a religião. (MAGNANI, 2002; MANTOVANI, 2006; MOTA, 2007)

Sendo assim, como investigar o que representam tais práticas terapêutico religiosas para os próprios adeptos da Umbanda, pais e/ou mães de santo e filho (as) de santo? O que teriam estes a dizer sobre a angústia e a busca que alguns indivíduos empreendem pela cura

e/ou alívio de suas doenças quando procuram os terreiros? Quais as representações de saúde, doença e da cura nos espaços de terreiros de Umbanda de Teresina-Piauí?

Também é importante ter atenção às próprias representações do imaginário que permeia as práticas de saúde na Umbanda, procurando pensar sobre a questão da doença e da cura no interior desta religião, levando em conta a cosmologia, rituais e práticas de seus agentes (adeptos) em termos de saúde, doença e cura nos terreiros, incluindo nesta arena a presença marcante de “tipos regionais”, como os Caboclos nos trabalhos de cura, seja os ditos “de pena”, seja os “boiadeiros”, por meio de suas doutrinas, curimbas e/ou azuelas, que é a maneira como os umbandistas se referem aos cânticos entoados para a invocação das entidades espirituais que auxiliarão quando do atendimento no trabalho de cura.

Para tanto, utilizei a Teoria das Representações Sociais (RS) de Moscovici, pois poderá me proporcionar o arcabouço necessário para avaliar as experiências do indivíduo no grupo, verificando as concepções de saúde e doença por meio de códigos sociais, através de suas categorias nativas ou leigas, por meio da análise dos significados atribuídos aos conceitos atribuídos à situação de doença e de cura, no caso específico, dentro da cosmovisão dos adeptos da Umbanda, em Teresina. (OLIVEIRA; ROAZZI, 2004)

## **2 REPENSANDO A UMBANDA: questões teórico-metodológicas da pesquisa**

A condição plural dos terreiros onde foram investigadas as representações da saúde, doença e da cura com suas implicações no processo terapêutico através dos olhares dos atores sociais, participantes de tal processo, implicaram em um esforço maior de pesquisa no sentido de qualificá-la mais adequadamente enquanto segmento presente nas realidades observadas, o que me levou a melhor observar a diferenciação entre categorias analíticas e categorias nativas. O grande aspecto a ser observado por mim que venho da área da saúde, foi justamente essa distinção em categorias, pois ao adentrar um espaço totalmente novo, com suas regras do que fazer e de como alcançar a sutileza do que estava sendo mostrado, não poderia impor a teoria estudada ao que havia sido observado, impor conceitos, mas antes, analisar e observar o que cada componente e/ou termos utilizados pelos indivíduos significam para cada um deles.

A abordagem antropológica, baseada na observação direta dos comportamentos sociais, me auxiliou na percepção das formas de ver, sentir e agir dos atores pesquisados, mapeando suas dinâmicas e realidades. A observação direta da pesquisa participante, qual seja

“aquela que o pesquisador (...) compartilha a vivência dos sujeitos pesquisados, participando, de forma sistemática e permanente, ao longo do tempo da pesquisa de suas atividades” (SEVERINO, 2007, p.120) proporcionou o ambiente adequado para que se sentissem motivados a participar efetivamente da pesquisa.

Quanto a isso, Denzin e Lincoln, (2006) diz:

Ainda que seja verdadeira a afirmação de que, em um certo nível, toda pesquisa é uma iniciativa exclusivamente individual (...) também é verdade que esta é sempre orientada por valores que não são exclusivos do investigador. Somos todos criaturas de nossos próprios passados sociais e culturais. Entretanto, para que seja significativa para os outros, a exclusividade de nossa própria experiência de pesquisa ganha significado quando esta relaciona-se às teorias de nossos predecessores e à pesquisa de nossos contemporâneos. Os etnógrafos podem encontrar a compreensão social e cultural somente se estiverem cientes das fontes das ideias que as motivam e dispostos a confrontá-las – com tudo o que envolve um confronto como esse. (DENZIN, LINCOLN, 2006, p. 73)

Como referencial teórico mais abrangente, utilizamos Weber (2009), para nortear a observação sobre a religião e carisma; Durkheim (1912), para analisar a questão das representações coletivas, juntamente com a abordagem das representações sociais, via Moscovici, através dos estudos de Denise Jodelet que deu continuidade aos trabalhos dele e procurou fazer uma conceituação sobre as representações sociais. Para ela: “são uma forma de conhecimento elaborada e partilhada socialmente, tendo uma visão prática e concorrendo à construção de uma realidade comum a um conjunto social” (JODELET, 1989, p.36 apud GUARESCHI, 1996, p. 16)<sup>3</sup>; a questão do pesquisador em campo com Geertz (2011); o campo afro-religioso com Maggie (2001); Birman (1995); Silva (1994; 2005; 2006); e o olhar de pesquisadores nordestinos como Ferretti (2009) e Mundicarmo Ferretti (1993); Queiroz (2013) e Salles (2010).

Em termos de referenciais teóricos locais, sobre essa questão específica sobre saúde nos terreiros de Umbanda, não pude encontrar muito, porém sobre como se dá a questão estrutural e institucional da religião, me guiei por alguns estudos de pesquisadores locais dos que posso chamar de “meus contemporâneos” como: a pesquisa de Dailme Tavares (2008) sobre a religiosidade afrodescendente (Encantaria de Barba Soeira e Terecô) ligada à devoção mariana no quilombo Mimbó, em Amarante-PI; Adilson Chagas Filho (2010), que fez um estudo no campo da Antropologia da Religião, em um terreiro na cidade de Parnaíba (PI), abordando aspectos da estrutura ritual e verificando o mecanismo do (des) cumprimento das

---

<sup>3</sup> Assim, as representações podem ser encaradas como estratégias desenvolvidas pelos atores sociais para enfrentar a diversidade e a mobilidade de um mundo que, embora pertença a todos, transcende a cada um individualmente (JOVCHELOVITCH, 1995, p. 81).

obrigações (tarefas e/ou oferendas que se devem às entidades e/ou guias espirituais do terreiro), relacionando-o com o transe de possessão por espíritos; Sabrina Lima (2013), que fez um estudo substancialmente importante sobre como se deu o processo de institucionalização da Umbanda em Teresina, nas décadas de 1960 a 1970; o trabalho de Haldaci Silva (2013), que pesquisou sobre como “as aprendizagens” na Umbanda são tão importantes quanto o ensino-aprendizagem escolar e o Mapeamento das comunidades de terreiros de Teresina, organizado por Solimar Lima (2014).

Este é um estudo de caráter etnográfico, pois segundo Guimarães (1990), as fontes etnográficas devem ser analisadas de modo a distinguir, de um lado, o resultado das observações diretas e, de outro, o que for levantado das declarações e interpretações dos sujeitos entrevistados, e ainda, se atentando ao fato de um terceiro fator, ou seja, as inferências do pesquisador. Com isso, dialogamos com o que diz Magnani (2002a):

o método etnográfico não se confunde nem se reduz a uma técnica; pode usar ou servir-se de várias, conforme as circunstâncias de cada pesquisa; ele é antes um modo de acercamento e apreensão do que um conjunto de procedimentos. Ademais, não é a obsessão pelos detalhes que caracteriza a etnografia, mas a atenção que se lhes dá: em algum momento, os fragmentos podem arranjar-se num todo que oferece a pista para um novo entendimento. (MAGNANI, 2002a, p. 17)

Sobre a natureza desta pesquisa, também procurei me nortear pela de tipo qualitativa, pois se busca,

compreender os valores, crenças, motivações e sentimentos humanos, compreendendo que só pode ocorrer se a ação [for] colocada dentro de um contexto de significado (...) [fazendo com que] os dados qualitativos consistam em descrições detalhadas de situações com o objetivo de compreender os indivíduos em seus próprios termos. (GOLDENBERG, 2011, p.19; 53, acréscimos nossos)

Além de utilizar uma abordagem qualitativa, também fiz um rápido levantamento dos dados do Censo 2010 divulgados pelo IBGE em junho de 2012, para visualizar melhor alguns dados referentes ao número de pessoas, no Piauí e em Teresina, especificamente, que se autodeclararam pertencentes à Umbanda, isso porque, gostaria de contrapor esses dados com aqueles demonstrados pelo Mapeamento de Terreiros, realizado na capital, em 2007.

Como disse anteriormente, o que me motivou a empreender esse estudo, em parte, se deve à minha formação inicial na área da saúde, em Enfermagem, e meu envolvimento quando da elaboração da minha monografia, onde tive contato com representantes do movimento negro e, na época, o movimento de povo de terreiro e suas demandas, assim como conheci alguns integrantes da Rede de Terreiros e Saúde, quando da realização do VIII

Seminário de Religiões Afro-brasileiras e saúde, em 2011, onde, várias questões foram levantadas nesse evento, principalmente acerca do atendimento de saúde prestado pela rede do SUS aos negros e aos representantes de religiões de matriz africana, enfim, sempre me intrigavam questões relacionadas à religiosidade frente ao sofrimento ocasionado pelas doenças. Conheci uma nova definição elaborada para se tratar sobre povo de terreiro, que agora seriam “Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana”, ou seja, os grupos que se organizam a partir de valores e de cosmovisão africanas, que foram trasladados durante o sistema escravista, “constituindo territórios próprios caracterizados pela vivência comunitária, pelo acolhimento e pela prestação de serviços à comunidade” (PNDSPCTMA, SEPIR, janeiro/2013, p.12)

No começo da pesquisa, quando fiz algumas visitas de aproximação com o terreiro onde iria desenvolvê-la, em novembro de 2012, minha intenção inicial era trabalhar apenas com um terreiro de Umbanda, a tenda espírita São Jorge Guerreiro, tendo como dirigente a mãe de santo, filha de Ogum, a qual, para manter o sigilo de sua identidade, a chamarei de “Filha de Ogum”, já sabia do seu engajamento em questões sociais que tratavam sobre a questão de saúde nos terreiros, dentre outras demandas sociais, ela era a mãe de santo da pessoa que me convidou a conhecer.

Pretendia fazer as observações e entrevistas que atendessem o meu objeto de estudo, porém, não foi bem isso que aconteceu, o campo escolhido começou a se mostrar cada vez mais dinâmico e querendo me conduzir para outras nuances que aconteciam dentro do terreiro e principalmente na trajetória da mãe de santo e em como ela se relacionava com seus filhos (as) de santo. Isso porque, percebi que os espaços que compunham o cenário da pesquisa estavam inseridos em um campo, um tanto diferente do qual eu vinha, como a área da saúde, com suas especificações técnicas e biologizantes, neste campo religioso, tive que observar as reentrâncias colocados por Bourdieu (2007), ou seja, estar atenta a um campo marcado por disputas entre “especialistas” (os pais e mães de santo) pelo monopólio da gestão de bens religiosos e do exercício legítimo do poder religioso, a eles outorgado, além disso, estava em jogo todo um “mercado de bens simbólicos”, atuando como um instrumento para amenizar e solucionar aflições e dores, ao mesmo tempo em que era possível visualizar uma dinâmica de concorrências e alianças, com uma proliferação de acusações e contra-acusações, até mesmo dentro de um mesmo terreiro (GOMBERG, 2011;MAGGIE, 2001; SALLES, 2010)

Além disso, traçar uma abordagem a partir de Bourdieu (2007), nada mais implica do que reconhecer a atuação entre esses dois campos, quais sejam, o campo religioso, do qual fazem parte os atores sociais desta pesquisa, e o próprio campo de onde parte o meu olhar,

enquanto pesquisadora, ou seja, o campo biomédico, pois não posso me furtar nem negar minha origem, de certa forma, durante toda a pesquisa me senti sempre trilhando por uma fronteira simbólica onde seria interessante reconhecer uma certa “autonomia” entre os campos, também por isso, me sentia um pouco como um “ser entre dois mundos”, tentando vislumbrar no campo religioso, por meio da fala, expressões, doutrinas cantadas nos terreiros, o que Puttini (2008) sugere como uma: “noção de *habitus* da saúde, cuja estrutura estruturante, nos espaços relativamente autônomos da medicina e da religião, está mediada pelo curandeirismo” ( aqui, em específico, eu diria que pela ação do trabalho de cura, nos terreiros pesquisados) (p.99)

Acabei encontrando um outro terreiro, por indicação de alguns conhecidos dentro da militância de movimentos sociais (movimento negro, hip hop, dentre outros), e conheci o Centro Espírita Umbandista Tenda São Raimundo Nonato (CEUTESARNO), no qual pude seguir com a pesquisa, por meio de entrevistas, conversas informais e seguindo com os registros fotográficos. Nesse outro espaço, procurei me valer do conceito de representações coletivas de Durkheim, no intuito de compreender o modo como os integrantes do terreiro se percebiam e como isso se relacionava com suas concepções sobre saúde.

Para as entrevistas, apresentamos para os sujeitos o TCLE (Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, vide APÊNDICE A), e também nos guiamos pelo Código de Ética da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) para prosseguir com a pesquisa.

Portanto, visando alcançar os objetivos da pesquisa, o estudo que ora apresento é composta por três capítulos: no primeiro capítulo, faço uma rápida discussão sobre a Umbanda no cenário brasileiro, em termos nacionais e me valendo dos dados do Censo Demográfico 2010 para ter um apanhado da religião no Estado e em Teresina, comparo os referentes à capital, com os do Mapeamento de Povo de Terreiro local.

No segundo capítulo, discuto sobre as representações de saúde e doença na Umbanda, comparando a forma como tais conceitos são trabalhados em termos do sistema biomédico para daí, seguir para como se dão tais representações no trabalho de cura com Pretos-Velhos e Caboclos.

Por último, no terceiro capítulo, falo como se deu a minha relação com o campo pesquisado, as dificuldades encontradas, o que fiz para contorná-las e faço uma análise das doutrinas entoadas durante o trabalho de cura, demonstrando como o próprio ambiente de interrelação dos adeptos com sua espiritualidade, tornam o terreiro um espaço promotor de saúde.

# CAPÍTULO 1

## TATEANDO PELOS CAMINHOS DA UMBANDA

Olhe pra você ver, a Umbanda, ela sempre existiu, pra nós, caboclo...  
 (...), mas o nome dela não era esse, era Irmandade,  
 era uma irmandade que foi criada entre tribos  
 (...)Tinha a irmandade dos índios, e depois tinha a irmandade dos negros,  
 que já tava juntando também...  
 (fala do Caboclo Ubirajara, incorporado no pai de santo)

### 1.1. A UMBANDA NO CENÁRIO NACIONAL

Para Silva (2005), as religiões podem ser vistas como sistemas de práticas simbólicas, constituindo-se como uma forma de expressão social de um determinado grupo, e no caso da Umbanda, ela teve seu desenvolvimento marcado pela busca de um modelo de religião que pudesse integrar a contribuição das matrizes formadoras do povo brasileiro, ou seja, das contribuições negras, brancas e ameríndias.

A Umbanda é uma religião que configura-se como um sistema de crenças que reúne elementos do catolicismo, kardecismo e das tradições afro-brasileiras e de religiões de matriz africana, demonstrando seu potencial no âmbito da diversidade religiosa e dos diversos diálogos que o imaginário, que compõe a sua cosmovisão, possibilitam a quem a procura e para seus adeptos, e, em específico tenho detido meu olhar sobre a Umbanda teresinense.

Berkenbrock (2007) faz várias observações sobre a origem do culto à Umbanda, dizendo que traz em sua essência várias influências da cultura banto, onde seus representantes detinham um conjunto de crenças em um Ser superior (Nzambi ou Zâmbi, em Angola) e invocavam, sobretudo, os espíritos dos falecidos e antepassados, diz ainda que em algumas pesquisas, por volta de 1900, esses grupos eram chamados de “Cabula”, sendo, por volta dos anos de 1930 denominados de “Macumba”<sup>4</sup>.

De acordo com Lima (2013), a Umbanda teria surgido em um momento de transformações políticas e econômicas no país, tendo como um dos mitos fundadores, um episódio ocorrido com o médium Zélio Fernandino de Moraes, em 15 de novembro de 1908<sup>5</sup>, no Rio de Janeiro, o lugar do país onde essas transformações estavam acontecendo de forma

<sup>4</sup> Para maiores informações BERKENBROCK, Volney J. A experiência dos Orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé. 3. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

<sup>5</sup> Em 16 de maio de 2012, foi instituída, pela presidenta Dilma Rousseff, por meio da Lei Nº 12.644, o dia 15 de novembro, como o Dia Nacional da Umbanda. A data já era consagrada à comemoração da religião em função do ato que marca sua origem, ou seja, a comunicação do Caboclo das 7 Encruzilhadas, sobre o nascimento dessa nova religião, em Niterói, Rio de Janeiro. Além da presidenta, assinaram esta Lei as ministras, na época, da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, Luiza Bairros, e da Cultura, Anna de Holanda.

mais evidente, esse novo culto abrigaria entidades que não eram aceitas nos centros espíritas kardecistas, como caboclos índios e preto velhos, por serem considerados como menos “evoluídos” em termos sociais e intelectuais, como se julgava na época, durante tais sessões, onde se manifestavam espíritos de médicos, advogados ou militares renomados, assim como grandes figuras de renome histórico. Rivas (2013) refere que esse dito “Mito de Origem da Umbanda”, surgiu entre brancos em razão do preconceito com outras culturas que não fossem europeias. A partir disso surge o primeiro terreiro de Umbanda, na cidade de Niterói, depois se instalou em áreas centrais do Rio de Janeiro, disseminando-se por todo o Brasil.

Para Prandi (2003), a Umbanda gosta de se utilizar do catolicismo como uma “máscara social”, que esconde o número real dos seus adeptos e frequentadores, talvez resquícios da época em que o Estado perseguia os integrantes dos terreiros, mas à frente, discuto melhor sobre isso, o caso é que, para esse autor, esse “ramo afro-brasileiro” nada mais é do que uma síntese do antigo Candomblé da Bahia, que foi transmigrado para o Rio de Janeiro, durante a passagem do século XIX para o XX, com o espiritismo kardecista, tanto é, que no início, se denominava de “espiritismo de Umbanda” e ainda hoje, é possível encontrar umbandistas que se auto denominam “espíritas”, ou trazem na fachada dos seus terreiros tal denominação (por exemplo: centro, templo ou tenda espíritas). (Figura 1)

**Figura 1:** Letreiro de entrada da CEUTESARNO (Centro Espírita Umbandista Tenda São Raimundo Nonato)



Fonte: Acervo do Grupo de Estudos e Leituras Nina Rodrigues, UFPI, 2013.

Essa religião afro-brasileira porém era vítima de preconceitos, tanto por parte dos kardecistas quanto de alguns membros do catolicismo que a denominavam de “baixo espiritismo” e, ainda segundo o autor acima citado, ela conservou do Candomblé o sincretismo religioso, que contempla as “três fontes básicas do Brasil mestiço”, e até hibridizou algumas práticas de outros cultos regionais, assimilando preces, devoções do

catolicismo popular, ou de representantes do Catimbó e mesas de Jurema (PRANDI, 2003) (Figura 2)

**Figura 2:** Exemplo de sincretismo num altar umbandista, onde é possível visualizar imagens de santos católicos e de Orixás



Fonte: Acervo da autora, 2013.

Um culto de expressões híbridas, pois muitas das práticas umbandistas são reinterpretções e ressignificações de práticas de outras religiões, “(...) tendo uma incrível capacidade de assimilar outras ideias religiosas, retrabalhá-las e as integrar no próprio culto” (BERKENBROCK, 2007, p. 160) , se misturando, agregando valores em sua consolidação “como dissidência pública e institucionalizada do kardecismo, num processo de valorização de elementos nacionais, como o caboclo e o preto-velho” (PRANDI, 1995, p. 69), porém mantendo a sua individualidade como uma religião caracteristicamente brasileira.

Segundo Ferreira (2011), na Umbanda, tem-se como representação dos orixás, alguns santos católicos, por meio do sincretismo religioso, sendo que tais divindades assumem em seus filhos os papéis de “pai” ou de “mãe”, lhes sendo atribuído o dever de estar acima, observando e comandando “tudo o que possa vir a acontecer com seus filhos” (p.37). (QUADRO 1.0)

**Quadro 1.0** – Quadro comparativo apresentando as linhas de trabalho espiritual na Umbanda, de acordo com o Orixá regente e sua relação com os elementos da linha/representação e o sincretismo com os santos católicos.

<b>LINHA</b>	<b>ELEMENTOS DA LINHA/REPRESENTAÇÃO</b>	<b>SINCRETISMO COM SANTOS CATÓLICOS</b>
Linha de Ogum (Exu)	Estradas, matas, ferramentas, encruzilhadas	São Jorge, <i>Santo Antônio, São Pedro</i>
Linha de Oxóssi	Plantações, Caças, <i>matas</i>	São Sebastião, <i>Santo Antônio</i>
Linha de Xangô	Pedreiras, justiça, fogo, <i>trovões</i>	São Jerônimo, <i>São João Batista</i>
Linha de Obaluayê/ <i>Omulu</i>	Vida, morte, <i>saúde</i> , doença, terra <i>seca e quente</i> , cemitérios	São Lázaro, <i>São Roque</i>
Linha de Oxum	Águas doces, riquezas, <i>ouro</i> , útero	Nossa Senhora da Conceição, <i>Nossa Senhora das Dores</i>
Linha de Iemanjá	Águas salgadas, maternidade	Nossa Senhora da Glória, <i>Nossa Senhora da Conceição, Nossa Senhora das Candeias</i>
Linha de Iansã	Ventos, tempestades, <i>raios</i> , cemitérios	Santa Bárbara
Linha de Nanã	Vida, morte, velhice, lama <i>primordial</i> (barro e argila), sabedoria	Sant'Ana
Linha de Oxalá	Onipresença, vida, pureza, juventude, pureza e paz	Jesus Cristo, <i>Nosso Senhor do Bomfim, Espírito Santo</i>

Fonte: Silva (2013), p. 70, com alguns acréscimos de minha autoria em itálico.

A Umbanda é uma religião em permanente movimento, cada terreiro tem sua própria identidade marcada, como diz Dalgalarondo (2008), pela “história de vida” da mãe ou pai-de-santo que o lidera, sendo que os mesmos possuem uma divindade que deve se desenvolver, ao longo das vivências pelas quais cada um venha a passar, durante a estruturação e estabelecimento de seu terreiro umbandista. Por conta disso, a simbologia e o ritual variam muito de terreiro a terreiro, em alguns detalhes, como foi possível observar durante a pesquisa de campo nos terreiros da zona norte de Teresina, como será demonstrado no capítulo 3. (Figuras 3 e 4)

Além disso, segundo Salles (2010), uma de suas características seria a de:

possuir um dinâmico processo de construção/reconstrução, pois seleciona elementos religiosos de tradições diversas e reorganizando-os em novas concepções de crenças e práticas rituais, absorvendo os cultos regionais, difusos na cultura e religiosidade, ao mesmo tempo que é assimilada por eles, produzindo um encontro de interpelações em que elementos religiosos são reelaborados mutuamente (SALLES, 2010, p.13)

**Figura 3** – Momento da “gira” na Festa do Encantado Seu Raimundo Légua, na tenda espírita São Jorge Guerreiro.



Fonte: Acervo da autora, 2013.

Toda essa dinamicidade de processos de ressignificação, realizados pela Umbanda, ela segue com seu “aprendizado mediúnico público” (PRANDI, 1995), chamado de “desenvolvimento mediúnico”, que acontece de acordo com o calendário específico de cada casa. Além disso, nessa religião, a presença das entidades no transe<sup>6</sup> ritual, volta-se mais para a cura, limpeza espiritual de fluidos negativos, aconselhamento dos fiéis e clientes, além de lidar com categorias como “cobrança e demanda”, segundo Negrão (1994), a primeira, pelos serviços religiosos prestados, quando não, caracterizando-se por uma “cobrança espiritual”, e a segunda como um “combate mágico a inimigos e desafetos” (...) utilizada como “defesa e proteção dentro de um universo de relações hostil, regido pela inveja e pela concorrência” (NEGRÃO, 1994, p. 119).

<sup>6</sup> É importante frisar que, segundo a Classificação Internacional das Doenças, atualmente e contrapondo autores como Nina Rodrigues que consideravam o transe das religiões de matriz africana como patológico, tem-se o seguinte:

CID 10 F 44.3 – Estados de transe e de possessão Classificação Internacional de Doenças

Nota: Transtornos caracterizados por uma perda transitória da consciência de sua própria identidade, associada a uma conservação perfeita da consciência do meio ambiente. Devem aqui ser incluídos somente os estados de transe involuntários e não desejados, *excluídos aqueles de situações admitidas no contexto cultural ou religioso do sujeito.* (grifo nosso)

Exclui:

Esquizofrenia (F20.-); Intoxicação por uma substância psicoativa (F10-F19 com quarto caractere comum .0)

Síndrome pós-traumática (F07.2)

Transtorno(s):

- orgânico da personalidade (F07.0)

- psicóticos agudos e transitórios (F23.-)

Fonte: <http://cid10.bancodesaude.com.br/cid-10-f/f443/estados-de-transe-e-de-possessao>

**Figura 4** -- Registro do momento em que a mãe de santo, filha de Ogum, participava de uma festa em comemoração a Oxóssi, na casa de seu pai de santo, no terreiro Ilé Oya Tade, pesquisado por Silva (2013). Em foco, objetos que trazem conotações simbólicas e arquetípicas das entidades que fazem parte da corrente de pretos velhos.



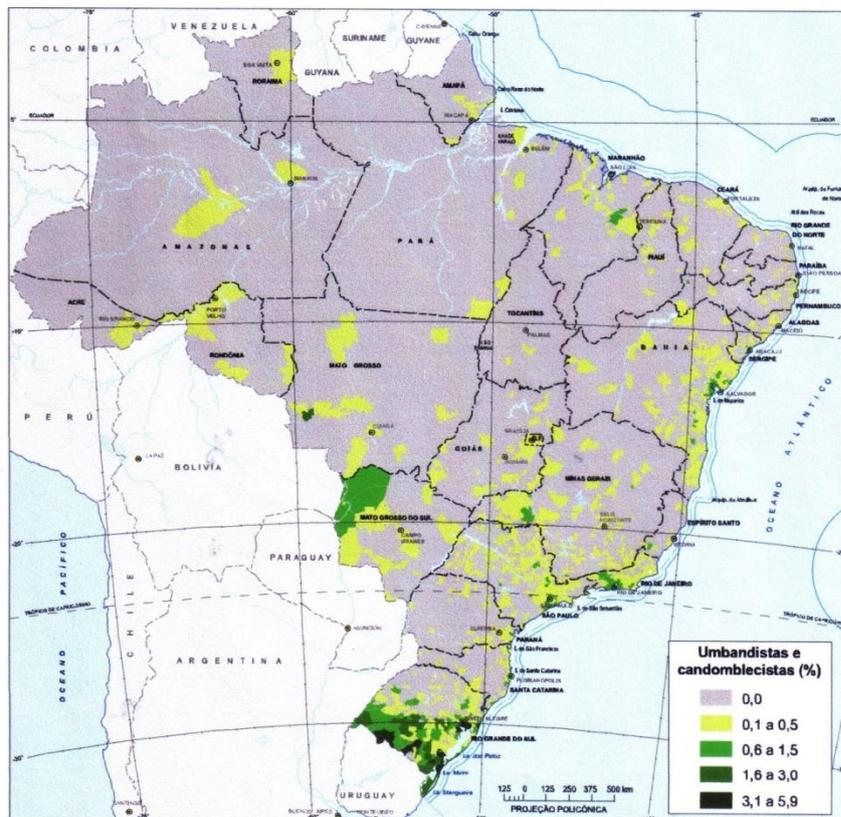
Fonte: Acervo da autora, 2013.

## 1.2. A UMBANDA NO CENÁRIO LOCAL

### 1.2.1. Panorama das religiões afro-brasileiras no Estado.

Segundo dados dos Censos realizados pelo IBGE, desde 2000, o número de afro-religiosos vem diminuindo, e dando lugar ao aumento dos pentecostais e neopentecostais, frente a essa realidade, Antônio Flávio Pierucci, numa conferência de abertura do simpósio “O campo das religiões no Brasil: continuidades e rupturas”, realizado na Universidade de Juiz de fora, em 2004, diz que, o “retraimento numérico da Umbanda foi de tal modo expressivo, que o desempenho demográfico agregado das religiões afro-brasileiras (...) foi seriamente atingido”, caindo de 0,6% da população brasileira em 1980; 0,4% em 1991; 0,3% em 2000, mantendo esse percentual no Censo Demográfico 2010. (TEIXEIRA; MENEZES, 2011) 7 (Figura 5).

**Figura 5** – Cartograma com o percentual de umbandistas e candomblecistas na população residente dos municípios – Brasil- 2012.



Fonte: IBGE, Censo Demográfico 2010 (2012).

<sup>7</sup> Conferir esses dados na publicação “Censo Demográfico 2010: Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência”, essa publicação apresenta notas técnicas, comentários, considerações metodológicas sobre a pesquisa e os conceitos e definições das características trabalhadas para a tabulação dos dados levantados acessar em: [http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/94/cd\\_2010\\_religiao\\_deficiencia.pdf](http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/94/cd_2010_religiao_deficiencia.pdf)

Em relação ao debate sobre esses dados, Ricardo Mariano (2013) ao fazer um estudo sobre as mudanças no campo religioso brasileiro apresentadas neste censo, acrescenta que:

A demonização pentecostal contra os cultos afro-brasileiros, por certo, exerceu algum impacto negativo sobre a expansão dessas religiões e, talvez, até sobre a autoidentificação religiosa de seus adeptos diante de tal discriminação, problema que resulta igualmente, mas por outras razões, de seu velho sincretismo com o catolicismo. Depois de ter perdido 144.097 adeptos (26,6%) entre 1991 e 2000, a Umbanda recuperou-se um pouco, passou para 407.331 adeptos em 2010 ao ganhar 9.910 novos integrantes. O candomblé dilatou o crescimento da década anterior: foi de 118.105 para 167.363 adeptos, expansão de 29,4%. (MARIANO, 2013, p. 122).

É possível verificar que o resultado do Censo Demográfico 2010 mostra o crescimento da diversidade dos grupos religiosos no Brasil, revelando uma maior pluralidade nas áreas mais urbanizadas e populosas do país. Porém, no que diz respeito à Umbanda, visualiza-se na figura que parte importante dos que se declararam pertencentes a essa religião são residentes nos Estados do Rio Grande do Sul, com porcentagens que variam de 0,1 % a 5,9 %; uma parte considerável no Rio de Janeiro e São Paulo, enquanto que entre aqueles que professam a religião Candomblé, grande parcela situa-se no Estado da Bahia, especialmente em Salvador e municípios próximos, e também no Estado do Rio de Janeiro. (IBGE, 2012)

Já no panorama estadual, os dados deste Censo, tendo como base a população residente, mostraram um total de 1.915 pessoas, pertencentes às religiões afro-brasileiras e/ou de matriz africana, sendo 1.564 pessoas da Umbanda e 329 pessoas do Candomblé, ainda 23 pessoas se autodeclararam de outras religiosidades afro-brasileira. O que chamou mais atenção foi a quantidade de mulheres (1.026 pessoas) que se autodeclararam enquanto integrantes dessas religiões, comparado ao número de homens (889 pessoas), como é possível visualizar na Tabela 1.0, e a população residente distribuída nos municípios, na Tabela 2.0.

**Tabela 1.0** – População residente conforme declaração de religião/religiosidade afro-brasileira. Piauí, Brasil, 2012.

<b>População residente por religião/religiosidade afrobrasileira e por gênero</b>	<b>Nº de pessoas</b>
Religião Umbanda e Candomblé	1.915
Religião Umbanda	1.564
Religião Candomblé	329
Outras declarações de religiosidades afro-brasileira	23
População Feminina	1.026
População Masculina	889

Fonte: IBGE, Censo Demográfico 2010, (2012)<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Acessar em: [http://www.ibge.gov.br/estadosat/temas.php?sigla=pi&tema=censodemog2010\\_relig](http://www.ibge.gov.br/estadosat/temas.php?sigla=pi&tema=censodemog2010_relig)

**Tabela. 2.0**-População residente distribuída nos municípios do Piauí, conforme declaração de religião/religiosidade afro-brasileira. Brasil, 2012.

<b>Municípios do Piauí por religião/religiosidade afro-brasileira</b>	<b>Nº de Pessoas</b>
Alegrete do Piauí	03
Alto Longá	15
Altos	13
Barras	10
Buriti dos Lopes	36
Cajazeiras do Piauí	12
Cajueiro da Praia	31
Campo Maior	124
Capitão de Campos	5
Colônia do Piauí	4
Demerval Lobão	4
Elesbão Veloso	26
Esperantina	10
Inhuma	25
José de Freitas	11
Luzilândia	14
Miguel Alves	10
Morro do Chapéu do Piauí	03
Nazária	03
Parnaíba	107
Patos do Piauí	03
Pedro II	44
Picos	10
Pio IX	05
Regeneração	39
Santa Cruz do Piauí	03
Santo Antônio dos Milagres	02
São João do Piauí	15
Sigefredo Pacheco	24
Teresina	1.263
União	08
Uruçuí	04

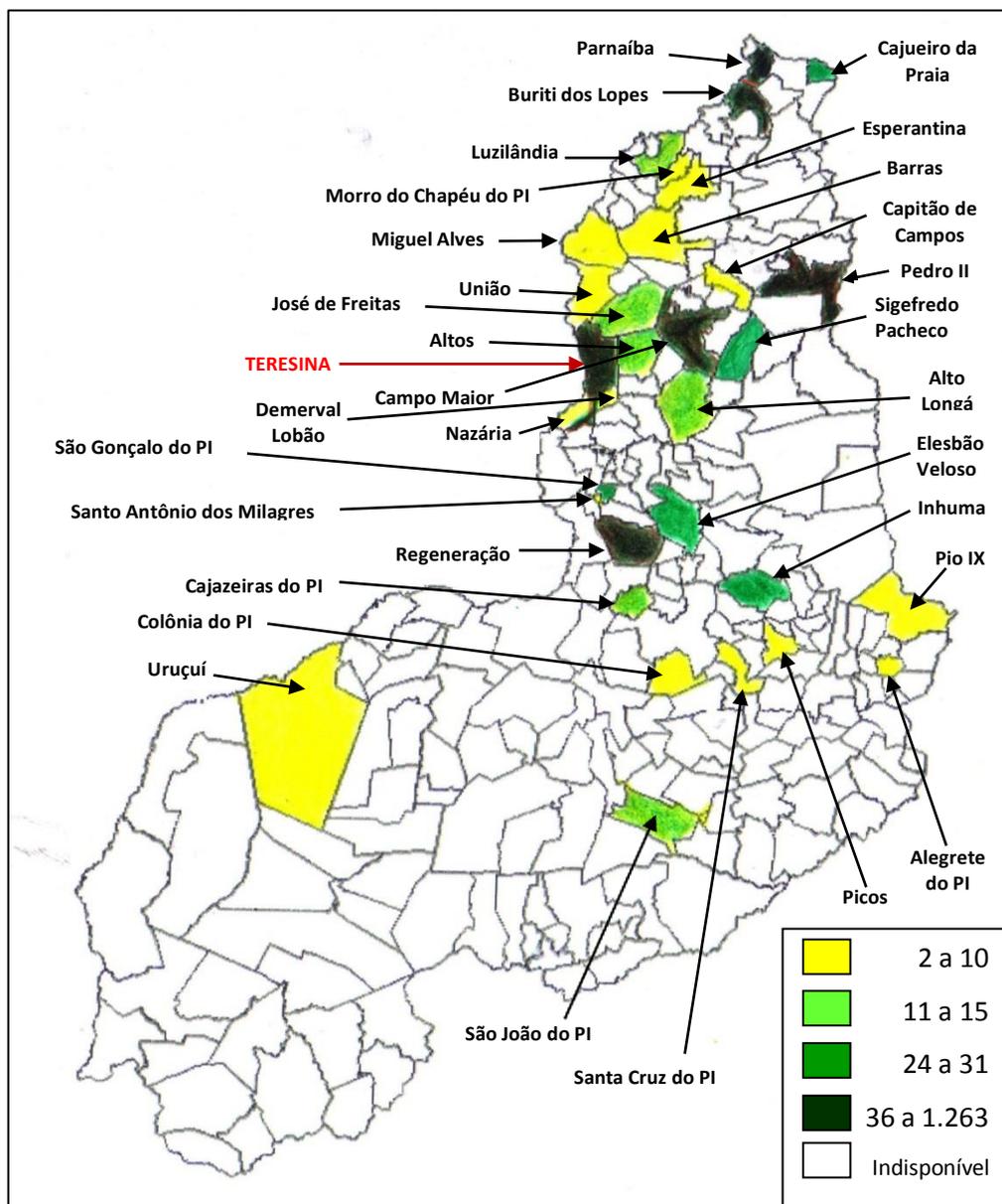
Fonte: IBGE, Censo Demográfico 2010, (2012).

Na tabela 2.0, é possível notar que a maioria das pessoas que se autodeclararam pertencentes a alguma religião e/ou religiosidade afro-brasileira, encontram-se em Teresina,

com 1.263 pessoas, seguida pela cidade de Campo Maior, com 124 pessoas e Parnaíba com 107 pessoas.

Logo abaixo podemos visualizar a distribuição por população residente que se autodeclararam como umbandistas e/ou candomblecistas. As regiões mais escuras, orientando-se do centro-sul ao litoral, correspondem aos municípios de Regeneração (39 pessoas), Teresina (1.263 pessoas), Campo Maior (124 pessoas), Pedro II (44 pessoas), Buriti dos Lopes (36 pessoas) e Parnaíba (107 pessoas). (Figura 6)

**Figura 6** – Representação em mapa dos resultados da amostra de religião por população residente, religião umbanda e candomblé, no Censo Demográfico 2012.



Fonte: IBGE, Censo Demográfico, 2010 (2012), com acréscimos nossos, referente à identificação dos municípios, sendo que a capital está em vermelho.

É importante frisar que embora o Censo Demográfico do IBGE seja uma fonte de dados que deva ser levado em consideração para embasar algumas análises, o cuidado que se deve ter é quanto à observação do campo religioso é repleto de subjetividades, mitos e ideologias, o que pode levar a possíveis imprecisões. (CAMURÇA, 2011).

Sobre esse ponto, Silva (2013), refere que:

muitos adeptos da Umbanda dificilmente professam apenas essa religião, o que marca outra característica que lhe é peculiar. A grande maioria declara abertamente frequentar outros cultos religiosos. Sendo assim, podemos dizer que, quer por receio social, quer devido às múltiplas filiações, muitas vezes os adeptos preferem não se declarar publicamente como umbandistas, o que torna praticamente impossível ter-se uma ideia precisa de quantos eles são em Teresina. (SILVA, 2013, p.19)

### **1.2.2. OS PERCURSOS DA UMBANDA EM TERESINA**

Teresina, capital do Piauí, tem uma população estimada pelos dados do IBGE, pelo Censo Demográfico 2010, de 836.475 habitantes, desses, segundo comparações entre esses dados, da população residente, 1.263 pessoas se autodeclararam pertencentes a alguma religião afro-brasileira ou de matriz africana, visto que, 1.001 pessoas se autodeclararam umbandistas, e sendo assim, isso poderia nos fazer pensar em um número da faixa de 262 pessoas se identificando como candomblecistas, mas a realidade observada não foi bem essa, pois, ficamos sabendo, via relatos de alguns integrantes dessa religião na cidade, que só existem dois (02) terreiros de Candomblé, (provavelmente praticantes da nação ketu), e um que se toca Umbanda, porém, uma vez ao ano, faz um toque de Candomblé e além disso, analisando-se ainda o universo referente a “outras declarações de religiosidades afro-brasileira”, poderíamos acrescentar ainda alguns representantes da religiosidade afro-ameríndia como alguns adeptos e/ou simpatizantes de religiões como o Santo Daime, o Vale do Amanhecer, ou até mesmo algumas casas onde se cultua a Jurema, o Catimbó e o Terecô Maranhense.

Segundo o Mapeamento realizado em Teresina (LIMA, 2014), o quantitativo de umbandistas é superior ao de candomblecistas, nesse levantamento consta que foram mapeadas 244 comunidades, sendo que dessas, apenas 12 comunidades indicaram a prática do

Candomblé, e dessas, 5 praticam Candomblé e Umbanda e 1, Candomblé e Quimbanda. Os dados que dispomos do Censo Demográfico, nos faz o repasse por indivíduo, por população residente no local, logo se, 1001 pessoas se autodeclararam umbandistas e que, segundo o mapeamento, cada casa tem em torno de 20 a 40 filhos (as) de santo, isso nos mostra o quanto esses dados podem ser díspares, um dos outros.

Mas o que há de certo é que Teresina é majoritariamente umbandista, embora Silva (2013) refira que possam haver em torno de 500 comunidades de terreiros, é preciso novas pesquisas para se chegar a tal quantitativo de fato, pois na cidade terreiros são abertos quase sempre; congás, que são aqueles espaços onde o adepto só faz as sua orações e pequenos atendimentos, muito pequeno para ocorrer uma “gira”, um toque, desse tipo, com os pais e/ou mães de santo mais antigos, estão se findando, pois seus representantes estão envelhecendo e invariavelmente, falecendo. Um ponto interessante do mapeamento é o caráter marcadamente urbano de casas que cultuam Candomblé e Umbanda, as que são somente Umbanda, ficam na zona rural da cidade. É interessante notar, que a Umbanda surgiu num meio urbano, num época de efervescências e busca por “brasilidades”, ou que se pudesse chamar de “genuinamente brasileiro”. (Figura 7)

Segundo Silva (2005) muitos elementos formadores já estavam presentes no universo religioso e popular do final do século XIX, sobretudo nas práticas bantos, fazendo um paralelo com a realidade local, Lima (2014) diz que em 1872, em Teresina, havia 71 % de negros, era uma cidade “crioula” onde danças e rituais religiosos, ao som dos tambores e dos cânticos eram possíveis de se ouvir, ao longe, mata adentro, ou rumando aos bairros mais periféricos, da época.

A Teresina dessa época fazia uso de “patuás e de ervas, benzimentos e curas, jogo de búzios e contas para proteção, orações e feitiçarias, frequentavam-se calundus (celebração religiosa) e calugis (espaço de sociabilidades e celebrações)” (LIMA, 2014, p.16) Ou seja, era uma prática recorrente, esse entrelaçamento entre o social e a religiosidade afro-ameríndia, embora todos frequentassem ritos católicos e se autodeclarassem como tais.

Tal panorama histórico e regional serve para corroborar o que é dito por Queiroz (2013), ao se referir sobre essa influência do Catolicismo como um dos parâmetros culturais (os outros dizem respeito à imagem idealizada que a Umbanda faz de si mesma e o terceiro é o grau de interpenetração de práticas envolvendo o Kardecismo e demais práticas afro-brasileiras e populares) impregnados na Umbanda, no intuito de melhor adequar-se à realidade onde está inserida, no caso, a teresinense, e se adequando, conseqüentemente, também adapta suas práticas ao que é julgado como socialmente ideal, numa busca por uma

aceitação no meio social mais abrangente, conforme Rivas (2013): “Não há a preocupação na Umbanda de uniformizar rituais, mas sim de assimilar a diversidade de ritos [regionais, na maioria das vezes], que refletem as “várias formas de entendimento” [do culto] (p.82, acréscimos nossos).

**Figura 7:** Elementos que compõem o imaginário umbandista, com imagens de santos católicos e seres encantados, como pretos-velhos, sereias “Iara”, cabocla índia (Cabocla Jurema) e Iemanjá, sincretizada com Nossa Senhora das Candeias ou Nossa Senhora dos Navegantes.



Fonte: Acervo da autora. Foto tirada em 22/01/2013.

Considerando a narrativa sobre chegada da Umbanda em Teresina por meio das considerações tecidas pelo Sr. José Soares de Albuquerque<sup>9</sup>, que conforme a pesquisa de Lima (2013), ele pode ser um dos mais antigos personagens que compõem o campo umbandista teresinense e piauiense. Em sua pesquisa, a autora relata que uma mãe de santo cearense, em meados de 1930, trouxe seus santos e orixás, para montar um novo espaço religioso num lugar chamado Pontal, localizado no encontro dos rios Poty e Parnaíba, nessa época, essa área era de difícil acesso por terra, podendo ser considerada com o que se espera ser uma zona rural atualmente, ainda com mata serrada, o terreiro se chamava “tenda de Santa Bárbara” (LIMA, 2013; LIMA, 2014)

É possível visualizar o quanto a presença da Umbanda era marcante na cidade de Teresina, durante as décadas de 1950, 1960 e 1970, tanto que alguns informes sobre celebrações e/ou ritos, podiam ser encontrados nos jornais correntes da cidade. (Figuras 8 e 9) Lima (2013) relata que nessa época, o umbandista acima citado, teve a iniciativa de registrar a fala dos mais antigos umbandistas da cidade e, com isso, sistematizar a história da Umbanda no Piauí.

**Figura 8:** Informes da federação umbandista num jornal de circulação da época, e m Teresina-PI.



Fonte: Fotos cedidas pela pesquisadora Laiz Mara, mestrande de Antropologia, UFPI.

<sup>9</sup> Foi presidente da Federação Espírita Umbandista dos Cultos Afro-Brasileiros do Estado do Piauí- FEUCABEPI e presidente da câmara municipal de vereadores de Teresina (1983-1984). Hoje, é desembargador aposentado e presidente da União dos Cultos Afro Brasileiros do Estado do Piauí- UCABEPI. (LIMA, 2013)

**Figura 9:** Nota com convite público para uma festa de Iemanjá, em um jornal de circulação da época, em Teresina-PI.



Fonte: Fotos cedidas pela pesquisadora Laiz Mara, mestrande de Antropologia, UFPI

Lima (2013) ressalta em sua pesquisa que os umbandistas piauienses resolveram criar, em dezembro de 1964 o primeiro órgão de representatividade da comunidade umbandista: a Federação Espírita Umbandista do Estado do Piauí (FEUEPI). Foi uma tentativa de agregar em torno do ideal umbandista de caridade e amor ao próximo, todos os seus adeptos, em prol de uma mentalidade de organização em meio à religiosidade marcadamente católica da cidade de Teresina, tal como acontece durante suas sessões de cura ou toque de tambores durante suas variadas celebrações e festas para os guias do terreiro ou o santo de devoção do pai e/ou mãe de santo, onde se espera que todos possam se sentir parte integrante de um espaço acolhedor e solícito às demandas de quem os procura (Figura 10).

Atualmente, segundo dados do mapeamento de terreiros, na área urbana, zona norte de Teresina, fez-se o levantamento em 16 bairros, perfazendo um total de 105 comunidades de terreiro visitadas. Na zona sul, encontrou-se um total de 54 terreiros em 13 bairros; na zona leste, 44 terreiros em 5 bairros; na zona sudeste, 19 terreiros em 7 bairros. Na zona rural, não passaram de 20 terreiros, 02 na zona rural sul; 09 na zona rural leste/sudeste e 09 na zona rural norte. (LIMA, 2014)

**Figura 10:** Mastro central (guma) da tenda São Jorge Guerreiro, ainda com os enfeites da festa realizada para um Encantado que incorpora no terreiro, Seu Raimundo Légua.



Fonte: Acervo da autora, 2013.

## CAPÍTULO 2

### SAÚDE E DOENÇA NOS TERREIROS DE UMBANDA

(...) o que eu peço ao livre pensador é que se coloque em face da religião no estado de espírito do crente. É somente sob essa condição que ele pode esperar compreendê-la. Que ele a sinta tal como o crente a sente, pois ela não é verdadeiramente nada além do que é para esse último. Ninguém que não traga ao estudo da religião uma espécie de sentimento religioso não pode falar dela! Ele parecerá com um cego que fala das cores. (DURKHEIM, 1914, p.4)<sup>10</sup>

#### 2.1. REPRESENTAÇÕES SOBRE O CORPO, RELIGIOSIDADE E SAÚDE

Conforme Oliveira e Roazzi (2004), os estudos dos fatos sociais, especificamente em se tratando do campo religioso, levaram Durkheim à conceituação das representações coletivas, ao analisar sua obra “As formas elementares da vida religiosa”, onde demonstra que “a sociedade pensa e expressa as ideias e emoções em forma de categorias de entendimento”, sendo a religião, uma delas. Tais categorias estariam ligadas aos fatos sociais, sendo passíveis de observação e interpretação, tendo grande poder sobre os membros de uma dada comunidade, tais representações apresentariam um “poder coercitivo” sobre seus membros, transcendendo o individual.

Sobre tais bases, ainda segundo os autores acima referidos, Serge Moscovici formulou a teoria das representações sociais, denominando-a dessa forma por considerar que a sociedade moderna é muito “complexa, diversificada e sofre constantes mudanças”, ele caracteriza as representações sociais como um processo criativo, de elaboração cognitiva e simbólica, que serve de orientação para o comportamento das pessoas em grupo.

Assim, é possível analisar a forma como os adeptos da Umbanda direcionam suas concepções de saúde e doença, por meio das doutrinas entoadas durante os trabalhos de cura, concepções essas, que também dizem respeito a como irão prestar assistência a quem procura os terreiros por motivos de saúde, econômicos ou de âmbito afetivo. No caso, seria como analisar o reflexo da atuação das entidades, por meio de suas doutrinas e/ou pontos cantados, com a carga simbólica presente nos mesmos como “códigos sociais”, inscritos na forma como tratar sua própria saúde, assim como a de quem os procura.

---

<sup>10</sup> Trecho compartilhado em uma rede social, no grupo Rede de Pesquisadores das Religiões Afro-brasileiras. Émile Durkheim in Le sentiment religieux à l'heure actuelle. Disponível em: [http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim\\_emile/sc\\_soc\\_et\\_action/texte\\_4\\_14/avenir\\_religion.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/sc_soc_et_action/texte_4_14/avenir_religion.pdf)

Conforme Jovchelovitch (1995), podemos atrelar a análise das representações sociais às vivências que observamos nos terreiros, durante o trabalho de cura, pois:

A relação entre representações sociais e espaço público é complexa (...) está relacionada com a lógica de produção das representações sociais enquanto fenômeno (...) a esfera pública enquanto lugar da alteridade. (...) a análise das representações sociais deve concentrar-se naqueles processos de comunicação e vida que não somente as engendram, mas que também lhe conferem uma estrutura peculiar. Esses processos (...) são processos de mediação social. Comunicação é mediação entre um mundo de perspectivas diferentes, trabalho é mediação entre necessidades humanas e o material bruto da natureza, ritos, mitos e símbolos são mediações entre a alteridade de um mundo frequentemente misterioso e o mundo da intersubjetividade humana: todos revelam numa ou noutra medida a procura de sentido e significado que marca a existência humana no mundo (JOVCHELOVITCH; GUARESHI, 1995, p. 65;81)

Segundo Maluf (2001), a forma de se abordar o corpo, não apenas como objeto da cultura, mas como também dotado de agência própria, não apenas como receptáculo de símbolos culturais, mas como produtor de sentido, e no caso em questão de sentidos relacionados à uma rede de significados que permeiam a busca pela cura, no caso, a cura espiritual

Ou seja, o corpo deixa de ser mero objeto da ação social e simbólica, receptáculo da inscrição de símbolos culturais e objeto a ser modelado pelas representações sociais e coletivas, e passa a ser agente e sujeito da experiência individual e coletiva, veículo e produtor de significados, instrumento e motor de constituição de novas subjetividades e novas formas do sujeito. E essas novas formas, para os adeptos da religião, seriam quando estivessem incorporados pelas entidades que trabalham com a cura espiritual, pois, corroborando com o que é dito por Mello (2013):

[o corpo como sujeito da experiência individual] sob a ótica da religião, [mostra] que o sofrimento [ocasionado pela doença] não é eliminado. Assim, a pessoa deve compreendê-lo, tolerá-lo e suportá-lo. Ou seja, mais do que ser consolada, deve aprender a lidar com o sofrimento. Neste sentido, a religião permite compreender os recursos do ser humano para expressar emoções, compreender o mundo, influenciando positivamente (na maioria das vezes) suas situações de vida, ajustando as ações e experiências humanas. O discurso religioso possibilita pensar os problemas dentro de uma lógica ordenada, oferecendo um critério de classificação e representando uma integração dos acontecimentos desordenados, tornando suportáveis (MELLO, 2013, p. 70, acréscimos nossos).

Maluf ainda se refere a uma característica comum nas diferentes visões ameríndias sobre o corpo e a Pessoa, ou seja, é a ideia da transformabilidade generalizada dos seres que

habitam o mundo indígena (de seres humanos em animais, de animais em seres humanos, de espíritos em animais, e assim por diante). (Visão presente na Encantaria derivada tanto do Tambor de Mina Maranhense, Paraense, do Terecô de Codó ou da Pajelança, dentre outras manifestações de religiões de matriz africana) (FERRETTI, 1993)

Enfim, a pergunta retorna sob outra forma: que sujeito é esse? Para uma resposta, é necessário articular a discussão sobre corpo e corporalidade com uma reflexão sobre a noção de Pessoa e suas formas culturais específicas de agir e se inter-relacionar, e em como a coexistência de códigos culturais diversos, se entrecruzando entre quem busca e quem presta a assistência, nesse imbrincamento entre religiosidades e saúde.

### **2.1.1 ALGUNS CONCEITOS E MODELOS DE SAÚDE E DOENÇA**

No modelo biomédico oficial, a diferença entre saúde e doença se dá, pelo enfoque e manifestação dessa última na vida do indivíduo, sendo definidas pela atuação de um agente patogênico, exterior ao organismo afetado, nada tendo a ver com questões socioculturais, demonstrando com isso toda a sua lógica unicausal, linear, unidirecional e progressiva, capaz de explicar todo o fenômeno do adoecer, levando-se à valorização de atributos como normalidade, um sinônimo para saúde e de patologização, ao estado de adoecimento. (PUTTINI, 2010)

Porém, segundo Laplantine (2004), não há sociedade onde a doença não tenha uma dimensão social, repleta de representatividades por ela acometidas, sendo ao mesmo tempo a mais íntima e individual das realidades, dando um exemplo concreto da ligação intelectual entre a percepção individual e o simbolismo social de estruturas estruturantes, fazendo com que o “campo de conhecimento e significado do doente” seja caracterizado pelo sofrimento e pela consciência da experiência mórbida com seus componentes irracionais de angústia (de ser portador de uma doença incurável) e de esperança (de curar-se), pois, segundo Minayo (2006), “as doenças, a saúde e a morte não se reduzem a uma evidência orgânica, natural e objetiva, mas sua vivência (...) está intimamente relacionada com características organizacionais e culturais de cada sociedade” (p. 205), ou seja, a doença e a saúde são socialmente construídas e o indivíduo doente é, sobretudo, um ator social que dá sentido àquilo que vivencia.

Conforme Lunardi (1999) citando “O normal e o patológico”, de Canguilhem (2009), a dicotomia entre normal e patológico não alcança a multiplicidade de fatores envolvidos no processo saúde-doença, que no caso desse estudo, verifico se tratar quase que de um trinômio

entre saúde-doença-cura, para essa autora, o anormal por si só, não poderia ser considerado como patológico (que pelo senso comum, é uma das possíveis analogias feitas), pois “diversidade não é doença”, o patológico se vincularia mais ao conceito de *pathos*, ou seja, em percepção e sentimento direto de impotência, frente a uma determinada circunstância, e daí também, derivando-se o sofrimento.

Para Segre e Ferraz (1997), as definições de saúde, tanto da Organização Mundial da Saúde quanto expressões como “medicina psicossomática” estão ultrapassadas, partindo-se do pressuposto de que o social é um fator presente para qualquer indivíduo que esteja sendo acometido por alguma doença, não há como se analisar fatores multicausais com um ponto de vista unilateral que não contempla a multiplicidade e complexidade dos determinantes sociais envolvidos.

Para esses autores: “o tratamento de uma doença, qualquer que seja ela, só será legítima (...) se o “doente” manifestar vontade de ser ajudado” (p.541), e é o que se observa os terreiros umbandistas, o próprio indivíduo se direciona ao terreiro com tal motivação, imbuído da esperança de alcançar a cura para o seu problema de saúde.

Assim, entre o aparentemente insignificante e o que se demonstra significativo, teceremos a trajetória e importância do *não-dito* ou aquilo que se diz de forma cautelosa e velada, talvez o ponto que nos apresente os sentidos de quem se permite experienciar a busca pelo restabelecimento de sua saúde nos terreiros, nesse entrecruzamento de discursos, o religioso e o do indivíduo acometido pela doença. .

Com relação a isso, Melo e Oliveira (2013), referem que:

A lógica do discurso religioso, ao classificar as doenças em material e espiritual, traz embutida a supremacia do espiritual (...), esta diferenciação é muito tênue e a maioria das doenças pode ser classificada nas duas categorias ou mudar de categoria de acordo com a resposta diagnóstica e a própria terapia recebida (médico, líder religioso) ou a decisão de buscar ajuda com o "especialista do corpo" (médico, farmacêutico etc), da "especialista da alma" (mãe de santo, líder protestante ou católico) ou de todos esses especialistas simultaneamente. (MELO; OLIVEIRA, 2013, p. 1028)

Segundo Rabelo (2005) é possível encontrar nos trabalhos de Arthur Kleinman que procurou manter-se fiel à antropologia interpretativista de Geertz, esse autor, em 1981, desenvolveu uma abordagem culturalmente sensível e aberta ao trabalho comparativo, ou seja, a um só tempo interessante tanto para as discussões travadas no âmbito da antropologia como

relevantes para os profissionais de saúde engajados em um esforço para “alargar o horizonte da medicina rumo ao diálogo com contextos médicos distintos dos seus” (p.128).

Essa autora demonstra a forma como Kleinman trabalhou, fazendo uma comparação entre os conceitos *illness* e *disease* e seus correspondentes *healing* e *cure*. *Disease* corresponderia à doença tomada como realidade objetiva, a um modelo centrado no malfuncionamento de processos biológicos, e *cure* à intervenção que visa a alterar ou deter os processos patológicos relacionados à doença, ou seja, estes conceitos seriam os trabalhados no campo do modelo biomédico.

Já o conceito de *illness*, por sua vez, seria o que se refere à doença como realidade subjetiva, seria o entendimento e, conseqüentemente, o sentimento dos sujeitos que estão aflitos e angustiados com sua doença; *healing* seria uma proposta de “reconduzir esse entendimento rumo a uma percepção de bem-estar. (...), Kleinman e seguidores argumentaram que a medicina ocidental se especializou em *curing* e relegou a um segundo plano os processos de *healing*, bastante desenvolvidos em sistemas médicos não ocidentais.”(RABELO, 2005, p.129) Trabalhar tais conceitos demonstra que os sistemas religiosos de cura, como no caso das práticas terapêuticas observadas nos terreiros em estudo, oferecem uma interpretação à doença que a insere no contexto sócio-cultural mais amplo de quem busca pela cura.

Ainda conforme Rabelo (2005), tais aportes simbólicos auxiliariam a quem busca pela cura, poder fazer uma interpretação que organizaria os estados confusos e desordenados que caracterizam a experiência da aflição pela qual está passando, em um todo ordenado e coerente e que, nesse sentido, faria mais do que simplesmente ligar tais estados a uma causa exterior, agindo, assim, diferentemente da abordagem biomédica, que tende a despersonalizar o doente, deixando de lado características que são valorizadas quando do tratamento religioso, que procura ver o indivíduo em sua totalidade, enquanto um ser social, biológico e psicológico.

### **2.1.2. SAÚDE, DOENÇA E CURA: trabalho de Caboclos e Pretos-velhos**

O contato inicial com a religião, [ocorre quando] o espírito fala (...) do problema que aflige a pessoa. (...) Depois, seguindo os conselhos e prescrições de banhos rituais ou alguma outra obrigação (oferenda, despacho), recomendados pelo guia (entidade espiritual), muitos consulentes sentem ter alcançado a ajuda procurada, tendo para si a prova da eficácia religiosa. (...) Nesse processo é relevante a acolhida dos cambonos [cambones], que são os assistentes dos guias, mas o decisivo é o atendimento

dos pretos-velhos, caboclos e outras entidades espirituais (SOUZA; PRANDI, 2004, p.307, acréscimo nosso)

Desde o primeiro contato com um terreiro de Umbanda é possível verificar a forma como entram em ação figuras míticas que correspondem a símbolos populares, interpretados segundo cada segmento social que dela participa. Dentre eles, foi possível observar o papel dos Pretos e Pretas Velhas (CONCONE, 2004), isso no primeiro terreiro onde iniciei a pesquisa, assim como a marca registrada do regionalismo local, com os caboclos boiadeiros da dita Família de Légua, no último terreiro pesquisado.

Não estou desmerecendo o fato das primeiras entidades já serem predominantemente reconhecidas como detentoras do “saber” e “saber fazer” banhos com ervas, benzimentos, encruzos e descarregos (MANTOVANI, 2006; WEBER, 2009), no primeiro espaço onde estive, onde quem descia pra trabalhar era a Preta Velha “Vó Candinha”, incorporada na mãe de santo, notei que quem acorria ao terreiro, sempre gostava de conversar muito com essas entidades (e principalmente com esta), muitos iam até lá, apenas por conta do carisma e empatia que tais entidades, incorporada na mãe de santo, desenvolvem ao ouvir e acolher as pessoas.

É interessante notar que nos terreiros que, durante os trabalhos de cura e até mesmo nas ditas “giras” para desenvolvimento espiritual dos médiuns da casa, há uma certa “sequência” na qual as entidades “descem” no terreiro. É determinada pelos chefes espirituais até onde percebi, sendo caracterizada pelo tipo de energia trazida pelos visitantes e/ou pelos filhos (as) da casa a ser trabalhada: em primeiro lugar, os “Caboclos de Pena”; “Caboclos”<sup>11</sup> (que podem incluir representantes de várias Encantarias, seja Povo de Légua, Povo da Bandeira, Povo da Mata (FERRETTI, 1993) , Pretos Velhos pra curar, benzer e defumar; Exus e Pombogiras, e por último, os Erês e/ou crianças, pra limpar o ambiente das energias pesadas que foram trabalhadas durante a noite.

Tal caracterização varia de terreiro para terreiro, pois cada um tem uma corrente específica de como trabalhar o ritual da cura, o que depende tanto dos guias que o pai e/ou mãe de santo incorporam, assim como as correntes dos seus filhos(as) de santo.

---

<sup>11</sup> Segundo Ferretti (1993), 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” (p. 434-435)

Era possível perceber que os Guias, poderiam surgir em diferentes “correntes/linhas”<sup>12</sup> Até onde vi, um Caboclo pode “virar a corrente” para a esquerda e atuar nesta área.

Tais apresentações das entidades variam muito do tipo de problemas apresentados pelas pessoas que acorrem aos terreiros, sendo que o ritual vai se moldando de forma a poder atender e/ou solucionar aquele problema da melhor forma possível, nenhuma pessoa sai do terreiro sem receber essa atenção pessoal e individualizada.

Observei que em determinadas épocas, períodos religiosos mais amplos em que se segue uma tradição originalmente católica, como no caso da Quaresma, onde as entidades que tem permissão para incorporarem são os pretos velhos e Exus, fora dessa época, os primeiros a incorporar são as entidades Caboclas, lembrando como disse anteriormente que essa ordem não é obrigatória, pois cada pai e/ou mãe de santo tem suas respectivas correntes e cada terreiro tem sua Lei e forma de coloca-la em prática.

De acordo com Dias (2011), os pretos velhos fazem parte da “memória social e histórica afro-brasileira”, reconhecidamente pertencentes à “linha das almas”, vinculado ao culto de reverência aos mortos, respeito aos ancestrais, aos “mortos familiares” aos quais se está ligado ou por laços de parentesco ou pelos de afetividade.

O autor também refere que essa referência às “almas”, está vinculada tanto a pessoas falecidas que fizeram parte da história da própria comunidade, seja no “sentido familiar profano (parentela ancestral), seja no espiritual (parentela de santo), ou seja, cada manifestação não aconteceria por mero acaso, mas por uma vinculação simbólica que tal entidade teria com aquele que a procura, no dizer do povo de terreiro seriam o que se explicitaria no fato de que “a corrente teria levado a pessoa até aquele terreiro”, nas palavras do Guia Seu Ubirajara, “eu te traria, aonde quer que eu esteja, eu posso te trazer pra curar”.

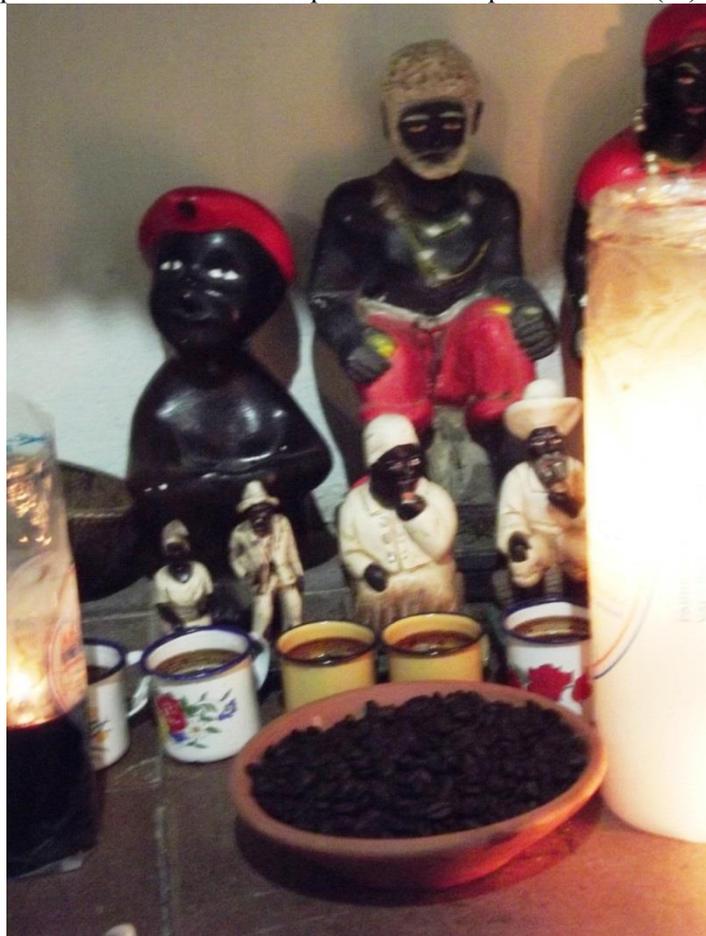
---

<sup>12</sup> Fazendo um link com o trabalho de Mundicarmo Ferretti (1993), as “linhas” seriam associadas a domínios da natureza, por exemplo, quando os integrantes dos terreiros se referiam a “Povo das Águas” (água salgada, água doce), sendo que, caso a entidade se apresente como “do Mar”, este seria considerado como a “Calunga Grande”, por remeter à ideia de pessoas que tenham sido jogadas ao mar, como no caso de navios negreiros ou vítimas de naufrágios. Em contrapartida, a “Calunga Pequena” seria os cemitérios, daí, se dizer sobre a linha do “Povo da Calunga”, geralmente composta por Exus e Pombogiras (que não é o foco desta pesquisa, no caso), não se confundindo, necessariamente, com a dita linha “das Almas”, está se referindo propriamente aos Pretos e Pretas Velhos. Além dessas, se apresentam também a Linha da Mata, geralmente composta por “caboclos de pena”, representados por índios; a “Linha do Astral”, composta por “médicos do astral”, que auxiliam, juntamente com os Pretos Velhos, nos trabalhos de cura, e segundo o que ouvi, também fazem parte da dita “mesa branca”, que possui características mais próximas ao Kardecismo. Outra classificação também se daria por regiões geográficas que, não necessariamente, teriam seus correspondentes com os territórios conhecidos, mas fazendo alusão a um lugar de “Encanteria”, ou seja, um território simbólico ao qual se vincularia aquele caboclo e/ou encantado, como por exemplo, povo da Bahia, do Pará, do Ceará, de Codó, dentre outras). A linha estaria ligada mais ao “tipo, estilo regional” da entidade, a corrente, corresponderia mais a ser um tipo de “fluxo” de como as entidades pertencentes a uma determinada linha poderiam atuar, por exemplo, linha da Direita (Caboclos de Pena, Caboclos e Pretos Velhos, com energias menos densas), linha da Esquerda (Exus e Pombogiras, com energias mais densas, mais próximo das emoções e subjetividades humanas).

Dias (2011) faz uma maravilhosa explanação sobre o trabalho dos pretos velhos na Umbanda<sup>13</sup>, que para ele trata-se de um culto aos mortos, partindo-se do pressuposto que os espíritos (almas) nela cultuados, um dia já foram vivos, homens e mulheres que passaram por várias necessidades (econômicas, sociais, calamidades, doenças), mas que mantiveram um lado altruísta para lidar com as agruras que a vida lhe mostrou, trazendo daí a sua bagagem e sabedoria. (Figura 11)

“Os pretos-velhos são considerados os espíritos responsáveis pelo acolhimento, recepção, preparação e encaminhamento das almas dos mortos, tanto daqueles que em vida foram cumpridores de suas missões na Terra, já bem direcionados no caminho da espiritualidade, quanto, sobretudo, daqueles seres perdidos e desgarrados do caminho correto da evolução espiritual, que acabam vagando desorientados pelos recantos obscuros e trevosos do plano espiritual” (DIAS, 2011, p. 155).

**Figura 11:** Ponto dos pretos velhos, com oferendas de café nas canequinhas, borra de café no alguidar e velas para firmar os chamados “pontos de luz” para os filhos (as) de santo.



Fonte: Acervo da autora. Foto tirada em 22/01/2013.

<sup>13</sup> Para maiores informações sobre os pretos velhos na Umbanda, ver a dissertação de mestrado de Rafael de Nuzzi Dias, “Correntes ancestrais: os pretos velhos do Rosário”, USP, 2011.

Durante a pesquisa conversei com alguns guias incorporados na mãe e no pai de santo, dos terreiros visitados, optando por trabalhar com os caboclos (Figura 12), pois tive mais proximidade e oportunidade de fazer contato com essas entidades, e não por fazer uma distinção e juízo de valor sobre ser melhor trabalhar com uns do que com outros. Abaixo, descrevo algumas conversas que tive com o guia caboclo Ubirajara, segundo o mesmo, um “caboclo de pena muito velho”,

**Figura 12:** Ponto dos caboclos, com oferendas de cachaça branca e velas na cor verde.



Fonte: Acervo da autora. Foto tirada em 22/01/2013.

Caboclo.(...) caboclo de pena, mesmo. Eu vou lhe explicar uma coisa, porque assim, eu tinha um cocar, não é isso. E, você sabe que é feito de pena. Comecei a trabalhar com [o pai de santo] com 13 anos. Não é todo cocar que eu uso, e esse cocar, com o “depassar” do tempo, ele foi começando a se deformar. Então hoje, esse cocar tá sendo aprontado, pra que volte a usar de novo, que eu não gosto da minha cabeça descoberta, você tá entendendo? Por isso, muitas vezes as pessoas se perguntam. Porque geralmente quem usa chapéu de couro é vaqueiro, boiadeiro, viu. Agora a questão da bengala eu sempre andei de bengala. Eu acho que pelas aparência e pelo o que você já tem um pouco de noção e de ver, eu já sou bem velho, entendeu? Um cacique bem velho mesmo, então é isso minha filha, porque hoje em dia tudo é dificultoso, no nosso tempo não,... mas existe uma certa dificuldade pra você montar o que é realmente verdadeiro.<sup>14</sup> (Figura 13)

<sup>14</sup> Entrevista cedida pelo Caboclo Ubirajara à Maria do Amparo Lopes Ribeiro, em 25/06/2014.

**Figura 13:** Caboclo Ubirajara como se apresentava durante os trabalhos de cura.



Fonte: Acervo da autora, 2013.

Notei que o caboclo Ubirajara faz as distinções referentes ao que caracterizaria os tipos regionais presentes na Umbanda. Sempre que iniciávamos uma conversa, antes dele me repassar qualquer informação, cantava uma doutrina, como se estivesse se apresentando

Pisei na mata virgem, meu Pai,  
Aonde Deus fez a morada  
Arreia os caboclos da Jurema,  
Arreia os caboclos do Juremá!

Quem precisar da sua Encantería,  
Chamais ele, que ele vem!  
Eu sou um moço encantado,  
Não faço mal a ninguém!

Quem se acha em perigo, se apegue com as folhas verde  
Eu sou um moço encantado,  
Não faço mal a ninguém!<sup>15</sup>

Após entoar essas doutrinas, observava que o caboclo Ubirajara estalava uma faixa verde (nos terreiros umbandistas, alguns a chamam de “espada” do médium), em forma de cruzamento, no corpo do pai de santo. Ao iniciar esses encontros para conversar com esse guia, tomava o cuidado de somente fazer as perguntas no momento da conversa, para não dar margem para que o pai de santo pudesse se preparar previamente para respondê-las.

<sup>15</sup> Ponto cantado de chegada, do Caboclo Ubirajara.

Ele dizia que, para conhecê-lo, era preciso prestar atenção em suas “curimbas” /doutrinas, pois “você tem que saber de onde eu venho pela minha curimba, raciocine no ponto, e veja de onde é a minha origem.” Uma de suas doutrinas, diz que “Estrela D’alva é sua guia, Ubirajara é caboclo valente, Ubirajara mora lá na mata, lá na gruta funda, lá no fim do mundo...”, ou seja, que ele costuma trabalhar nas madrugadas, não tendo medo de andar à noite pela mata, em detrimento dos perigos que a mesma possa oferecer, e que ele é muito difícil de ser encontrado, pois só quem tiver coragem poderia buscá-lo numa “gruta funda” (caverna, gruta), tal referência faz alusão ao fato dele ser um caboclo da Linha de Oxalá, também com influências das vibrações de Iemanjá. (Figura 14)

**Figura 14:** Ponto firmado dos Caboclos e do guia do terreiro, caboclo Ubirajara.



Fonte: Acervo da autora, 2013.

Falando sobre como se dão os trabalhos de cura, ele me explicou que na “cura” não se bate tambor, pois

Se vai tratar um doente, não trata com toque. Precisa analisar mais o problema, prestar mais atenção. Tem que ver qual o diagnóstico que se tem...Com o toque do tambor, não tem condição. O toque já “abala” mais, aí atrapalha, não ajuda.<sup>16</sup>

<sup>16</sup> Entrevista cedida pelo Caboclo Ubirajara à Maria do Amparo Lopes Ribeiro, em 25/06/2014.

Aqui nota-se que o guia demonstra conhecer o significado do que seja um “diagnóstico”, no sentido de investigar, procurar a causa que levou a pessoa a adoecer, seja espiritual seja material, quais os problemas pessoais pelos quais está passando (emocionais e/ou financeiros). O que pude notar é que são conceitos que o próprio pai de santo costuma trabalhar quando não está incorporado, pois, conversando com ele, certa vez, o mesmo referiu que, a partir do momento que você passa a cuidar das pessoas, é como se tornasse um pedaço dele mesmo, pois, há o cuidado em orientar e trabalhar a situação da pessoa, por meio da sua mediunidade, ele absorveria os problemas, como se transferindo para o lugar do outro, sempre buscando orientar a pessoa, para que ela saiba lidar melhor com tais problemas, para que não caia novamente no abismo que a tenha levado até o terreiro.

Para o Caboclo Ubirajara, as doenças seriam “demônios”, espíritos negativos que se apoderam ou se encostam na vida das pessoas, sugando sua vitalidade, frutos de feitiçarias ou pelo fato daquela pessoa ter algum nível de mediunidade e estar à mercê de tais influências. Diz que, quando era vivo, fazia parte de uma tribo chamada ‘Tukano’ e que havia desencarnado há muito tempo, agora só trabalhando na cura e na desobsessão, “cura de enfermidades, enfermidades que são colocadas nas pessoas, a gente trabalha com desmanche de feitiços, trabalha também com abre caminho e... mental também” (fala de Seu Ubirajara).

Disse que com o pai Léo de Iansã começou a trabalhar com ele, quando o mesmo tinha uns 13 a 14 anos de idade, sendo que a corrente onde desenvolve os trabalhos, é na linha de Oxalá. Segundo ele, seria a linha onde a se pede licença para que as pessoas consigam se libertar das influências de espíritos negativos, no caso, para ele, os responsáveis pelas doenças que não solucionadas pelos médicos, os “moços do anel”, “os homens de vestes brancas”.

É interessante notar que tais atribuições do guia espiritual do pai de santo e até a sua própria história de como começou a incorporar quando ainda muito jovem, caracterizam o que Marx Weber (2009) fala sobre o carisma, ou seja, a associação dos adeptos com o pai de santo tem um caráter emocional devido à entrega vocacional que o pai de santo demonstrou, mesmo sendo jovem, gerando assim, um processo de confiança no líder religioso.

Inicialmente, desconfiei que houvesse alguma relação entre essa entidade e a entidade de mesmo nome, presente no Tambor de Mina, referida por Prandi (2005)<sup>17</sup> e Mundicarmo

---

<sup>17</sup> É possível reconhecer alguns nomes de caboclos, encontrados nos terreiros de Teresina, por meio de suas doutrinas, na categorização feita por Prandi (2005), geralmente pertencentes à família de Encantados do Povo da Turquia (Cabocla Mariana, Menino de Léria, Japetequara, Tabajara, Itacolomi, Tapindaré, Jaguarema, Herundina, Balanço, Ubirajara, Maresia, Mariano, Guapindaiá, João da Cruz, João do Leme, Menino do Morro, Juracema, Candeias, Sentinela, Caboclo da Ilha, Flecheiro, Ubiratã, Caboclinho, Aquilital, Cigano, Rosário, Princesa Floripes, Jururema, Caboclo do Tumé, Camarão, Guapindaí-Açu, Júpiter, Morro de Areia, Ribamar, Rochedo, Rosarinho, são encantados guerreiros e suas cantigas falam de guerras e batalhas no mar, dizem que

Ferretti (1993), já que a Umbanda teresinense, por seu nível de complexidade e diversidade, possui influências da Jurema (nota-se pelas associações que se encontram em várias curimbas/doutrinas entoadas pelos ditos “caboclos de pena”, “caboclos da mata”), do Terecô e Encantaria maranhense e cearense, porém tal hipótese não se confirmou, devido às duas entidades terem perfis bem diferentes, sendo que no Tambor de Mina, Ubirajara é um caboclo encantado, da família da Turquia, em contrapartida, Seu Ubirajara, como ele mesmo disse, não é um Encantado, mas um Espírito, que já viveu na terra e que agora tem uma missão a cumprir nos trabalhos de cura e desobsessão. (Figura 15)

**Figura 15:** Caboclo Ubirajara, trajando sua indumentária indígena, durante festa no terreiro realizada em sua homenagem.



Fonte: acervo da autora. Foto tirada em 30/08/2013.

Outras representações de saúde que poderia citar se encontra em um dos pontos cantados, de abertura dos trabalhos de cura, no qual são citados as ervas utilizadas para limpeza do ambiente antes dos trabalhos começarem, tais doutrinas são chamadas de “pontos

---

nasceram das ondas do mar), da Mata do Codó (Família de Légua, Zé Raimundo Boji Buá Sucena Trindade (segundo a autora se escreve o nome “Bogi” com “o”), Joana Gunça, Maria de Légua, Oscar de Légua, Teresa Légua, Francisquinho da Cruz Vermelha, Zé de Légua, Dorinha Légua, Antônio Légua, Aderaldo Bogi Buá, Expedito de Légua, Daniel Légua, Lourenço Légua, (...) Mearim, Folha Seca, Maria Rosa, Dona Maria José, Coli Maneiro, Martinho Légua, dentre outros ), Povo da Mata ( a qual pertencem vários caboclos cultuados na Umbanda como Caboclo Pena Branca, Cabocla Jacira, Cabocla Jussara, Sultão das Matas, Caboclinho da Mata, Caboclo Zuri e Cabocla Guaraciara) e um representante do Povo da Bandeira, Seu João da Mata, Rei da Bandeira.

de defumação”: “Defuma com as ervas da Jurema,/ Defuma com arruda e guiné./ Benjoim, alecrim, alfazema, /Vamos defumar, Filhos de fé”.

Além do uso de ervas para a defumação do ambiente, Tavares (2008), faz uma lista dos tipos de banhos que podem ser indicados em religiões afro-brasileiras muito próximas à Umbanda como a Encantaria, no Quilombo Mimbó. São os seguintes:

- a) **Banhos de descarga:** tem a finalidade de limpar o corpo do adepto ou cliente das influências negativas ou das entidades espirituais perturbadoras. Feito com alecrim de caboclo, alecrim de chapada, folhas de manga, folhas de limão, 7 pés de vassourinha, alho, fumo, sal, folha de caboclo, alfavaca. Todas as ervas passarão por um cozimento e depois de frio, seria coado num pano branco, acrescentando-se água suficiente para o banho, sendo o mesmo “do pescoço para baixo”, ou seja, sem molhar a cabeça;
- b) **Banho de limpeza:** tem como finalidade a “abertura dos caminhos” da vida do adepto ou cliente, trazendo oportunidades, alegria e felicidade para o. Feito com alecrim de chapada, tipi (guiné), 7 bolas de cordão de São Francisco e folhas de algodão. Amassado (macerado) na mão em vasilha com água do riacho, coado em pano branco e toma o banho do pescoço pra baixo;
- c) **Banho de crôa** (centro da cabeça, também conhecida como moleira): tem a finalidade de limpar e abrir a cabeça para receber os guias e entidades benéficas. Feito com manjerição e mastruz, amassado na mão com água do riacho, coado com pano branco. Para lavar a cabeça. (TAVARES, 2008, p. 89).

Nos terreiros onde pesquisei, os integrantes concordam com a autora acima citada, sobre a importância desses banhos para a manutenção da saúde dos médiuns, pois “quando [espíritos maus] incorporam no cavalo e depois vão embora, sobem; deixam o mesmo fraco, sem forças devido à seu ‘peso’ de negatividade, podendo afetar a saúde do cavalo. [...] Já os espíritos de luz, do bem; quando incorporados dão força ao cavalo. Depois que o espírito de luz ‘sobe’ o cavalo fica forte, sem fraqueza no corpo” TAVARES, 2008, p. 89). Observa-se com isso uma certa noção por parte do povo de terreiro e um dualismo religioso entre bem e mal, associando-a aos estados de saúde e doença, tanto dos integrantes como dos clientes que procuram o terreiro. Além disso, corrobora sobre a natureza da pesquisa segundo Magnani:

a natureza da explicação pela via etnográfica tem como base um *insight* que permite reorganizar dados percebidos como fragmentários, informações ainda dispersas, indícios soltos, num novo arranjo que não é mais o arranjo nativo (mas que parte dele, leva-o em conta, foi suscitado por ele) nem aquele com o qual o pesquisador iniciou a pesquisa. Este novo arranjo carrega as marcas de ambos: mais geral do que a explicação nativa, presa às particularidades de seu contexto, pode ser aplicado a outras ocorrências; no entanto, é mais denso que o esquema teórico inicial do pesquisador, pois tem agora como referente o “concreto vivido” (MAGNANI, 2002a, p. 17).

## 2.2. ESPAÇOS PROMOTORES DE SAÚDE E PRÁTICAS DE CUIDADOS: saberes e fazeres dos povos e comunidades tradicionais de terreiro<sup>18</sup>

Segundo Guimarães (2003), ao se pensar nos terreiros como espaços promotores de saúde e práticas de cuidados, estamos tratando do próprio saber dos terreiros, pois

Esse saber, através de sua visão de mundo, propõe formas de lidar com a saúde física e psíquica, com a educação, com as relações sociais. Essas formas encontram-se vivas no cotidiano das casas de santo e podem ser absorvidas através dos itans [cantos que contam a lenda dos orixás], mitos, práticas rituais, rezas, garrafadas, espaços sagrados (casas de Orixá/Nkisses/Voduns, assentos, árvores, plantas), microssistemas que compõem a rede de significados da tradição do terreiro. (GUIMARÃES; SILVA, 2003, p.41)

Pensar na promoção de saúde nos terreiros é entender a religião como um caminho, no caso específico da religiosidade dos povos e comunidades tradicionais de terreiro, nas palavras de Teixeira (2009), aquele que perfaça um conjunto de ideias e práticas que dão sentido à existência, proporcionando ao adepto bem estar e conforto, em toda uma trama onde o corpo, a saúde e o axé, a energia repassada pelos guias, estejam correlacionados para que o equilíbrio perdido com o estado de doença, possa ser retomado. Indo nesse mesmo sentido, podemos dizer que é preciso refletir sobre o paradigma biomédico que está posto e analisar se um outro modo de ver a saúde não seria possível e a possibilidade de se incorporar os detentores dos saberes populares tradicionais às atividades da atenção primária em saúde.

Em 2013, a Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde (RENAFRO)<sup>19</sup> completou 10 anos de atuação. Um pouco antes disso e em parceria com o Departamento de DST-AIDS e Hepatites Virais do Ministério da Saúde em outubro de 2012, realizou o lançamento do vídeo “O Cuidar nos Terreiros” em diversas capitais do país, esse documentário foi filmado inicialmente em São Luis-MA, Salvador-BA, Rio de Janeiro-RJ e Porto Alegre-RS, abordando os modelos de cuidados presentes nos terreiros, que podem influenciar na elaboração de políticas públicas de saúde e mostrando a pluralidade cultural das

<sup>18</sup> Algumas definições: Comunidades Tradicionais de Matriz Africana - Territórios ou Casas Tradicionais – constituídos pelos africanos e sua descendência no Brasil, no processo de insurgência e resistência ao escravismo e ao racismo, a partir da cosmovisão e ancestralidade africana, e da relação desta com as populações locais e com o meio ambiente. Representam o contínuo civilizatório africano no Brasil, constituindo territórios próprios caracterizados pela vivência comunitária, pelo acolhimento e pela prestação de serviços à comunidade.

Autoridades Tradicionais de Matriz Africana – são os mais velhos, investidos da autoridade que a ancestralidade lhes confere;

Lideranças Tradicionais de Matriz Africana – demais lideranças constituídas dentro da hierarquia própria das casas tradicionais;

Acessado em: <http://www.kultafro.com.br/2013/07/plenaria-nacional-de-povos-e-comunidades-tradicionais-de-matriz-africana/>

<sup>19</sup> Surgiu em 2003, no II Seminário Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde, em São Luís-MA.

religiões de matriz africana e o importante legado cultural preservado pelos terreiros para a preservação e restauração da saúde e do equilíbrio. (Figura 16)

**Figura 16** – *Print screen* de trecho da fala de Pai Mariano Frazão, do Ilê Axé de Ossain, São Luís, Maranhão<sup>20</sup>



Fonte: Documentário “O Cuidar nos Terreiros”<sup>21</sup>

O vídeo apresenta os terreiros como espaços promotores de saúde e importantes parceiros do SUS, mostrando o quanto a diversidade cultural das religiões de matriz africana e sua visão de mundo integradora podem auxiliar nos processos de equilíbrio das pessoas que buscam tais espaços à procura de resolver problemas de saúde, afetivos, financeiros, pois partindo-se do pressuposto que o bem estar integral inclui esses vários fatores e a forma como estão inter-relacionados entre si, vários determinantes sociais estão envolvidos para formar o conceito de saúde, de estar saudável e de bem consigo mesmo.

A temática central é a prática de cuidados nos terreiros e a importância deles como espaço de preservação de um acervo cultural visualizado por meio das línguas, dos cânticos (doutrinas e/ou orikis), das lendas, da utilização das folhas, das vestimentas e da conscientização e incentivo a um pensamento ecológico de cuidado com a natureza.

O documentário é um reconhecimento dos terreiros como espaços de promoção à saúde, o direito humano à saúde, o respeito às orientações sexuais, o cuidado e o acolhimento às pessoas vivendo com Aids e a participação das lideranças de terreiros nos espaços de controle social. Através de falas emocionadas e um bom trabalho de fotografia, nesse vídeo se deu proporcionou aos pais de santos abordarem a necessidade do cuidado, do acolhimento, do aconchego das pessoas que estão se sentindo de certa forma vulneráveis ao estado no qual a doença as coloca, necessitando assim de ajuda, por meio de uma palavra amiga, de uma

<sup>20</sup> Outras casas de São Luís também participaram desse vídeo como a Casa Fanti Ashanti, com Pai Euclides Talabiã; Terreiro Kamafeu de Oxóssi com Mãe Maria de Sete Flechas; Terreiro Fé em Deus, com Mãe Elzita.

<sup>21</sup> Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=H0677xQu00Q> > Acesso em 24. jun. 2013.

escuta atenta acerca dos seus problemas. Um rico material que nos ajuda a (re) pensar as nossas práticas de cuidado. (Figura 17)

**Figura 17:** *Print screen* de trecho da fala de Mãe Elzita, do Terreiro Fé em Deus, São Luís, Maranhão.



Fonte: Documentário “O Cuidar nos Terreiros”<sup>22</sup>

O lançamento do documentário, em 27 de março de 2013, no *Yiá Omi Axé Yiamasê*, mais conhecido como *Candomblé do Gantois*, teve muita importância pelo fato de ser lançado dentro de um terreiro e contando com a organização do evento realizada pela própria comunidade do *Ilê*<sup>23</sup>.

O conhecimento sobre o poder curativo das plantas, um dos muitos saberes das comunidades de matriz africana, é tema marcante no vídeo, foi escolhido por conta da necessidade de mostrar que existem outras formas de fazer saúde, e que as práticas terapêuticas dos terreiros e os modelos de cuidado devem ser levadas em consideração pelo Sistema Único de Saúde (SUS), tais como o acolhimento, o toque no corpo, a escuta, o uso das folhas, pois fazem parte de um saber milenar, repassado ao longo dos anos pelos mais velhos, considerados arquivos vivos do saber da tradição, enfatizando a valorização do saber por meio da ancestralidade presente nos terreiros.

Enfatizar a importância desse potencial é vislumbrar, segundo Mello (2013), uma ampla definição de “religiosidade”, já que em nossa sociedade há uma particular sustentação simbólica à crença em espíritos, assim como todo o imaginário que constitui a cosmovisão da Umbanda, sustentando a veracidade de mecanismos eficazes para as práticas terapêutico-religiosas, como durante o transe, a possessão e a mediunidade, que permitem aos indivíduos

<sup>22</sup> Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=H0677xQu00Q> > Acesso em 24. jun. 2013.

<sup>23</sup> Ilês, Terreiros, Salões, Roças, Abaças ou Casas de Santo são denominações correntes, utilizados como sinônimos, para designar os espaços onde são cultuados os Orixás, Inquices, Voduns, Encantados e Entidades Espirituais que se manifestam por meio da incorporação ou da possessão nos filhos (as) de santo e médiuns da casa. (GOMBERG, 2011)

em sua dimensão terrena incorporar as forças de caráter sobrenatural “desencarnadas”, ou seja, energias benéficas e salutares que lhes possibilitarão o restabelecimento de sua saúde.

Toda essa movimentação em torno da valorização do cuidar nos terreiros e do potencial que esses espaços tem como promotores de saúde, foram importantes para o povo de terreiro local, pois culminou com a vinda do Coordenador Nacional da RENAFARO, José Marmo da Silva, para a divulgação do vídeo na cidade, além da mobilização do evento “Cultura Negra Estaiada na Ponte”, onde se reuniu uma parte das lideranças de terreiro de Teresina-PI para compor um cortejo/caminhada contra o preconceito e a intolerância religiosa. (Figuras 18 e 19)

**Figura 18:** Evento Cultura Negra Estaiada na Ponte, ocorrido em 10 de agosto de 2013.



Fonte: Portal da Prefeitura de Teresina-PI.<sup>24</sup>

**Figura 19:** Notou-se um grande número de jovens e crianças nesse evento, uma parte da comunidade de povo de terreiro participou ativamente desse cortejo.



Fonte: Fotos tiradas por integrante do Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-brasileiras Nina Rodrigues.<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Disponível em: <http://www.portalpmt.teresina.pi.gov.br/noticia/Cultura-Negra-Estaiada-na-Ponte-pede-igualdade-racial-e-tolerancia-religiosa/534>

Porém, ao apresentar o documentário aos integrantes do terreiro onde realizei a pesquisa, não foi possível notar essa mesma identificação com os anseios apresentados no vídeo, talvez isso se devesse ao fato de se fazer presente uma onda de descrença em qualquer atividade que fosse realizada por grupos que se autointitulassem como representativos das religiões afro-brasileiras e de matriz africana em Teresina, no momento, além de que, segundo os filhos (as) de santo onde realizei a pesquisa, no vídeo se apresentavam mais relatos de casas de Candomblé do que de Umbanda.

Além deste documentário, também exibimos o filme “Cafundó”, com este vídeo foi possível notar uma maior identificação por parte dos integrantes do terreiro, mesmo porque nele se passa a história de João de Camargo, ex-escarvo das senzalas do século XIX, de Sorocaba, São Paulo, que posteriormente, após sua morte, ficou conhecido como “o preto velho e bom da água vermelha”, “Nhõ João” ou “Pai João de Camargo”. Frente ao momento de mobilização social quanto ao evento “Cultura Negra Estaiada na Ponte”, considerei importante notar qual seria a reação dos integrantes do terreiro ao assistir esse filme e comparar com o entendimento que demonstraram quanto ao documentário “O cuidar nos Terreiros”. Talvez por no filme se falar e tratar mais sobre o sincretismo religioso e demonstrar alguns aspectos das práticas terapêuticas utilizadas no terreiro, como a cura e as orações, vinculados ao universo e ao imaginário próprios da Umbanda, é que o filme tenha tido maior aceitação.

Bem, analisando agora a questão da não aceitação dos integrantes quanto ao documentário apresentado, talvez esses eventos juntamente com a divulgação desse vídeo, servissem para que o povo de terreiro teresinense, principalmente no que tange ao público umbandista, já que são em maior número na cidade, pudesse construir sua identidade enquanto coletivo, pensando nessa possibilidade por meio do que Manuel Castells (1999) diz sobre tal construção, pois, no que diz respeito a atores sociais é possível entendê-la como um processo de elaboração de significados com base em um atributo cultural, ou ainda um conjunto de atributos culturais inter-relacionados, os quais prevalecem 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

---

<sup>25</sup> Fotos do acervo do Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-brasileiras Nina Rodrigues, tiradas pela aluna da graduação em Ciências Sociais, UFPI, Pâmela Silva. A presença de crianças é bem marcante nos terreiros, ver alguns registros nos Apêndices, considerei interessante ver como esse universo umbandista acolhe o público infantil, que podem ser filhos (as) de clientes, que vão ao terreiro se consultar ou filhos (as) dos membros integrantes dos terreiros, como pais e/ou mães de santo e filhos (as) de santo, médiuns da casa.

autorrepresentação quanto na ação social, no caso citado, os umbandistas do terreiro pesquisado não se identificavam com o vídeo, por considerarem que este fazia apologia ao Candomblé, mesmo que se estivesse tratando sobre os conceitos de acolhimento e cuidado, que não necessariamente teriam a ver com essa distinção entre manifestações religiosas diferentes, porém tão próximas e complementares em sua cosmovisão.

No caso da pesquisa propriamente dita, no início, o que detinha a atenção era uma mãe de santo frente a seus papéis sociais, e não como no segundo caso, um pai de santo frente ao que seria uma identidade do povo de terreiro, que estava emergindo na realidade local, frente a comoções e disputas pelo poder de legitimação por quem seria o representante das demandas do povo de terreiro em questões que envolvessem esse espaço como promotor de saúde, frente às políticas públicas de saúde. O referido autor analisa que os papéis são definidos por normas estruturadas pelas instituições e organizações da sociedade. A importância relativa desses papéis no ato de influenciar o comportamento das pessoas depende de negociações e acordos entre os indivíduos e essas instituições e organizações.

Identities constituem fontes de significado para os próprios atores, por eles originadas, e construídas por meio de um processo de individuação. Identidades são fontes mais importantes de significado do que papéis, por causa do processo de autoconstrução e individuação que envolvem. São responsáveis por organizar significados, enquanto papéis sociais organizam funções.

Para Castells (1999), o conceito de “significado” se define como identificação simbólica, por parte de um ator social, da finalidade da ação praticada por tal ator. Ora, e não foi por tal “identificação simbólica” que fez com que vários pais e mães de santo, juntamente com seus filhos comparecessem ao Cortejo durante o evento “Cultura Negra Estaiada na Ponte”, no ano de 2013, em Teresina? Essa mobilização foi interessante do ponto de vista que serviu de estopim para várias ações que se desenrolariam a partir daí, principalmente no que diz respeito a como os atores que formam ou que tentam se organizar em uma rede representativa das demandas do povo de terreiro local, se articulam, e em como isso repercute para e na imagem de tais mobilizações para os adeptos das religiões afro-brasileiras e de matriz africana locais, em específico, da Umbanda, que foi o foco para a pesquisa.

Isso também se liga à motivação apresentada por tais atores em participar de um evento como esse. Ainda para o autor, quem constrói a identidade coletiva, e para quem essa identidade é construída, são em grande medida os determinantes do conteúdo simbólico dessa identidade, bem como de seu significado para aqueles que com ela se identificam ou dela se excluem. Fica a provocação para pesquisas futuras sobre essa temática.

## CAPÍTULO 3

### ENCRUZILHADAS NO MEIO DO TEMPO: narrativas de encontros e desencontros na pesquisa

#### 3.1. AS REGRAS DO JOGO: remodelando olhares sobre vivências em terreiros de Umbanda

O problema é que o nativo certamente pensa, como o antropólogo; mas, muito provavelmente, ele não pensa como o antropólogo.  
(Eduardo Viveiros de Castro, O nativo relativo.)

Segundo Damatta (1987) a base do trabalho de campo é a busca por novos dados sem intermediação de terceiros, num contato direto do próprio pesquisador, no sentido de ser trabalhada uma perspectiva antropológica, procurando aquilo que é essencial na vida do outro, de forma que se encontre um conjunto coerente de vozes, gestos, reflexões, articulações, representações e valores, que podem conduzir o pesquisador a dilemas pessoais, paradoxos nos quais se surpreenderá com as perspectivas pessoais e autênticas de cada problema analisado.

A adoção de tal prática faz com que se tome como ponto de partida a posição e a visão de mundo do outro, estudando-o por todos os meios disponíveis, pois nada deve ser excluído do processo de entendimento de um universo diferente ao qual se está acostumado, pois o outro tem razões que devem ser levadas em conta, uma lógica e uma dignidade no seu fazer, que segundo o autor, é obrigação do antropólogo descobrir, enquanto está vivenciando a diversidade humana na sua essência e nos seus dilemas, problemas e paradoxos.

Como se aproximar dos sentidos inseridos em tais representações, como vislumbrar essa rede de significados? Para isso, teríamos o “estar lá” de Geertz (2009), onde, o “labor” etnográfico se faria quando o pesquisador se dirigisse ao campo de pesquisa, voltando de lá com informações referentes aos modelos de como determinado grupo se organiza, e tornando tais informações disponíveis, de forma prática, à comunidade científica.

É preciso interpretar o alcance dessas representações, isso, estando de acordo com o que diz Roberto Cardoso de Oliveira (1988), quando se refere à Antropologia como uma disciplina de cunho interpretativo, “ela própria possuidora de instrumentos que lhe permitam poder alcançar um grau de compreensão de si própria, de modo a realizar aquele ‘espanto’ (...) em seu encontro com o ‘outro’” (p.13).

Ou, de acordo com James Clifford (1991), ao se encontrar em campo, ter em mente que, em termos etnográficos, não existem verdades absolutas, mas sim, parciais, incompletas, que apenas “certas verdades” podem construir um todo, interpretando o sentido dos silêncios, transcrevendo os discursos, o observado, num discurso científico que se esforça não somente em contar o que foi observado, mas também procurando explicá-lo à luz das teorias, a busca pelo equilíbrio entre teoria, metodologia e técnicas utilizadas em campo.

Sobretudo, é importante não se priorizar a teoria em detrimento da conjuntura observada, pois, como diz Gilberto Velho, prefaciando a obra de Geertz (2004), em “Observando o Islã”: “A compreensão dos processos sociais observados passa necessariamente, portanto, pelos significados que lhes são conferidos por parte dos diferentes atores envolvidos” (p.8), e isso será de extrema importância, pois, por meio dos significados, chegaremos ao que tais processos representam para os atores envolvidos. (Figura 20)

**Figura 20:** Chapéu de vaqueiro, no mastro central do terreiro, simbolizando a presença do caboclo Raimundo Légua em festa realizada em sua homenagem na tenda espírita São Jorge Guerreiro.



Fonte: Acervo da autora. Foto tirada em 03/11/ 2012.

### 3.2. A RELAÇÃO DO PESQUISADOR COM O CAMPO

De acordo com Geertz,

a Antropologia é na verdade uma ciência astuciosa e enganadora. No momento em que ela parece estar mais deliberadamente afastada de nossas vidas é que está mais próxima; quando parece estar falando de modo mais insistente sobre o distante, o estranho, o remoto ou o idiossincrático, ela também está falando do próximo, do familiar, do contemporâneo e do genérico. (GEERTZ, 2004, p.35)

Ao se falar sobre a relação que se desvela entre o pesquisador e o campo religioso procuramos nos ater ao próprio *locus* do antropólogo enquanto observador, e enquanto participante daquilo que observa e como o interpreta. Estes sentidos são múltiplos porque não dizem respeito a um indivíduo que não possua nenhum tipo de vínculo, seja social, afetivo ou religioso, pelo contrário, ele só pode dar sentido a algo se aquilo possuir algum significado para o mesmo, por meios dos símbolos com os quais construiu tal significação para si, caso contrário, não há motivação, não há formação de sentidos, e tanto ele como a coletividade na qual se insere projetam tais significados, nisso, o pesquisador precisa apreender e depois apresentar tais dados observados.

Segundo Roberto Cardoso de Oliveira (1988), citando Geertz em “O saber local”, “a etnografia do pensamento, como qualquer outra forma de etnografia (...), é uma tentativa não de exaltar a diversidade, mas de tomá-la seriamente em si mesma, como um objeto de descrição analítica e de reflexão interpretativa (...) agora, somos todos nativos” (p.21), aqui, ele explicita o que chama de cruzamento de horizontes (do observador e do que é observado e do observador e de quem se observa) para que a interpretação se dê de forma reflexiva.

Algo extremamente importante, conforme o autor, é o surgimento e conseqüente admissão de nossos próprios preconceitos por meio do que ele chama de “a fusão dos horizontes que pode ocorrer nesse ir e vir do estar lá geertziano”, pois ao se fazer a etnografia, o pesquisador nunca voltará o mesmo, embora, “na penetração do horizonte do outro, não abdicamos do nosso próprio horizonte”(p.21), mas até onde este horizonte já não será mais somente o nosso? Em relação a isso, temos o que Ricoeur, diz sobre o que seria essa fusão:

Deste conceito insuperável de fusão de horizontes, a teoria do preconceito recebe sua característica mais própria: o preconceito é o horizonte do presente, é a finitude do próximo em sua abertura para o distante. Desta relação entre o eu e o outro, o conceito de preconceito recebe seu último toque dialético: é na medida em que eu me transporto no outro, que levo meu horizonte presente, com meus preconceitos. É somente nesta tensão entre o outro e eu mesmo, entre o texto do passado e o ponto de vista do leitor que o

preconceito se torna operante, constitutivo da historicidade. (RICOEUR apud OLIVEIRA, 1988, p. 21-22)

A pesquisa de campo nos conduziu às interpretações que os integrantes e participantes das práticas terapêuticas religiosas observadas nos terreiros de Umbanda aplicam às suas experiências, as construções que erigem sobre os acontecimentos pelos quais passam e, não só como se comportam frente a tais acontecimentos, mas qual o sentido que dão a tais acontecimentos, que olhares lançam e quais discursos advêm destas práticas (GEERTZ, 2004).

Tal conjuntura se observa pelo fato de que a relação saúde-cultura, não é analisada sobre o enfoque limitador da biomedicina, do modelo biomédico, ou seja, que vê a doença apenas como um processo biológico, esquecendo-se dos determinantes sociais da saúde, fatores permeados por processos psicobiológicos e socioculturais.

Para Geertz (2004), os padrões religiosos apresentam um duplo aspecto, sendo ora uma moldura da percepção do indivíduo sobre sua própria situação, como se fosse uma tela simbólica por meio da qual ele irá interpretar suas próprias experiências, suas vivências com esses padrões, e isso constitui uma orientação para possíveis guias de conduta deste indivíduo, com tais orientações é que nos propomos nos munir ao nos direcionar ao campo, de forma, de acordo com Souza (2004), me mantive atenta para ter esse contato inicial com o grupo, pois:

O contato inicial com a religião, [ocorre quando] o espírito fala (...) do problema que aflige a pessoa. (...) Depois, seguindo os conselhos e prescrições de banhos rituais ou alguma outra obrigação (oferenda, despacho), recomendados pelo guia (entidade espiritual), muitos consulentes sentem ter alcançado a ajuda procurada, tendo para si a prova da eficácia religiosa. (...) Nesse processo é relevante a acolhida dos cambonos [cambones], que são os assistentes dos guias, mas o decisivo é o atendimento dos pretos-velhos, caboclos e outras entidades espirituais (SOUZA; PRANDI, 2004, p.307, acréscimos nossos)

Isso condiz com o que Yvonne Maggie (2001) afirma sobre a própria denominação de religião afro-brasileira que explica o caráter sincrético da Umbanda, refletida não apenas em sua diversidade, mas numa “multidiversidade”:

Em primeiro lugar, as religiões afro-brasileiras foram sempre vistas como um fenômeno de sincretismo religioso no qual se encontravam traços africanos associados a traços católicos. A esse sincretismo inicial foi acrescentada a mistura de traços do espiritismo kardecista com traços indígenas. O próprio nome genérico que foi escolhido para denominá-las expressa essa visão de uma religião sincrética. Afro, pois tinham traços africanos. Brasileiras, pois apresentavam traços católicos, espíritas e indígenas (MAGGIE, 2001, p.13).

Ao falar dessa busca pela cura, neste espaço específico, com suas práticas terapêuticas de caráter mágico-religioso, também estarei tratando de toda uma rede de significados e representações, em um fluxo dinâmico de trocas simbólicas, que permeia as subjetividades envolvidas, ou seja, a de quem busca pela cura e a dos adeptos que acolhem essas pessoas no terreiro.

Essa dinâmica de trabalho no campo de pesquisado coincide com o que diz Seeber-Tegethoff (2007), ou seja, com aproximações com o *locus* de manifestação social, espiritual e cultural, como são os terreiros, um espaço onde a escuta, a atenção, os cuidados oferecidos, assim como o acolhimento levam em conta a harmonia psicossocial do indivíduo que os procuram, seria possível atribuir um papel de *Grenzgänger*, termo alemão que combina a noção que se tem de uma fronteira, a qual separa, mas que por um ato de travessia, acaba ligando dois lados.

Assim, de acordo com a autora, esse termo também pode definir a forma como me percebi no terreiro, como um alguém que fez o percurso na linha da fronteira, ficando precisamente no espaço entre os dois lados, a divisa entre dois mundos, no caso ao qual se propõe esta pesquisa, ou seja, pesquisar e comparar as representações dos indivíduos oriundos da prática médica oficial, que recebem tratamentos espirituais nos espaços das religiões de matriz africana, com suas práticas terapêuticas religiosas, de caráter complementar à prática oficial, assim como o sentido destas práticas de saúde nos terreiros, para os adeptos desta religião.

Procurei dialogar com autores como Reginaldo Prandi (2004), Sérgio Ferretti (1999), Mundicarmo Ferretti (1993) e Vagner Gonçalves (2005), ressaltando esse pertencimento a um mundo e por um tempo atravessar a fronteira para um outro mundo, o dito “mundo espiritual”, das “entidades”, dos “encantados”, confabulando com o mundo do indivíduo que chega a tais espaços, em busca da cura para seus males, procurando olhar de dentro desse olhar, cruzando fronteiras e horizontes, com o entendimento dos umbandistas, levando em conta que as estruturas e exigências são muito diferentes nestes universos e se transfiguram em uma luta permanente de reconhecimento (legitimação das práticas) entre eles. Com relação ao papel do pesquisador/observador, Yvonne Maggie (2001) nos fala sobre a importância da reflexão sobre a presença e a posição do observador no drama e de sua função no desenrolar dos fatos, um olhar sobre a conjuntura, analisando-se também o lugar do observador neste *drama social*. A autora parte das informações do universo pesquisado e tenta verificar como o grupo se posiciona neste universo, quais os modelos expressos pelos membros, e principalmente, perceber a lógica dos rituais, seus símbolos e discursos. Tal lógica de discursos percebida

através de categorias-chave, na busca pelo significado em meio a análises simbólicas desse drama.

**Figuras 21, 22, 23, 24, 25, 26** – Espaços, símbolos e práticas religiosas observadas na tenda espírita São Jorge Guerreiro (na sequência, da esquerda para a direita).



Fonte: Acervo da autora. Fotos tiradas de janeiro a março de 2013.

A autora refere que quando se elabora o conceito de drama social, pretende-se compreender os distúrbios e crises ocorridos na vida social dos grupos estudados, pretendemos buscar o sentido dos dramas individuais analisados de um ponto de vista da coletividade no qual se inserem tais sujeitos, isso porque, segundo a autora, o drama social além de ser encarado como um instrumento teórico serviria de guia para a descrição etnográfica de um sistema em funcionamento, demonstrando suas estruturas a partir, não apenas da observação do pesquisador, mas das versões que os próprios membros dão aos fatos ocorridos. Nesse momento, o indivíduo deixa de ser único, em suas crenças, sem perder sua individualidade, e aceita as crenças daquela coletividade, como uma crença alternativa, motivações tornadas significativas para o objeto de sua busca, no caso, a cura, que poderá lhe trazer o alívio necessário a este momento de angústia, se permitindo confiar nos pais e/ou mães de santo e nos filhos (as) de santo que lhe acolhem, aqui cabendo o reflexo disto, no que tange a como essa coletividade interpreta a posição deste indivíduo perante ela e dela perante ele. (Figura 27)

**Figura 27:** Dia de desenvolvimento mediúnico dos filhos (as) de santo, na tenda espírita São Jorge Guerreiro



Fonte: Acervo da autora. Foto tirada em 07/11/2012.

Para Geertz (2011), tal motivação seria uma inclinação para “(...) executar certos tipos de atos e experimentar [certos sentimentos] em determinadas situações (...)” (p.71). Situações estas, referentes a este estudo, como frequentar um espaço religioso como os terreiros de Umbanda, se permitindo e atendendo às normas e regras deste espaço, atuando numa

“performance” que favoreça a introjeção e “ativação do simbólico” experimentado durante as ritualísticas terapêuticas que envolvem banhos com ervas, consultas com a(s) entidade(s) espiritual(is) que rege(m) o terreiro, estar presente durante os trabalhos de cura e quando da entoação das doutrinas<sup>26</sup>, assim como o cumprimento de regras que direcionem a uma mudança de comportamentos e de hábitos que favoreçam o entrecruzamento entre tratamento e cura. (Figura 28)

**Figura 28** – Atendimento nos dias de cura, na tenda espírita São Jorge Guerreiro



Fonte: Acervo da autora, 2012.

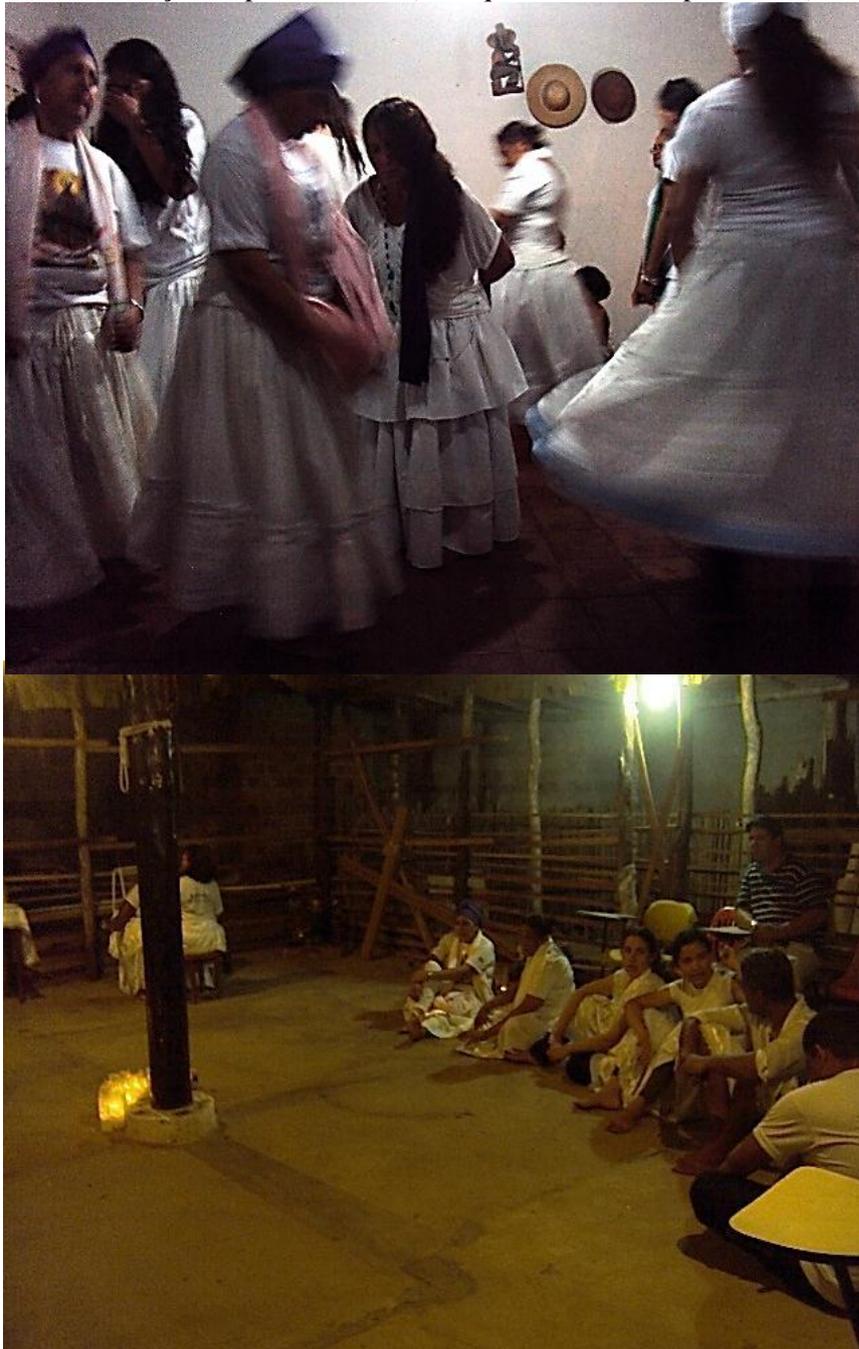
Como disse anteriormente, tenho ido a campo desde novembro de 2012, vivenciado vários momentos, com seus altos e baixos, descobertas, espantos, encantamentos e estranhamentos, o que me levou ao que Viveiro de Castro (2002) diz sobre a situação e posição do nativo, do ponto de vista do antropólogo, que desavisadamente, pode vir a pensar que a relação do seu objeto de estudos e detidas observações, com sua própria cultura é natural, intrínseca, espontânea, não reflexiva.

Inicialmente, tive essa mesma impressão, correndo até o risco de me confundir com as categorias nativas, com seus discursos, e “escorregando” em tais “naturalizações” e “essencializações”, me dando conta de que, na verdade, não há nada “natural”, são reconstruções de ressignificações, dentro de um todo relacional dinâmico e contínuo, uma “matriz relacional” e, talvez nesse momento, eu tenha sido pega por um tipo de “perplexidade

<sup>26</sup>Na Umbanda, as “doutrinas” ou o chamado “ponto cantado” referem-se a cantigas que falam dos Orixás e/ou das entidades espirituais que trabalham/atendem no terreiro. Estes pontos funcionariam como evocações de determinadas energias, servindo tanto para trazer as entidades como para se despedir delas.

cultural”, ou seja, aquela que toma os pesquisadores quando se encontram diante da complexidade e riqueza de construções religiosas, simbólicas e culturais que antes não faziam parte (não de forma tão intensa) da minha visão de mundo. (BIRMAN, 1995; VIVEIRO DE CASTRO, 2002). Frente ao exposto, me proponho a analisar minhas vivências no campo através de alguns questionamentos empreendidos pelo autor, o que me servirá como um guia na descrição que me proponho fazer. (Figuras 29 e 30)

**Figuras 29 e 30** – Momento de gira para o desenvolvimento dos médiuns e logo após, momento de concentração no pátio externo (na sequência, de cima para baixo).



No artigo, “O nativo relativo”, o autor propõe algumas perguntas, não utilizarei todas, mas as que considere mais pertinentes, por exemplo, como essa: “O que acontece se recusarmos ao discurso do antropólogo sua vantagem estratégica sobre o discurso do nativo?” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002)

Digamos que “senti na pele”, a resposta referente a tal pergunta... no meu caso, meio que inadvertidamente, abri mão dessa “vantagem estratégica”, porque de certa forma, me sentia à vontade no campo que escolhi para fazer minha pesquisa. Mas, com o tempo, notei que isso começou a me atrapalhar mais do que facilitar minha aproximação e entrosamento com o grupo que integrava o terreiro. Mesmo que tentasse reverter esse processo, acredito que não tive muito êxito, pois quando me dei conta, eles já tinham se familiarizado demais com a minha presença, e a mãe de santo até mesmo começou a dizer que seria “interessante” que eu fizesse parte da casa como “médium da casa”, que eu tinha uma “corrente espiritual” muito bonita, e a disseminar entre seus médiuns (filhos e filhas de santo), que eu seria a nova candidata a fazer parte do terreiro, pois, segundo ela, a entidade espiritual que rege a casa, havia lhe confidenciado, que “novos médiuns chegariam àquela casa”.

Bem, em suma, o que aconteceu comigo, por eu ter, talvez, não valorizado minha “vantagem estratégica” como pesquisadora, foi o acima relatado, tive que adotar algumas formas de “demarcar o meu lugar como pesquisadora”, comecei a levar minha caderneta de campo, e a andar sempre com uma câmera fotográfica pendurada no pescoço... o irônico disso tudo, foi ter que demarcar um “lugar” com a interpretação de um “papel”.

Outra questão: “o que se passa quando o discurso do nativo funciona, dentro do discurso do antropólogo, de modo a produzir reciprocamente um efeito de conhecimento sobre esse discurso?” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002)

Lembro-me muito bem dessa situação... foi quando a mãe de santo começou a revelar seus conhecimentos e autoridade no terreiro, associando essa autoridade com o quanto ela poderia me revelar, ou não, sobre o que sabia. Obviamente, eu respeitava os seus momentos, mas também não deixava de fazer algumas perguntas, no intuito de tentar me aproximar mais da “lógica” do funcionamento do terreiro, de suas hierarquias e de como se organizava para atender as pessoas que ali chegavam, para participar do trabalho de cura, que se realizava, até então, em dias específicos.

Foi aí que soube, que ela mesma estava tentando fazer um curso superior, porém não estava conseguindo devido às “demandas”<sup>27</sup> que estavam enviando para a sua casa, o que,

---

<sup>27</sup> Demandas ou “quizilas”, que aqui não seria, necessariamente, no sentido utilizado no Candomblé, ou seja, algo que não iria bem com o filho de santo por ser um tabu de determinado Orixá, geralmente alimentares. Para a

segundo ela, complicava muito sua vida, em termos financeiros e em termos de saúde. Mas ela, mesmo com todos esses problemas, se mostrava solícita em contribuir com a pesquisa, e poderia ser até uma “informante chave”, com a qual eu poderia contar para, caso fosse necessário, indicar outros terreiros.

O que sucede se, insatisfeitos com a mera igualdade passiva, ou de fato, entre os sujeitos desses discursos, reivindicarmos uma igualdade ativa, ou de direito, entre os discursos deles mesmos? Se a disparidade entre os sentidos do antropólogo e do nativo, longe de neutralizada por tal equivalência, for internalizada, introduzida em ambos os discursos, e assim potencializada ? (VIVEIROS DE CASTRO, 2002)

Bem, ao chegar nesse ponto, muito já havia acontecido, foi quando percebi que a mãe de santo procurava, de certa forma, buscar suas raízes, no intuito de poder se reestruturar, a si mesma e ao terreiro. Começaram então as reformas no salão interno da casa e a mudança do altar, de dentro da casa para o pátio externo, segundo a mãe de santo, era pra se ter mais espaço para as giras da corrente e um melhor desenvolvimento dos médiuns.

Houve uma viagem a São Luís, a um terreiro onde se tocava Tambor de Mina, segundo o que foi dito, era um dos mais conhecidos de São Luís, o terreiro de Iemanjá, de Pai Jorge de Itaci, e uma visita à Dona Deni, na Casa das Minas, depois disso, sempre se falava em fazer uma viagem para Nazaré do Bruno, onde, ela havia feito sua “cabeça”, antes de retornar a Teresina.

A trajetória da mãe de santo, antes de se tornar chefe de terreiro, foi bem longa, pois antes ela fazia parte de um grupo católico da Igreja da Vila Operária, um bairro localizado na zona norte de Teresina, quando começou a sentir alguns contatos com os espíritos, daí, passou para o kardecismo, no intuito de que tais contatos parassem ou diminuíssem, nada acontecendo, acabou entrando para a Umbanda, com ramificações e pontos de contato com o Terecô, a Pajelança (estes dois, de Codó, já que era próximo a localidade de Nazaré do Bruno, onde era predominante essa Umbanda que possuía traços dessas duas manifestações religiosas anteriormente citadas), a Encantaria e o Tambor de Mina do Maranhão.

Minha proposta inicial não era a de adentrar tanto em conhecimentos acerca do Tambor de Mina, mas, por conta dessas aproximações, transições, deslocamentos e viagens a

---

A mãe de santo, filha de Ogum, utiliza esses termos como sinônimos de “energias negativas”, oriundas de invejas, necessidades e/ou desejos de fazer mal a uma determinada pessoa, o que poderia ocasionar o adoecimento da mesma, problemas financeiros e de cunho social (com familiares, amigos e/ou no ambiente de trabalho da pessoa em questão).

São Luís, me permiti conhecer um pouco mais sobre essa religião através dos estudos de Sérgio Ferretti (1999) e Mundicarmo Ferretti (1993), procurando compreender quais eram os pontos de contato entre a Encantaria Maranhense<sup>28</sup>, com seus caboclos e encantados e a Umbanda Teresinense, que a Filha de Ogum praticava e, mais que isso, entender o porquê dela estar fazendo tais intercâmbios religiosos e culturais.

Voltando ao raciocínio com Viveiros de Castro (2002), outra questão pertinente foi:

Quando “a forma intrínseca à matéria do primeiro modifica a matéria implícita na forma do segundo? Tradutor, traidor, diz-se; mas o que acontece se o tradutor decidir trair sua própria língua?” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002)

Deste ponto em diante, comecei a perceber situações de conflitos e disputa de poder dentro do terreiro, onde alguns filhos da casa não mais reconheciam a autoridade da mãe de santo, e notei também por parte dela mesma, algumas tensões como se perdesse o controle da situação, chegava ao ponto de chamar a atenção de algum filho ou filha da casa, na frente dos clientes que estavam fazendo algum tratamento espiritual. Seu discurso, de amistoso, mudou para um em que ela estava sempre sendo perseguida, e tinha certeza de que eram “demandas” enviadas por antigas filhas da casa, que agora faziam parte da casa do seu antigo pai de santo. Agora, ao final dos trabalhos, ela não mais se recolhia para dormir.

Dizia que ficava acordada até umas cinco da manhã, pensando em quem poderia estar fazendo isso com ela, e como ela se colocaria frente a tal situação. Todos esses conflitos, aconteceram durante a época da Quaresma<sup>29</sup>, período em que, segundo ela, em alguma de suas falas entrecortada por preocupações, dizia que não era pra ter “trabalhos espirituais” na casa. Mas como a “demanda” estava muito grande, só iria parar, se o próprio guia do terreiro, no caso, Pai Légua Bugi Buá da Trindade, desse ordem para que parassem os trabalhos.

<sup>28</sup> Segundo Mundicarmo Ferretti (1993), o Tambor de Mina, em sua origem e em sua essência é um culto a entidades espirituais africanas (Voduns e Orixás), que fazem com que os adeptos deste culto fiquem “atuados”, entrem em transe. Denomina-se Caboclo e/ou Encantado, as entidades espirituais de etnias e nacionalidades diversas, que começaram a ser recebidas no Brasil, e que tem no terreiro e na cabeça dos filhos de santo uma posição inferior à dos Voduns, Orixás e Gentis (nobres europeus associados na Mina a orixás). Embora os Caboclos e/ou Encantados do Tambor de Mina estejam, de alguma forma, associados ao índio brasileiro e à vida rural, de um boiadeiro, tropeiro ou ribeirinho, aparecem frequentemente, na mitologia deste culto, como descendentes de nobres e de estrangeiros (como o dito “Povo da Turquia”, tendo como uma de suas grandes representantes, Dona Mariana, “A Bela Turca”). Tal característica os afasta dos “caboclos de pena” da Umbanda e do Candomblé.

<sup>29</sup> A Quaresma, pelo o que pude observar no primeiro terreiro visitado, é uma época, que segue algumas determinações presentes nos ritos católicos (ela mesma demonstra ser bastante católica), um período de 40 dias, em que, segundo a mãe de santo, “tudo o que é ruim está solto no mundo”, todos os santos católicos ficam cobertos com mantos roxos, e só é permitido o trabalho com as entidades chamadas Exus e Pretos-velhos. É um período de “contrição” espiritual, no qual os (as) filhos (as) de santo da casa, deveria se apresentar no terreiro e fazer penitências, na forma de preces. Às vezes a ouvia comentar que o terreiro seria como um “pronto-socorro espiritual” e que jamais poderia fechar suas portas a médiuns, assistentes, ou outras pessoas que necessitassem de auxílio. Mas notava que ela se sentia um pouco dividida entre seu lado católico e sua missão umbandista.

A essa altura, me angustiava muito o fato de não conseguir mais observar o que havia me proposto inicialmente na pesquisa, que era fazer um paralelo entre a questão da religiosidade e a saúde nos terreiros, entre o processo de saúde-doença-cura, vivenciado por quem chegava àquele espaço... na verdade, não havia mais o “lugar espaço”, só havia as questões da mãe de santo envolvida com os conflitos e desconfianças sobre qual filho de santo iria trair sua confiança. O clima começou a ficar cada vez mais tenso, e ela iniciou rituais onde fazia oferendas e riscava vários pontos no chão do que passei a chamar de “terreiro de fora”.

Providenciou uma “casinha pra Exu”, porque, segundo ela, era pra defender o terreiro das “demandas de eguns<sup>30</sup>”, que estavam mandando pra sua casa.

Frente a tais acontecimentos, comecei a tecer algumas reflexões que iam de encontro ao pensamento de Viveiros de Castro, quando esse autor diz que o antropólogo

tem a ciência das doses precisas de universalidade e particularidade contida no nativo, e das ilusões que este entretém a respeito de si próprio — ora manifestando sua cultura nativa acreditando manifestar a natureza humana (o nativo ideologiza sem saber), ora manifestando a natureza humana acreditando manifestar sua cultura nativa (ele cognitiza à revelia).(VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.116)

Por tudo o que passei até o momento, devo concordar ao mesmo tempo em que discordo do posicionamento desse autor. Concordar no sentido de que realmente, é possível apreender a universalidade e as particularidades (sutis até) dos “nativos” que observamos, porém, discordo quanto a isso de “ciência das doses precisas”, no meu caso, foi na base do “erro-tentativa”.

Mas algo formidável é isso do “nativo ideologizar sem saber e cognitizar à revelia”, pude observar muito isso, durante o período que frequentei este terreiro, e talvez, tenha sido justamente isso, que tenha levado essa mãe de santo a ter tantos conflitos com os próprios filhos de santo, ela ideologizava demais muitas expectativas relacionadas à sua função como mãe de santo, e até mesmo, de mãe e mulher.

Talvez o meu erro tenha sido justamente o de acabar me envolvendo demais, com questões relativas tanto ao terreiro (talvez por querer conhecer mais sobre todo esse universo

---

<sup>30</sup> Os eguns são os espíritos dos mortos, dos desencarnados, e, embora a Umbanda e o Kardecismo lidem com tais espíritos, tal prática não é bem vista em termos de Candomblé e Tambor de Mina, e como essa mãe de santo demonstrava ter conhecimento dessas várias manifestações, ela também não gostava dessa “energia de morto”, dizia que “atrasa a vida”.

de possibilidades das religiões de matriz africana e afro-brasileira), como com aquelas relacionadas aos dilemas da própria mãe de santo. Digamos que, deveria ter seguido as recomendações do “mestre” Viveiros de Castro, ao adentrar e, quem sabe, também aceitar as regras desse jogo de relações sociais, políticas, afetivas, quando diz que: “o conhecimento por parte do sujeito exige o desconhecimento por parte do objeto” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.116)

Ainda segundo o autor, recusar esse jogo significa apenas dar-se outros objetos, compatíveis com outras regras. É a isso que estou me propondo no momento, é preferível procurar outros campos, outros sujeitos do que me aprofundar nesse “jogo”, onde, de certa forma, estaria me aproveitando de um momento de fragilidade em meio às tentativas de ressignificação e reconstrução da identidade e autoridade da mãe de santo do terreiro onde iniciei minha pesquisa.

Digo isso porque, nas últimas visitas que fiz a esse terreiro, notei que algo havia mudado, e, como já suspeitava, no jogo interno de intrigas e “caça às bruxas”, haviam implantado ideias sobre minha presença nesse espaço, e, obviamente, a mãe de santo se deixou levar por tais boatos, conseqüentemente, se tornou inviável seguir com a pesquisa neste lugar, ao menos, da forma como estava me propondo...com isso, tive que desenvolver novas abordagens, não utilizando mais esse terreiro como principal ponto das minhas investigações, mas como acessório, ou melhor dizendo, de um ponto de vista complementar, pois com o que vivenciei neste espaço, acredito que possa me precaver com situações semelhantes que possam surgir no futuro, nesse outro terreiro, onde pretendo prosseguir com a pesquisa.

Nada do que foi vivenciado foi perdido, pelo contrário, serviu de arcabouço para apurar mais o meu olhar e a forma como eu deveria me posicionar frente à pesquisa, porém, não estava mais conseguindo fazer o que Magnani (2002a) chama de “acercamento” ao campo, a base para incrementar qualquer *insight* que fosse, não conseguia se manter por conta do clima de conflito e tensão gerados no campo da pesquisa, ou seja, no terreiro.

E mais uma vez, Viveiros de Castro com sua formidável argumentação diz que: “A ‘arte da antropologia’ [...], é a arte de determinar os problemas postos por cada cultura, não a de achar soluções para os problemas postos pela nossa” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.117)

### 3.3. TERREIROS EM FOCO: de Ogum para Iansã

Embora no primeiro terreiro visitado, inicialmente, enquanto pesquisadora, tenha sido bem recebida, chegou um momento em que senti que minha presença no terreiro começava a se tornar um tanto quanto inconveniente para a mãe de santo.

Entendi que ela estava passando por um momento de transição, tanto no terreiro como em sua própria identidade enquanto mãe de santo, mãe de seus filhos biológicos, dona de terreiro, dona de casa e, principalmente, seu papel como mulher, como uma mulher que tinha vários sonhos, anseios e boas intenções em melhorar ou contribuir com a melhoria da comunidade onde vive. Mas como, se a todo momento se sentia perseguida, acusada, acuada, difamada por quem havia acolhido em sua casa, como filho ou filha de santo?

E quanto a isso, talvez por se colocar de forma tão presente no papel de mãe de santo e só receber em troca a ingratidão em meio a outras tantas demandas, que segundo ela, estavam atingindo sua casa, tanto física como espiritual, e seus filhos, tanto os de santo quanto os biológicos e desestabilizando totalmente suas finanças, pelo aumento das dívidas que não paravam de chegar, e que, por tantas preocupações, estavam levando embora sua própria saúde, fazendo com que vez ou outra, fosse acometida de noites insones, o que afetava diretamente o seu estado de hipertensa.

Foi devido a todas essas circunstâncias, e outras que pude presenciar e que por respeito e estima àqueles que haviam me recebido tão bem, que considerei em não revelar tudo o que vi, e nem os conflitos internos acerca de disputas hierárquicas dentro do terreiro.

Mesmo porque, todo esse clima não me ajudava a me aproximar dos clientes (pois, às vezes, os sentia um tanto reservados), nem tampouco dos filhos de santo, para perguntar-lhes sobre o que entendiam por saúde, doença e cura no terreiro. A mãe de santo sempre estava vigilante e demonstrava uma necessidade enorme de falar e de se legitimar. Cheguei a um momento em que não sabia mais como seguir com a pesquisa, tinha chegado a um “beco sem saída”, como fazer em tais circunstâncias? Afinal, como proceder quando se encontra um terreiro em plena “Guerra de Orixá”, como diria Yvonne Maggie?

A minha grande questão nesse terreiro foi essa, porém, diferentemente da autora acima citada, que pode acompanhar o início e desfecho da guerra, ela mesma admitindo que também acabou participando como personagem do drama, no meu caso, já encontrei a “guerra” instalada, e não sabia como agir, já que estava construindo o meu olhar sobre o campo e sobre todos esses conflitos entre códigos, demandas e quizilas.

Foi quando, conversando com alguns amigos, integrantes de um grupo de *hip hop*, na Santa Maria da Codipi, um bairro no extremo norte da cidade, na periferia de Teresina, me falaram sobre um terreiro, que talvez, fosse interessante que eu conhecesse. Me disseram que era um terreiro diferente, que era de uma Pombo-Gira, a entidade chamada Dona Maria Padilha, e que, caso eu estivesse interessada em conhecê-lo para inseri-lo na pesquisa, eles iriam me acompanhar até lá. Dito isto, fui, no momento e na situação onde me encontrava, precisava de uma via alternativa. (Figuras 31)

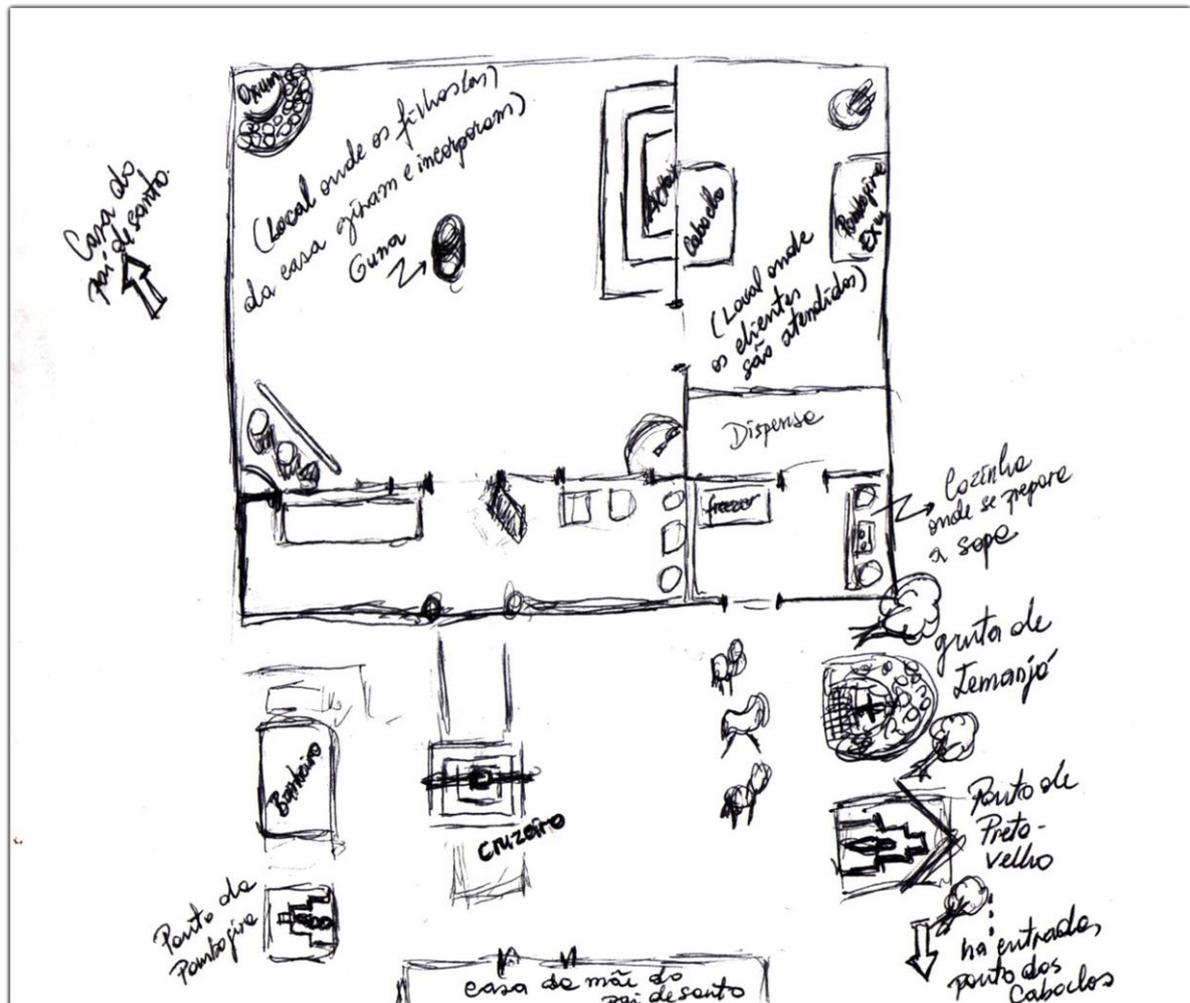
**Figuras 31**–Espaço do Centro Espírita Umbandista Tenda São Raimundo Nonato.



Fonte: Grupo de Estudos e Leituras Nina Rodrigues), UFPI, 2013. Foto tirada em 30/05/2013.

Conheci o terreiro de Léo de Iansã, no dia 23 de abril de 2013, uma terça-feira, um pouco antes do trabalho de cura começar, me identifiquei com o lugar e com o carisma do pai de santo. No momento, não estava conseguindo desenvolver um bom trabalho no terreiro que havia escolhido inicialmente para seguir com a pesquisa, sentia uma insatisfação, uma sensação de “não-lugar”, me sentia desterritorializada de mim, do que me identificasse com o que eu havia escolhido como objeto de pesquisa. Chegando lá, adentramos um espaço simples, porém amplo, o terreiro ficava nos fundos da casa principal. Nos apresentamos e perguntamos se Pai Léo de Iansã se encontrava, quem estava na casa nos respondeu, dizendo que sim, e que aguardássemos até que ele fosse chamado, nos convidaram para entrar. (Figura 32)

Figura 32 – Representação esquemática da Tenda Espírita São Raimundo Nonato.



Fonte: Elaborado pela autora, 2013.

O lugar tem uma singeleza que chama a atenção logo ao entrar, umas casinhas com imagens de entidades, em cada uma, uma entidade específica (preto-velho, caboclos, Iemanjá e Pombogiras), um cruzeiro colocado na porta de entrada do terreiro e na parte interior do mesmo, tem algumas figuras dos Orixás, desenhadas com grafite nas paredes. Pai Léo nos atendeu e se mostrou bastante solícito, falei sobre a pesquisa e se poderia seguir com a mesma em seu terreiro. De forma tranquila, ele consentiu, e desde então, tenho ido em seu terreiro, nos dias destinados aos trabalhos de cura, onde a entidade espiritual que dirige tais trabalhos, se chama Caboclo Ubirajara, sendo que também se apresentam outras entidades, como o caboclo Raimundo Légua e o caboclo Francisco Légua, ambos da família de Légua, filhos de Pai Légua Bugi Buá da Trindade, entidade que é o guia espiritual do terreiro anterior onde eu estava fazendo a pesquisa. (Figuras 33, 34, 35, 36, 37 e 38)

**Figuras 33, 34, 35, 36, 37 e 38** – Iconografia umbandista observada na Tenda Espírita São Raimundo Nonato (na sequência, da esquerda para a direita).<sup>31</sup>



Fonte: Acervo da autora, 2013.

<sup>31</sup> A Figura 33 onde mostra a “gruta de Iemanjá” comentada anteriormente, que faz referência ao fato do Guia Espiritual do terreiro, o Caboclo Ubirajara, ser um caboclo da Linha de Oxalá, intermediário de Iemanjá.

Na representação gráfica (croqui) que tentei fazer na Figura 32 (p. 75), é possível perceber que a divisória e distinção entre os espaços é bem demarcado, principalmente nos limites colocados no terreiro, onde se observa o espaço dos filhos e filhas de santo, juntamente com o pai de santo e o espaço dos consulentes, nos levando a fazer uma associação entre o que seria um espaço de manifestação do sagrado, de forma mais intensa, pois, como é possível notar, desde a entrada o sagrado se faz presente, e o espaço de quem procura a assistência espiritual nos dias de trabalho de cura. Tudo tem uma sequência a ser seguida para o bom andamento desse trabalho, pois, embora não me tenha sido permitido tirar fotos do local, há uma “casinha de Exu” com uma miniatura da entidade Zé Pelintra na entrada da casa da mãe do pai de santo, num canto à esquerda de quem entra, logo em seguida, tem-se o “ponto de Força” da entidade guia da casa, ponto dos Caboclos, seguida do ponto dos Pretos-Velhos; a do “povo das águas”, associado a Iemanjá; é interessante notar que o cruzeiro está posicionado na mesma direção da guma, pois acreditam que assim esses dois “pontos de Força” se complementam e ajudam a limpar o ambiente das energias carregadas, pesadas, negativas que seriam as responsáveis por prejudicar a saúde dos consulentes.

A percepção do meu olhar mudou... a forma como encarava as relações dentro dos espaços dos terreiros se modificou completamente, talvez o que tenha acontecido foi um processo de amadurecimento das interpretações que eu fazia frente ao que se mostrava. Com isso, consegui delimitar com precisão meu objeto de pesquisa sem deixar de notar o todo relacional contido na forma como os terreiros se organizam e se estruturam hierarquicamente. Dando a devida importância para o papel dos conflitos, tendo-os como produtores de mútuas implicações, que levem a uma comum alteração dos discursos em jogo, já que não se trata de chegar a um consenso, mas a um conceito.

Assim, é possível entender com mais clareza sobre o papel desse sujeito da pesquisa, ele sendo como um efeito, e não a causa, demonstrando o resultado da interiorização de uma relação que lhe é exterior, talvez fosse esse o ponto a ser observado quando dos conflitos que presenciei no terreiro onde eu frequentava, pois, segundo Viveiros de Castro (2002), citando Deleuze e Guattari: “as relações são originariamente exteriores aos termos, porque os termos são interiores às relações. ‘Há vários sujeitos porque há outrem, e não o contrário’”. Ou seja, de acordo com tais recomendações, o que devo ter como foco são os conceitos dos integrantes dos terreiros, os mundos que eles constituem (mundos que assim os exprimem). Os conceitos, as ideias e os problemas da ‘razão’ desses umbandistas sobre o que é, para sua religião, o corpo, o que é a saúde, a doença e a cura, e não as suas categorias do ‘entendimento’.

### 3.4. OS CABOCLOS NA UMBANDA TERESINENSE – análise dos “trabalhos de cura”

De acordo com a caracterização de Helman (2008) frente ao que observei durante as minhas idas aos terreiros teresinenses, é possível analisar o trabalho de cura como um “ritual de infortúnio”, que, conforme o autor são aqueles que surgem em épocas de crises ou de infortúnios inesperados, tais como acidentes ou problemas graves de saúde, tendo duas funções: uma função do tipo “manifesta” (que trará a solução para um problema específico) e a de tipo “latente” (que trará o restabelecimento de relacionamentos interpessoais conturbados, além de também restabelecerem relações conflituosas com o mundo social e sobrenatural, conforme o caso da pessoa que procure por tal prática mágico-religiosa).

Além disso, foi possível constatar como o mesmo se divide em duas fases, uma de “diagnóstico”, onde a pessoa conversa com a entidade, geralmente com o guia dirigente do trabalho de cura (no primeiro terreiro, era com o guia pai Légua Bugi Buá da Trindade ou com a preta velha vovó Candinha; no segundo, era com o guia caboclo Ubirajara, caboclo de pena) e a fase de “tratamento dos efeitos produzidos pelo infortúnio e eliminação de sua causa (geralmente com os demais caboclos que compõem a “corrente espiritual” do terreiro em questão)” (HELMAN, 2008, p.216)

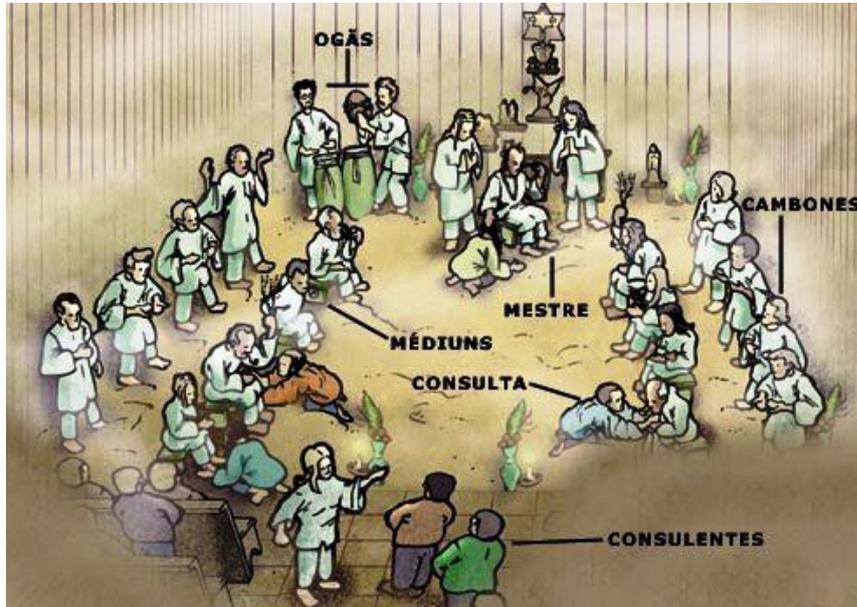
Para Mota (2007) tais situações de infortúnio não se restringiriam apenas à “causação misteriosa”, mas serviriam para exprimir as relações entre causalidade mística e causalidade natural, isso porque a crença dos sujeitos envolvidos seria a responsável para oferecer uma explicação para o sofrimento instituído como punição, funcionando como um “operador” para passar da angústia da incerteza, à determinação de que é preciso haver uma “limpeza e depuração” do indivíduo doente.

Para ela, a doença é vista como um evento social, e de acordo com o que pude observar, o “trabalho de cura” nos terreiros, por meio da ação de entidades caboclas se daria em parte, como se sucede com esses rituais de infortúnio, pois “esses rituais de cura ocorrem em público, tendo como objetivo restabelecer, de maneira visível, a harmonia nos relacionamentos entre os homens, dos homens com as deidades e dos homens com o mundo natural”.

É de costume, pelos integrantes dos terreiros, comentar que “cada terreiro com sua Lei”, foi possível acompanhar no primeiro terreiro a validade desse discurso, onde os clientes presenciavam a incorporação dos filhos de santo com o “espírito” ou entidade que estava lhe trazendo tal malefício, no último, porém, o que ocorria era uma mesclagem, pois, após a

conversa em particular com o guia dirigente do terreiro, a pessoa era orientada a ir embora para não presenciar a incorporação da entidade no transe de possessão. (Figura 39, 40 e 41)

**Figura 39** – Ilustração esquemática de como se posicionam os filhos de santo e o pai de santo dentro do terreiro, há variações de uma casa para outra. Nota-se que nesta representação não se encontra a guma (mastro central verificado nos terreiros de Teresina-PI).



Fonte: Página da Revista GALILEU.<sup>32</sup>

**Figura 40 e 41** – Clientes aguardando atendimento na tenda São Raimundo Nonato (na sequência, da esquerda para a direita).



Fonte: Acervo da autora. Foto tirada em 30/04/2013

Agora, apresentarei partes do que anotei no meu diário e caderneta de campo, seguindo o que diz Damatta (1987), foram companheiros sempre presentes, quando eu retornava tarde da noite após acompanhar os trabalhos de cura. Tentarei observar os sentidos

<sup>32</sup> Disponível em: < <http://revistagalileu.globo.com/Revista/Galileu/0,,EDG79270-7942-195-10,00-A+NOVA+CARA+DA+UMBANDA.html> > Acesso em 30 mai. 2013.

representados na letra das doutrinas entoadas durante a cura. Todos os pontos cantados descritos são de domínio público ou de conhecimento por parte dos umbandistas teresinenses, havendo ligeiras modificações em alguns termos por conta da especificidade própria de cada terreiro.

Entrei na mata escura, meu pai, aonde Deus, fez a morada  
Arreia, mensageiro da Jurema, arreia mensageiro do Juremá

As relações de sentido que podemos fazer, dizem respeito à atmosfera que é criada para que as pessoas se sintam envolvidas na mesma, por exemplo, na doutrina acima, se faz um apelo, um chamado para que o “mensageiro da Jurema”, no caso, um caboclo de pena, possa se fazer presente para que o trabalho de cura comece.

A importância em entender o sentido do que é dito nos “pontos cantados” nos foi dito pelo guia da casa, o caboclo Ubirajara, incorporado em pai Léo de Iansã:

Eu tenho várias curimbas minhas, pelas curimbas você tem que saber de onde eu venho pela minha curimba, raciocine no ponto, e veja de onde é a minha origem. Nenhum dos meus pontos diz que eu sou um Encantado. Eu sou Encantado em Aurora, das matas do Pindaré. Aí são povo que são encantados, que se encantaram no mar e nas matas de Aurora. Todo Encantado, quando ele chega, ele tem que dizer de onde ele é. Ele refere que era um índio brasileiro. Ele fez mais uma pausa. Dizem que ele é um Encantado, mas ele não é, o nome dele é Urubatã. Ele diz, que os Encantados e espíritos que descem na Umbanda recebem missões, que demoram 7 e depois mais 7 e mais 7.<sup>33</sup>

Sempre marcava com ele às quartas, um dia após o trabalho de cura, pois isso me ajuda a ter um tempo hábil em ler minhas anotações no diário de campo e contrapor com o que havia observado na noite anterior, com isso voltava pras anotações e ia fazendo as correções e acréscimos necessários.

Para o caboclo Ubirajara, as doenças são pragas, são demônios. Pessoas que morrem com doenças, morrem insatisfeitas, porém a cura está dentro delas mesmas. Não se pode deixar de pensar que a vida ficou para ser vivida. Me intrigava sobre a forma de falar do guia espiritual, ele falava como se estivesse catequizando, muito do que ele falava sempre estava vinculado a posicionamentos bem próximos a recomendações do catolicismo popular.

Ele faz a distinção entre entidades que sejam espíritos ou Encantados, ele explica que

não é correto um espírito passar 1 ou 2 dias no corpo duma pessoa. Uma porque Encantado e guia, tem muito o que fazer. “Na minha Lei, na Lei que eu fui criado, na Lei que eu sempre fiz, porque nós, os espíritos, a gente não

---

<sup>33</sup> Entrevista cedida pelo Caboclo Ubirajara à Maria do Amparo Lopes Ribeiro, em 25/06/2014.

pode tá ocupando um corpo, desnecessariamente, eu não posso passar 2 dias na sua crôa, só bebendo”.

Quem trabalha com eles, a vida pára, a natureza pára. Eles trabalham com os espíritos sem evolução. Eu sou um doutrinador também, não trabalho com espírito sem evolução. Eu dou entendimento a eles. Eles tem que se libertar deles mesmos. Eu não iludo alma a fica na terra. Você tem que entregar pra Deus doutrinara. O certo é doutrinara aquela alma. (...) Você precisa ver a questão da evolução. Aquela matéria tem que ter, mais ou menos o meu equilíbrio, você vai conseguir uma incorporação completa, não vai ser. A matéria não está limpa totalmente, mas se o médium tiver, o mesmo equilíbrio, a mesma evolução. Só em você me receber, a sua evolução espiritual vai lá pra cima.<sup>34</sup>

Além disso, também perguntei sobre o que havia notado com relação aos consulentes não ficarem no mesmo espaço dos médiuns da casa, ele referiu que

Quando vamos iniciar os nossos trabalhos, é determinado pela casa. Então o pessoal da casa tem que se preparar antes, e não pode se misturar com os outros. A partir do momento que você abre os trabalhos, aquelas pessoas já se preparam A fazer uma desobsessão, a fazer um benzimento, um abalo de corrente, tem força, muitas vezes as pessoas é um médium, mas não é um médium desevolvente. Tá sentindo algum choque.

Dar um abalo na corrente para que aquela corrente se afaste. A gente abala, pra que aquela se afaste e que a sua possa se aproximar pra que aquilo não volte.<sup>35</sup>

O caboclo Ubirajara se refere ao trabalho de cura apenas como “Cura”, e diz que

O verdadeiro sábio é aquele que mostra o que ele é. Eu acho que é por aí, um orientador espiritual, ele tem que ser assim, viu, não é porque você chegou, independente do que você seja, você tem que explicar, não é só você mostrar os caminhos, não, você tem que mostrar como eles são também. Como você tem que se comportar dentro daquela religião, como você pode adquirir sua saúde, é o seu equilíbrio, espiritual e material, porque se você não tem o espiritual, você não tem o material, e se você tem o material você não tem o espiritual, então são as duas coisas que tem que caminhar junto, se não caminhar, não vai pra frente.<sup>36</sup>

(...)

Imagine o trabalho que a gente tem com o ser humano pra controlar as raiva, as decepções, os rancores, pra libertar vocês desses sentimentos. Esses sentimentos, minha filha, o ódio, o rancor, a ambição, o desejo, a inveja, são espíritos negativos, que muitas vezes você tá vivendo uma relação boa, um casamento invejável por todo mundo, ali você tem que prestar atenção à sua vida, ali você tem que abrir os olhos.<sup>37</sup>

---

<sup>34</sup> Idem.

<sup>35</sup> Idem.

<sup>36</sup> Entrevista cedida pelo Caboclo Ubirajara à Maria do Amparo Lopes Ribeiro, em 19/06/2013.

<sup>37</sup> Idem.

Hoje em dia, eu acho assim, que as pessoas, deveriam pensar mais em si, na sua própria vida, do que a vida dos outros, Mas o povo, a maioria discorda, mas você tem que agradar a Deus em primeiro lugar e em segundo você. É onde acontece o desequilíbrio é aí, porque você tem que ter noção, atitude e respeito consigo próprio e aceitação.

Agora a questão, minha filha é porque o ser humano em si, eu não vejo a maturidade completa, nunca. Desde quando me deram essa missão pra trabalhar, cuidando, orientando, curando, nunca me surpreendi...

O ser humano você ensina ele um caminho, se eu me afastar de você, eu lhe deixo bem aqui. Não olhe pra trás, não desista, vá sempre em frente... são poucos e raros os que seguem. Enquanto eu tiver aqui te empurrando, tu vai<sup>38</sup>

(...)

Olhe, minha filha, Deus... Uma coisa que eu sempre explico, principalmente para o povo que me frequenta, Deus está conosco, todos os dias, todas as horas e todos os minutos da nossa vida. Se você tá desenvolvendo um trabalho

Está em todos. Deus lhe dá as armas, você é que não sabe usá-las... muitas vezes você tem tudo nas suas mãos. E por você não saber lidar com aquilo, eu tenho que buscar, eu tenho que procurar... Muitas vezes você paga um preço muito alto, e ainda se machuca, quais são essas armas?<sup>39</sup>

Nesse momento, ele começou a demonstrar quais “armas” seriam essas, e indicou, primeiramente, os olhos, a língua, as mãos, as pernas, a cabeça, talvez se referindo à mente, à astúcia, percepção e entendimento, e por último, ao coração, se referindo à sensibilidade e emotividade.

Então se você busca E a bondade de tudo, eu explico o porque Espírito, um encantado, seja qual seja, Ele chega e fala só derrota na sua vida, a maioria são assim, porque se a pessoa

E tem vários caminhos, porque uma pessoa quando chega a uma casa de oração dessa, ele já vem derrotado, e muitas vezes você se depara com algo que não quer ouvir e ver, muitas vezes você não tá preparado.

Você tem que tá pronto pra aconselhar, pra brigar, de uma forma que aquela pessoa não pare por ali, você tem que mostrar onde é que está o erro, o defeito. Então, orientação, se você tem uma boa orientação você que interpretar as coisas que vem até você. Deus deu aquele problema, pra que você ou amadurecesse, porque são dos problemas que vocês criam,

A dar valor a própria vida, você busca uma chave.<sup>40</sup>

Para o caboclo Ubirajara, os filhos da casa são filhos, porque dão mais trabalho, para ele, quem procura o terreiro é que são os verdadeiros médiuns, pois são eles que procuram a casa por estarem com algum problema. Ser médium, não é uma coisa de outro mundo, é a vida.

---

<sup>38</sup> Idem.

<sup>39</sup> Idem.

<sup>40</sup> Idem.

Você ser um médium é a vida, porque você tem o dom de se ajudar e ajudar outras pessoas, você pode até com a sua fé, salvar a vida de outra pessoa da morte. Tem médiuns que tem visões. Você tem o dom de ajudar aquela pessoa, a sua espiritualidade, os seus guias lhe mostraram aquilo.

Se enraizado na vida daquela pessoa, cada dia, cada momento, ele vai se aproximar mais da vida daquela pessoa, pra concluir o que ele quer... e você vai perdendo as forças, vai perdendo as crenças, porque ali não é mais você.

O espiritismo minha filha, ele é tão complicado, porque a cada dia e a cada momento, você vai vendo e vai participando, e você vai ver um dia que tudo o que eu lhe digo é verdade. Porque, se não fosse o espiritismo, em geral, porque nasceria um médium?

Os espíritos, os Encantados, trabalhamos a favor de Deus. Exus são os guardiões. Com relação às pessoas que vem até aqui? Se consegue ver algum tipo de trabalho pra pessoa, a gente olha pra você, onde tá o problema, essas dores são os sinais..<sup>41</sup>

Perguntei por que as pessoas não podiam ficar pra ver o que era tirado delas no terreiro, ele respondeu:

Porque aquele espírito, quando faz o desligamento, que é quando uma das filhas de santo, recebe aqueles. Aquele despacho, espíritos sem evolução, são as almas que morrem e ficam presas na terra. Tem muitos rituais que fazem invocam aquela alma, e aquela alma entra na vida da pessoa, e você perde o equilíbrio, perde a noção.

Essa porta que foi aberta, ela desorganizou muita coisa. Quando você é encarnado, você não vê o mundo como ele é. Você se surpreende, tem coisas que você vê que parece que vai conseguir..<sup>42</sup>

No início da noite, um “trabalho de pólvora”, uma filha de santo recebendo uma entidade “cabocla” índio brabo. E as pessoas, do lado de fora. Notei que durante o terço para a abertura dos trabalhos, os filhos e filhas de santo ficam enfileirados.

Aê, eu venho,  
Eu venho do mar

E a maré balanceou,  
O grande mar

Ai céu, ai mar,  
Meu nome é Maria Lucimar.

Caboclo da Pena branca:  
“Eu vim de tão longe,  
Quase que eu não vinha...  
Cheguei cansado, estrupiado,  
O meu cavalo é o rei da maresia!

<sup>41</sup> Entrevista cedida pelo Caboclo Ubirajara à Maria do Amparo Lopes Ribeiro, em 25/06/2013

<sup>42</sup> Idem.

Uma entidade “desce” incorpora e coloca os filhos para girar.

Ai, Meu Deus do Céu,  
 Firmai os meus pensamentos,  
 Ah, eu não tenho casa,  
 Ah, eu não tenho nada,  
 A minha morada é no meio do tempo

Na prôa do meu navio, tem um cinco Salomão  
 Caboclo da Bandeira Verde, não é brincadeira não  
 Botei meu navio no mar, e a Baía estremeceu!  
 Baía, papai, Baía  
 Baía, o céu é meu!

Eu venho de longe,  
 Cansado de caminhar.  
 Salve o caboclo flecheiro  
 Que vem saravá nesse congá!

E quem tem forças  
 Merece outras  
 Olha foi Deus  
 Que me deu coroa,  
 Eu tenho forças  
 Para dar a você

Abre a porta, oh gente  
 Que aívem Jesus  
 Ele vem cansado  
 Com o peso da cruz  
 Vem de porta em porta  
 Vem de rua em rua  
 Pra salvar as almas  
 Sem culpar nenhuma.<sup>43</sup>

Êh, Wilton  
 Corre ligeiro, vem cá  
 Corre ligeiro, vamos trabalhar  
 E lá no mar,  
 Quem não tem canoa,  
 Passarinho avoa,  
 Pássaro avoador..<sup>44</sup>

(Nesse dia, todos os filhos incorporaram).

<sup>43</sup> Ponto de abertura, na Linha de Oxalá, utilizado em terreiro, Nazária-PI.

<sup>44</sup> Idem.

O que mais me chama a atenção é a questão da organização dos trabalhos no terreiro de pai Léo. Ao adentrarmos o espaço, já é possível verificar o entrosamento entre os filhos da casa. E também venho aprendendo é que preciso depurar o olhar, desnaturalizá-lo, pois se assim não o fizer, não conseguirei notar as evidências subentendidas. Quando uma entidade incorpora, eu simplesmente sei dizer quem é, mas nunca havia me perguntado o porquê de sabê-lo. É isso que tenho que me atentar, observar, descrever, pois não necessariamente o que já vi em outros terreiros é o mesmo que está sendo representado no terreiro observado, pois os sentidos e significados para os adeptos diferem de casa para casa, embora tenham alguns pontos de contato, mas tem-se que levar em conta suas próprias visões de mundo e o que consideram como certo e errado.

Em mais um dia de cura, a entidade que está fazendo os benzimentos se chama Maria José, da Família de Légua, irmã de Dona Maria Légua. Hoje o pai de santo estava doente (gripado), mas mesmo assim, boa parte das filhas e filhos de santo, se encontraram no terreiro e deram seguimento aos trabalhos. (Figura 42)

**Figura 42** – Filhos de santo reunidos, fazendo uma oração de abertura dos trabalhos de cura.



Fonte: Acervo da autora, 2013.

A apresentação das entidades se dá quando elas entoam as suas respectivas doutrinas (figura 43)

Êh, maresia é meu cavalo,  
 Eu não posso andar a pé.  
 Eu me chamo Teresinha,  
 Venho no balanço da maré

**Figura 43** – Filha de santo iniciando a incorporação na gira.



Fonte: Acervo da autora, 2013.

#### PONTOS DE ABERTURA

Vinha passando nas matas,  
Quando eu vi (ouvi) doutrinar  
Ajuda eu, caboclo,  
Ajuda eu rezar!

Quem vem, quem vem lá de tão longe!  
São nossos guias que vêm trabalhar  
Ôh, daí-me Forças, pelo amor de Deus, meu Pai  
Ôh, daí-me forças para os trabalhos meus!

Com a minha chave de ouro na mão  
Eu abro a mesa e o salão  
Com a minha vida, só Deus pode  
Eu sou um moço de opinião!

Tentava conversações e algumas aproximações com pai Léo e algumas filhas de santo, às vezes haviam 17 médiuns na casa, a maioria mulheres, havendo apenas um rapaz.

Eles se mostraram bastante receptivos a prestarem informações sobre seu contato com a Umbanda e o que os motivou a se comprometerem com sua religiosidade.

Lembro que pai Léo comentou sobre como era o terreiro no começo, um quartinho de palha, e que ele mesmo, nunca havia pensado em virar pai de santo, mas enfatizou que, caso se tornasse, seria um totalmente comprometido com sua religião. Algo que me chamou a atenção foi como a personalidade do pai de santo diz muito de como serão suas atitudes junto aos filhos da casa. Sobre antecedentes umbandistas na família, ele referiu o seguinte:

A minha família sempre foi espírita... espírita umbandista...meu bisavô, ele era curandeiro...bisavô por parte de mãe...a minha mãe também é, e as minhas tias também são espíritas...e a minha mãe já é iniciada, já terminou a parte da espiritualidade dela.  
E essa questão, desde pequeno, aos 08 anos, eu sempre tive problemas... Medo... eu tinha trauma do escuro...porque toda vez que apagavam a luz,...eu tava arrodado de gente, pessoas que eu sabia que não era desse mundo,... eu ficava... aí eu entrava em desespero, em pânico e começava a gritar... com 08 anos...e assim, foi até os 11 anos, isso...<sup>45</sup>

Da conversa de hoje, após fazer a apresentação da pesquisa, ele comentou de forma crítica a forma como os adeptos da religião se relacionam entre si, de terreiro a terreiro, e dentro de um mesmo terreiro, entre pais e filhos de santo. Disse que, de acordo com sua forma de encarar as situações, uma das grandes responsáveis por tais conflitos seria a inveja, de filho pra filho, de filho pra pai, ou vice-versa, e assim, culminando de terreiro pra terreiro. Falou sobre a forma como esses novos adeptos estão sendo formados, sem uma noção de responsabilidade com a própria religiosidade que diz exercer.

Não valorizando esse intercâmbio com seus espíritos guias, querendo representar a incorporação de outras entidades que julgam assim serem de um “nível evolutivo maior” do que as entidades que eles próprios possuem. E sendo assim, onde ficariam os conceitos de caridade e amor ao próximo pregados por quem se diz “espírita” (esse foi o termo utilizado pelo pai de santo), “falta consciência a esse povo”

Deu um exemplo de um filho de santo, o qual foi necessário expulsar do terreiro, pois o mesmo não estaria agindo de forma condizente com os preceitos que fundamentam o terreiro, e que o estaria caluniando na comunidade local.

Nota-se, como colocado por Peter Fry (FRY; SILVA, 1994), uma rede de acusações alimentados por disputas de ordem pessoal, na qual utilizam como pano de fundo os preceitos da religião.

---

<sup>45</sup> Entrevista cedida pai Léo de Iansã à Maria do Amparo Lopes Ribeiro, em 22/07/2013

Em contrapartida, pai Léo disse que nem mesmo uma vela sequer, iria acender como resposta a esse “ex” filho da casa, pois com tais atitudes, essa pessoa acabaria encontrando o “mal que estava desejando” a seu antigo pai de santo.

Pois, segundo pai Léo, aquilo que ele mesmo colocou, quando da confirmação desse filho de santo, não se voltaria contra ele.

Recordo que o que gerou essa conversa foi o porquê, mesmo com tantos conflitos dentro da própria estrutura dos terreiros, sendo os mesmos alvo de preconceitos e de intolerâncias religiosas, perseguições, dentre outras formas de deslegitimação de seus cultos, crenças, ritualísticas e demais formas de se fazer esse intercâmbio com o sagrado, o lado espiritual, por meio de contato com entidades e/ou forças que escapam a um melhor aprofundamento de suas características individualizantes, mesmo assim, ainda há pessoas que buscam tais espaços e seus adeptos.

Pai Léo, em sua simplicidade, disse apenas que seria porque na Umbanda, ainda existem pais e mães de santo que a tratam com seriedade, que vinculam em um tripé, que envolve a religião, a religiosidade e a espiritualidade.

Pude observar a forma como as filhas e filhos de santo confiavam no pai de santo e conseqüentemente no guia caboclo Ubirajara quando do início dos trabalhos, elas pediam orientações e demonstravam respeito por ele, sempre lhe pedindo a benção no início das giras. Também observei algumas doutrinas entoadas por elas e pelo guia espiritual. (Figura 44)

a) Doutrinas entoadas pelo caboclo Ubirajara quando da abertura dos trabalhos:

Com minha chave de ouro na mão,  
Eu abro a mesa e o salão,  
Com minha vida só Deus pode,  
Eu sou um moço de opinião  
(E, com o som de grilos ao fundo...)

Entrei na casa da óstia, saí na tesouraria (2x)  
E na boca de quem não presta, o homem bom não tem valia (2x)  
Vem chegando Seu Ubirajara para a sua companhia (2x)  
Entrei na casa da óstia, saí na tesouraria (2x)  
E na boca de quem não presta, o homem bom não tem valia (2x)

Uma ligeira pausa, e ele continua (escuta-se o som dos latidos de cachorros ao fundo):

Eu caço mas não acho um caboclo que nem eu (2x)  
(Igual que nem eu ou Num vai ter), adeus povo mal (2x)  
Eu caço mas não acho um caboclo que nem eu (2x)  
(Igual que nem eu ou Num vai ter), adeus povo mal  
Eu brinco a noite inteira e ainda bato no tambor,  
Eu venho trazendo forças que meu Mestre me mandou,  
E vai ter (Igual que nem eu?), adeus povo mal (2x)

**Figura 44** – Caboclo Ubirajara auxiliando na gira dos médiuns.



Fonte: Acervo da autora, 2013.

- b) Doutrinas entoadas pelos (as) médiuns da casa após a abertura feita pelo caboclo Ubirajara (Figuras 45 e 46):

Seja bem vindo, chefe de grande valor (2x)  
De braços abertos, na paz do Senhor (2x)  
(Repetem 1 vez)

Ele pede que Deus abençoe a todos e os livre de todos os males, dá boa noite a todos, na sequência ele segue benzendo todos os médiuns e, à medida que cada um vai se apresentando e se curvando para receber seu benzimento, ele entoa uma doutrina e logo após alguns filhos começam a incorporar e entoar as doutrinas específicas de seus guias:

Eu venho de tão longe, cansado de caminhar, (2x)  
Salve o Caboclo Flecheiro, que vem Saravá nesse congá” (2x)

Pra chegar nesse terreiro, eu cortei tanto cipó (2x)  
Atravessei a mata virgem, foi na Fé de meu Pai Maior (2x)  
(Ele pede que os médiuns continuem cantando as doutrinas repassadas por ele)

As águas do mar é verde, (2x)  
é verde como um limão (2x)  
Êh caboclo bonito, Caboclo Surrupião” (entoada várias vezes)  
Trago força, levo força, Caboclo Surrupião

**Figuras 45 e 46** – Início da gira, os médiuns que irão incorporar giram mais próximos do mastro central (guma) (na sequência, de cima para baixo).



Fonte: Acervo da autora, 2013.

O mundo girou, meu Deus, o mundo girou (2x)  
 O mundo girou, Menino Novo, o mundo girou (2x)  
 O mundo girou mamãe, o mundo girou (2x)  
 O mundo girou pra te dar força, o mundo girou (2x)  
 O mundo girou meu Deus, o mundo girou (2x)  
 O mundo girou, minhas correntes, o mundo girou (2x)  
 O mundo girou, cheguei agora, o mundo girou (2x)  
 O mundo girou, Menino Novo, o mundo girou  
 O mundo girou, eu te dou força, o mundo girou

É possível ouvir o som de várias batidas, nesse momento, os 15 médiuns presentes estavam todos incorporados com seus guias, e alguns se ajoelhavam e batiam suas mãos cruzadas em frente a cada um dos pontos, presentes nos cantos do terreiro.

O galo canta, os arvoredo chora (2x)  
Boa noite, minha Santa Bárbara, Seu Antôin Légua chegou agora (2x)

Eu tava, barrendo o meu terreiro  
O lenço verde caiu da minha mão  
Eu sou filho, mas eu sou filho é do meu Pai,  
Eu vim saudar o terreiro do meu irmão.” (2x)

Pisei na pedra e a pedra rolou, (2x)  
O mundo tava torto, Santo Antônio endireitou! (2x)  
E quanto mais o povo fala, mais eu brinco Terecô (2x)  
(essa foi entoada umas 3 vezes ou mais)

É interessante notar que esta doutrina em particular tem muita semelhança com uma doutrina que também é entoada durante a abertura dos trabalhos de Tambor da Mata da Tenda São José, quando se fazem os toques para os Caboclos, assim como no Tambor de Mina da Casa Fanti Ashanti, ambas no Maranhão:

Eu pisei na pedra, a pedra do mar rolou  
O mundo tava torto, Santo Antônio endireitou (2x) /  
Ajuda eu, Santo Antônio, ajuda eu,  
Ajuda eu, Santo Antônio, ajuda eu (2x)  
Eu sou das água, eu vim das águas  
Eu vou pras água, o mar,  
Boçu me leva, o mar, Boçu me leva, o mar (2x)  
Ajuda eu, Santo Antônio, ajuda eu,  
Ajuda eu, Santo Antônio, ajuda eu (2x)<sup>46</sup>

Tais semelhanças nos levam a vislumbrar os vários trânsitos que acontecem neste campo religioso da Umbanda teresinense, que demonstram as contribuições das doutrinas entoadas nos terreiros maranhenses (seja no Terecô, seja no Tambor de Mina).

Enquanto as doutrinas são entoadas, vários médiuns estão incorporados com seus guias, que vão saudando cada um dos pontos, localizados nos quatro pontos do terreiro, uns agindo assim, enquanto outros ficam girando, e outros acompanhando o guia do terreiro na doutrina que está sendo entoada. (Figuras 47 e 48).

---

<sup>46</sup>. Fonte: <http://www.ponto.mus.br/new/>. Acesso em 21. Ago. 2014.

**Figura 47** – Filho de santo incorporando guia.



**Figura 48** – Filha de sano incorporada com seu respectivo guia.



Fonte: Acervo da autora. Fotos tiradas em 30/05/2013

Se ouve o brado das entidades chamadas de caboclo, um brado que lembra o abôio dos vaqueiros quando estão guiando o gado.

E aê, meu Pai, vem ver, Francisco Bugi sou eu  
E as águas do mar balança, e o balanço desse mar sou eu

Eu sou do fogo, eu sou da água  
Eu sou de tudo o que vinher  
Eu sou vigia da estrada  
Eu sou Caboclo Salomé  
Eu sou caboclo, eu sou caboclo, eu sou Caboclin da Pedreira  
Sou índio brabo não gosto da brincadeira  
Sou um caboclo da Pedreira

Também observei os chamados “tambores da mata” sendo colocados pra “esquentar o couro”, melhorando a sonoridade do toque para que a gira continue. (Figuras 49, 50, 51 e 52)

**Figuras 49, 50, 51 e 52** – O ritmo das doutrinas é dado pelos ogãs que auxiliam a gira (na sequência, da esquerda para a direita).



Fonte: Acervo da autora. Fotos tiradas em 30/05/2013 e em 04/06/2013.

Observei que alguns médiuns estavam arfando de forma ruidosa, demonstrando o quanto é difícil a incorporação de alguns médiuns que ainda são novos na casa.

Eu venho, meu Pai, eu venho, eu venho abeirando o mar  
Antônio Légua, chegou na eira, chegou para trabalhar

Se de papai não me deu, não sei se mamãe vai me dar  
Ôh, meu nome é Daniel,  
Eu vou beber lá no mar  
Eu sou Daniel Bugi  
Eu sou Daniel Buá”

Eu venho bebendo e rolando,  
Eu vou beber lá no mar

Após a manifestação e apresentação de alguns guias, chega uma entidade que dá uma saudação de “Boa Noite!”, e todos respondem, parece ser dona Maria José, segundo eles, irmã de Dona Maria Légua, da família do Povo de Légua.

Debaixo do Mearim, Maria Légua falou  
Na boca do tambor grande, e o povo se admirou  
Arreia Maria José, e arreia Maria José!

Após essas apresentações das entidades, através de suas doutrinas, e de nelas, eles apresentarem seus nomes, aos poucos, todos os médiuns vão retomando a consciência e ficando em posição de quem espera ou de quem aguarda, até que de repente, uma das médiuns incorpora um guia, um caboclo, e começa a respirar de forma ruidosa e arfante, essa respiração é tão forte, que é possível observar o ventre dos que estão incorporados se expandindo e contraindo, no ritmo dessa respiração. (Figura 53)

Ôh, que caminho tão longe, quase que eu não vinha,  
Cheguei cansado, estropiado  
O meu cavalo é o rei da maresia...  
Cheguei cansado, estropiado,  
O meu cavalo é o rei da maresia...

O copo e a garrafa se quebrou,  
Seu Antôin Légua não beba mais não  
Mas se me der eu bebo, até secar meu garrafão!

E a canoa tá no porto  
Eu vou remar canoa, que é pra canoa não virar

Na própria descrição da doutrina entoada, várias vezes foi possível notar que os guias/encantados/entidades sempre se referiam a uma distância muito longa que tinham que percorrer até chegarem ao trabalho de cura, à gira que estava ocorrendo naquele momento no terreiro; durante a pesquisa nos terreiros, notei que os médiuns consideravam que o termo “cavalo” faz referência a eles mesmos, que cedem o corpo para que a entidade espiritual possa atuar, por isso mesmo, a questão da “maresia”, se referindo a uma situação instável, suportável, porém um tanto incômoda, mas que deve ser suportada enquanto a “missão” daquela entidade não tiver sido concluída.

Esses pontos, diferente dos pontos de abertura, podem ser considerados “pontos de chegada”, onde a entidade se apresenta e fala do percurso que teve que atravessar, falam da travessia, da forma como se deu e do “instrumento” que foi utilizado para isso. Por isso o corpo dos filhos e filhas de santo se torna um sujeito atuante, não necessariamente estando

ligado ao próprio filho ou filha, pois acreditam que a pessoa fica inconsciente durante o transe.

**Figura 53** – Filha de santo incorporada com um caboclo.



Fonte: Acervo da autora, 2013.

Na figura acima, nota-se toda a mudança de postura da filha de santo ao estar incorporada do seu guia, provavelmente um caboclo, devido o desenvolvimento de um performance que demonstra a intensidade de suas ações, como uma respiração forte, porém ofegante e passadas firmes, além de que às vezes, quando os caboclos incorporam, batem de forma vigorosa no peito e entoam um brado bem alto, demonstrando respeito ao terreiro onde acabou de chegar.

Todos os outros médiuns ficam atentos à manifestação da entidade, talvez para se certificarem que de fato é uma incorporação e não somente uma encenação, ou devido ao respeito, devoção e/ou temor por aquela entidade que acabou de “baixar em terra”.

Pelo o que pude observar, à medida que as pessoas são atendidas na sala com o caboclo Ubirajara, numa sala reservada, os médiuns que estão no terreiro ficam como que aguardando. Nisso, como dito anteriormente, como a atitude que eles precisam ter é de concentração no “trabalho” a ser realizado, a qualquer momento, algum dos que ali estão, irá incorporar, ao que parece, uma entidade “sofredora”, um espírito oriundo da pessoa que está sendo atendida pelo caboclo Ubirajara. De repente, Dona Maria José começa a cantar sua doutrina e suspende, ou seja, “desincorpora”, da médium que a recebe. (Figura 54)

**Figura 54** – Médium incorporada com um caboclo fazendo o processo de “ligação de crôa” ou “transporte” com uma consulente, parte do tratamento espiritual prescrito pelo caboclo Ubirajara.



Fonte: Acervo da autora, 2013.

Com o caboclo Ubirajara fica um médium, o qual se chama de “cambone”, este médium fica responsável por prestar assistência a tudo o que a entidade precisar, quando do atendimento com o visitante. Ele também fica responsável por chamar as pessoas, de acordo com sua ordem de chegada ao terreiro.

Quem vai ser atendido, fica do lado de fora do espaço reservado ao salão, onde os médiuns dançam e incorporam, aguardam serem chamados, da mesma forma, que os médiuns ficam em conversação, dentro do salão, todos devidamente vestidos, neste dia, notei que a maioria estava com uma camisa onde mostrava a identificação do terreiro, ou seja, o nome CEUTESARNO (Centro de Umbanda Tenda Espírita São Raimundo Nonato – Caboclo Ubirajara)

Mais uma entidade chega, um caboclo, arfando e respirando de forma ruidosa:

E diz a cana quando é verde, que balanceia suas palhas  
(...) Estévão Légua pois, que balanceia mas não cai

Tava sentado na pedra fina, o Rei dos Índios mandou chamar  
Cabocla índia, índia africana  
Afirma o ponto pra trabalhar!  
Com essa mão eu pego uma flecha, com essa outra vou atirar!  
Cabocla Índia, índia africana,  
Afirma o ponto pra trabalhar!

A médium que recebe essa entidade circundou o mastro central enquanto cantava esta doutrina, ela fazia movimentos firmes ao mencionar a flecha que segurava na mão.

Enquanto os médiuns ficavam no salão, as pessoas que eram atendidas iam saindo, indo embora, talvez por uma recomendação do próprio terreiro, porque se observassem como os médiuns “suspendem” esses espíritos que os acompanhavam, poderiam se impressionar negativamente e se amendontrar, pois segundo os adeptos da Umbanda, tais espíritos ruins seriam os responsáveis pela doença e demais dificuldades que os clientes estavam passando em suas vidas.

Minhas correntes são fortes, que faz o mundo abalar!  
 Eu venho montado em meu cavalo branco,  
 Cavalo deu galopar  
 Salve, salve, salve  
 Salve, Ogum Beira Mar

É interessante notar, que todos os médiuns incorporaram, durante a sessão, um ou outro fica conversando com os demais, mas todos incorporam. Notei também que alguns guias quando incorporados, se ajoelham para que aquelas médiuns que já completaram sua formação e são por isso, consideradas como mães de santo, possam benzê-los, essa é uma forma de identificar quem é iniciante e quem já tem um certo conhecimento dentro do terreiro.

Eu sou maneira que nem pena,  
 Ela é pesada que nem ouro  
 Aqui chegou Maria Légua, ( aqui, a entidade diz seu nome em forma de brado, alto e longo)  
 Ela é pesada que nem ouro

Dos 15 médiuns que haviam neste dia, nem todos recebiam os espíritos das pessoas que estavam aguardando o atendimento, apenas alguns faziam a “ligação” para o “transporte”, enquanto isso, entidades chamadas “erês” e alguns caboclos começavam a incorporar em outros médiuns, entoado as seguintes doutrinas:

Eu sou Menino Novo, eu sou Menino Novo  
 Ah, eu sei ler e escrever  
 Eu sou Menino Novo,  
 Eu vim chamar, mandei buscar  
 Maria José, pra me ajudar

Caboclo não faz ação  
 Olha o meu mestre, é o Rei Salomão

Dei um nó na fita verde, sacudi meu maracá,  
 Vai lá zombeteiro, vai pras ondas do mar

Os espíritos que são “puxados” das pessoas fazem com que os médiuns que os incorporam fiquem se contorcendo, se encurvando, e o som que emitem se mostra de forma gutural, ora em gemidos ruidosos, ora em gritos desesperados. Após a incorporação dessas entidades, a essa prática, dá-se o nome de “transporte” (Figura 55)

Eu sou índio brabo das Alagoas!  
(aqui ele emite um brado longo e demorado)  
Atravessei o mar, na minha canoa

**Figura 55** – Filha de santo após ter “puxado” uma entidade ruim de um consulente.



Fonte: Acervo da autora, 2013.

A entidade referente a esse índio respira e arfa de forma ofegante e agitada, estralando a faixa (que chamam de espada) no ar, em cima de sua cabeça, e na sua frente. A impressão que se tem, é que tal entidade, surge após o contato que o médium tem com o espírito que foi incorporado pela pessoa que foi atendida.

Caboclo da pena branca  
Quem cai também se alevanta!  
Aqui não tem quem aguente, Sou o Caboclo da Pena Branca!  
É Caboclo, da Pena Branca (bis)

Uma mesma entidade, durante a noite, pode vir e ir algumas vezes, mas quando ela está se despedindo, também entoa a sua respectiva doutrina, como no caso da entidade Dona Maria Légua:

Eu sou maneira que nem pena,  
Ela é pesada que nem ouro  
Maria Légua vai imbora  
Ela é pesada que nem ouro!

Notei, que após a descida das entidades chamadas de caboclo, às vezes, incorporam entidades chamadas de “crianças”, que na literatura sobre religiões afro-brasileiras são chamados de “erês”. Essas entidades são mais agitadas, tem passos e giros rápidos e demonstram trejeitos que lembram os de uma criança ao brincar.

Durante toda a noite, à medida que o tempo vai passando, o que mais se pode presenciar, além das doutrinas cantadas para “ancorar” as entidades que se apresentam no trabalho de cura, para “limpar” as energias deixadas por quem procura o terreiro em busca da cura, são as batidas, as palmas, o arfar, os gemidos, o respirar ofegante das entidades que incorporam, a batida firme com o pé no chão, quando tais entidades incorporadas se deslocam em direção aos 04 pontos localizados nos cantos do salão e os brados dos caboclos.

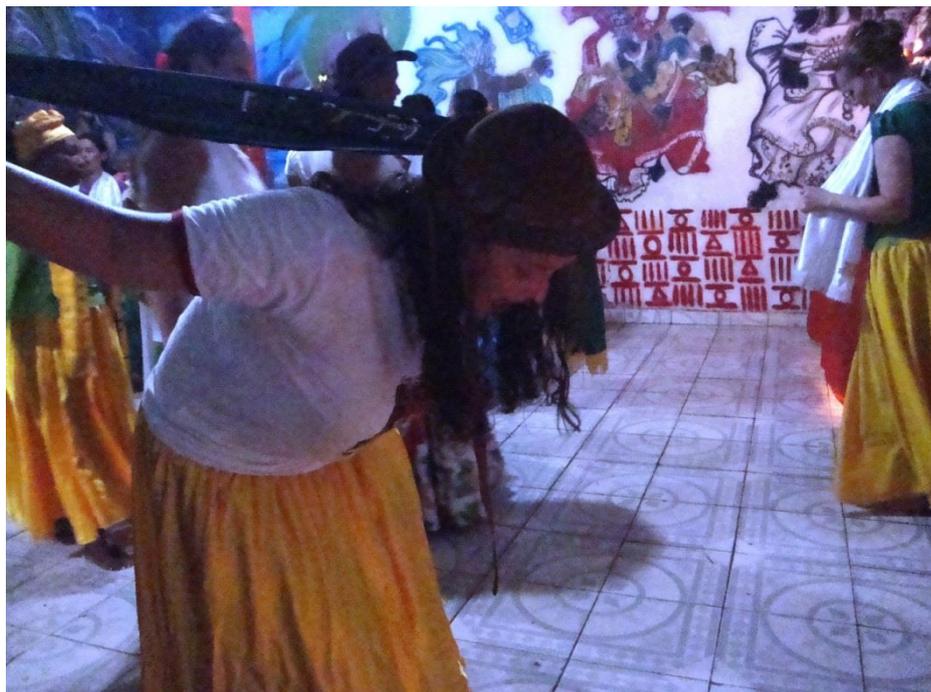
O respirar ofegante, sôfrego e rápido, talvez seja para inflar o peito de ar para dar seguimento ao brado, que geralmente se mostra alto, prolongado e firme. A incorporação faz com quem todo o corpo do médium participe do trânsito dessas energias, desde a palma das mãos, que descem com os braços cruzados, para fazer as saudações nos quatro cantos do terreiro. (Figura 56)

Os estrangeiros deu Força,  
e a mãe d’água deu a Luz  
E Chegou Mestre Vaqueiro,  
da Companhia de Jesus”

Êh, Seu Vaqueiro quando chega,  
Seu Vaqueiro não vem só!  
Eu venho de longe, venho cansado,  
Eu venho das matas do Codó!

Vaqueiro bom, vaqueiro bom  
Seu Zé Vaqueiro é vaqueiro bom!  
Êh boi, boi boi, êh boi, boi boiá!  
Agora eu quero ver, a família de Légua balancear!

**Figura 56** – Filha de santo incorporada com a entidade Seu Zé Vaqueiro.



Fonte: Acervo da autora, 2013.

Eu venho de longe, cansado de caminhar  
Salva o Caboclo Flecheiro, que vem Saravá!

Pra chegar nesse terreiro, eu plantei, tanto cipó  
Atravessei a mata virgem, foi na Fé do meu Pai Maior!

Algumas entidades são referidas pelos médiuns como “pesadas”, pois após a incorporação, os deixam muito cansados, talvez seja pela energia desprendida para se fazer o abôio, o brado, característico das entidades caboclas, e principalmente, nas entidades que se dizem ser da Família de Légua.

Sultão das Matas é um caboclo bruto  
Ele é flecheiro, ele é guerreiro da luta  
Êh, Sultão das Matas, ê, ê, ê ah!

Ôh, minha terra é longe,  
E eu já vou m'imbora  
E vou pegando o Rio Azul!  
Oiê!!!

Caboclo brabo, é Jurema!  
Cabocla eu não presto  
Pra morar!

Alguns caboclos fazem a desincorporação de forma tão intensa e abrupta, que os médiuns se apoiam no mastro central para não caírem... mas sempre se apresentam muito cansados, esgotados, suados e um tanto ofegantes, tamanho o esforço que é desprendido enquanto se está incorporado com esses caboclos.

Não tem como se dizer que os caboclos originários de um determinado ambiente sejam mais ou menos “pesados” do que os de outros, porque isso depende mais do desenvolvimento do médium do que de onde o caboclo deriva, por assim dizer. Alguns caboclos ditos “das matas”, podem se apresentar mais leves do que outros caboclos ditos “vaqueiros”, ou da “Família de Légua”, sendo que nesta última vertente, sua característica maior, é que as entidades são apreciadoras de cachaça e, às vezes, quando incorporadas, tem o aspecto como se estivessem bêbadas.

Ao fim dos trabalhos, o caboclo Ubirajara sai da sala, e pede que todos se deem as mãos, e que todos pensem nas águas do mar, e que iria falar de coração e começa uma oração final:

Senhor Deus, todo poder e bondade,  
 dai-nos Senhor, a Força, A Sabedoria, a Saúde, a Paz, a Prosperidade,  
 o pão de cada dia que necessitamos em nossas vidas, em nosso dia a dia,  
 abençoai nossas famílias, nossos caminhos  
 Tem Senhor Compaixão de toda a humanidade  
 O sangue que vós derramai sobre nós  
 Nos dê força e sabedoria  
 Para que possamos ser um instrumento um bom trabalho,  
 De todos os males, de nossos corpos, não tenha entrada e nem saída

Eu cheguei, cheguei agora, de São José de Arribamar  
 O palácio, aonde eu moro, é longe, ninguém vai lá  
 Eu cheguei, cheguei agora, de São José de Arribamar!

(...)

Onde eu moro, é em José de “Arribamar”

Eu moro em alto mar

Valei-me Nossa Senhora de Fátima

Seu rosário vai abençoar

Adeus casa, adeus varanda

Meu pai,

Guarapião é rei do fino,

Guarapião é rei do Mar

Após cantar essa doutrina, o guia caboclo Ubirajara deseja uma boa noite a todos e suspende, ou seja, desincorpora do pai de santo.

A lua lá no céu brilhou, as matas  
estremeceu  
Por onde anda os mensageiros da Jurema,  
que até agora, não apareceu  
Por onde anda os capangueiro da Jurema,  
que até agora, não apareceu

Mas arreia,arreia, arreia os mensageiros da  
Juremá, arreia, arreia, arreia, os  
mensageiros Juremá!

Nossa senhora incensou a Jesus Cristo,  
Jesus Cristo incensou aos filhos seus,  
eu incenso, eu incenso esta casa  
na fé de Oxóssi, de Ogum e de Oxalá  
Vou incensando, vou defumando  
a casa do bom Jesus da Lapa.

Eu não estou bebo que eu não saiba  
trabalhar  
Me chamo Raimundo Légua, pra que  
mandou me abalar  
Eu não estou bebo que eu não saiba curar  
Sou eu Raimundo Légua, filho de Bugi  
Buá!

Maresia é meu cavalo, ah eu não posso  
andar a pé  
Eu me chamo Raimundo Légua, venho  
caindo na maré.

Eu venho das montanhas, graças a Deus  
que eu cheguei!  
Chegou Raimundo Légua, venho da eira de  
Belém!

“Boa noite pra todos, Deus seja louvado, salve o dia de hoje, salve todos vocês”, assim era que o caboclo Raimundo Légua saldava a todos, de uma forma mais solta e mais informal do que o guia da casa, o caboclo Ubirajara. Ao chegar cumprimenta todos no terreiro, perguntando como está a vida de cada filho do terreiro, como se estivesse descontraindo o ambiente para os trabalhos que iriam iniciar. Com isso, se desenvolve toda uma atmosfera de conversas amenas, contando “causos” de como está a vida de cada filho da casa. Passado esse momento, os filhos da casa se reúnem para rezarem o terço.

Seja bem vindo, chefe de grande valor, de braços abertos, na paz no Senhor!  
(doutrina de abertura e saudação ao guia que chega para o trabalho da noite)

O caboclo Raimundo Légua fala com todas as filhas, sempre com brincadeiras, de forma que deixa todas mais à vontade, numa atmosfera mais informal.

Rezei todos os dias, Pai Nosso, Ave Maria,  
rezei minha oração pedindo a deus, Senhor, a proteção.

Valhei-me, Nossa Senhora mais São Sebastião,  
rezei minha oração, pedindo a Deus, Senhor, a proteção  
Valhei-me, Senhor São Jorge, mais São Sebastião,  
rezei minha oração, pedindo a Deus, Senhor, a proteção

Sobre o encruzo, a mãe pequena sempre falava e fazia recomendações sobre a forma de proceder no terreiro, chamando a atenção das filhas de santo mais novas. Depois dessas orações, foi feito o “encruzamento” de todos os filhos e filhas.

Eu venho, meu Pai, eu venho  
 Eu venho abeirando o mar,  
 família Légua chegou na eira,  
 chegou para trabalhar

Algumas filhas cambaleiam e pisam firme, ao incorporarem suas respectivas entidades.

Ô, Seu Lírio Verde, quando vem das matas, ele trás na cinta é uma cobra coral.  
 Mas é uma cobra coral, ele trás as forças da cobra coral

Ao entoar essa doutrina, o caboclo já está “em terra”, e não entoa a sua doutrina

E aê, meu pai, vem ver, Francisco Bugi, sou eu!  
 E as águas do mar balança, e o balanço desse mar sou eu!

Caboclo da pena branca, quem cai também se alevanta!  
 Aqui não tem quem aguente, sou Caboclo da Pena Branca.  
 É Caboclo da Pena Branca, é Caboclo da Pena Branca!

Em dias de cura, todos os filhos e filhas de santo recebem seus caboclos, e o terreiro se enche de vozes, brados e sons de pisadas firmes no chão, ou o estalido de mãos sendo espalmadas ao chão. Os poucos que não incorporam, ajudam a entoar a doutrina das entidades que estão em terra.

Saiu fora a estrela do dia  
 Vem ver, como é tão bonita, vem  
 Teresa Légua, quando vem de Aruanda

Lá da Bahia, me mandaram um côco  
 E nesse coco tinha dendê  
 Se tiver pinga nesse côco, eu bebo  
 Teresa Légua, eu quero beber.

No meu cavalo branco, eu venho  
 chegando,  
 Aqui chegou Teresa Légua, na eira vou  
 entrando!  
 Teresa Légua na eira, eira lá no Codó!

A chuva que cai do céu, mas quem manda  
 nela é Deus  
 Ô vaqueira velha de campina, Teresa  
 Légua sou eu!

Uma médium, em frente a uma muda de roupa de algum consulente e uma vela, colocada próxima a porta de entrada. Ela ficou em frente à peça de roupa, e começou a cantar uma doutrina, com todos os outros médiuns, olhando, focando a muda de roupa.

É por cima do morro eu venho, é por cima do morro eu vou  
 É por cima do morro, Eu sou Bugi,  
 É por cima do morro, eu sou Buá!

Após entoar essa doutrina, ela começa a gemer e a se curvar cada vez mais, se retorcendo no chão, os outros médiuns chegam e ajudam ela a se levantar... ela fica como se estivesse rastejando em frente à peça de roupa. Os clientes já se foram todos, só ficaram os

médiuns, e várias velas foram acesas no cruzeiro, que fica do lado de fora do salão onde eles se encontram. Essa “entidade” não fala, enquanto isso, os outros filhos ficam ao redor. Todos estão em silêncio e observando toda a situação. A impressão que essa cena passa, é de que a médium que incorporou o que representava essa peça de roupa sentiu um desconforto muito grande, um mal estar tremendo. (Figura 57)

**Figura 57** -- Filha de santo incorporada com entidade cabocla Dona Teresa Légua. Nesse momento, se posicionou em frente à porta de entrada do salão onde são feitas as giras, para fazer uma saudação em direção ao cruzeiro. Ela fez alguns gestos firmes, batendo com sua mão espalmada no chão, como se estivesse fazendo o traçado de uma cruz.



Fonte: Acervo da autora, 2013.

Após isso acontecer, outros médiuns começam a incorporar entidades da Linha de Légua.

Eu tava na mina de ouro e me abalaram até aqui!  
 Chegou um moço nobre de Papai Légua Bugi!  
 Eu tava na mina de ouro, céu  
 Tava na mina de ouro, céu  
 Tava na mina de ouro e me abalaram até aqui!

Se de Papai não me deu, ô mamãe não sei se me dá  
 O meu nome é Daniel, eu vou beber lá no mar!  
 Eu sou Daniel Bugi, eu sou Daniel Buá!  
 Eu venho bebendo e rolando, eu vou beber lá no mar!

Sempre se pede concentração dos médiuns, pois mesmo os clientes já tendo ido embora, ainda se tem trabalho por fazer, embora não se saiba quem será o próximo a

incorporar, todos precisam estar concentrados, para dar seguimento ao trabalho que foi iniciado dentro da sala com o caboclo Raimundo Légua.

Diz-se que enquanto o caboclo não está “firmado” no filho ou filha de santo, ele não fala, só dá passadas firmes, fazendo estrondo ao pisar no chão, sempre fungando e arfando muito. Um dos médiuns mais antigos da casa, puxa uma doutrina que, pelo visto, pertence a esse caboclo, que na filha de santo, na qual está incorporado, ainda não consegue verbalizar a doutrina.

Eu sou do fogo, eu sou da água, eu sou de tudo o que vinher!  
Eu sou vigia da estrada, eu sou Caboclo Salomé!

Eu sou caboclo, eu sou caboclo, eu sou Caboclinho da Pedreira  
Sou índio brabo, não gosto da brincadeira,  
sou um caboclo da matriz do Juazeiro!

Basílio está em terra, Basílio está no mar!  
E a canoa tá no porto, pro Basílio atravessar!

Com a orientação do guia da casa, à medida que o tratamento vai avançando, vão diminuindo os espíritos ruins, e conseqüentemente isso reflete nos filhos da casa, aqui neste terreiro tem 4 mães de santo, Hoje a sessão iniciou com os Léguas e depois os “caboclos de pena”, quando é o Seu Ubirajara, os primeiros a se manifestar são os caboclos. As entidades que menos se vê neste terreiro são pretos velhos, embora tenham filhos que os incorporem (Figuras 58, 59 e 60).

Eu venho de Nazaré, de São Luís do Maranhão,  
ah eu trago, a bandeira branca, é do príncipe José Falcão!

Nesse momento, o guia responsável pelo trabalho de cura desta noite, Seu Raimundo Légua, cantou a seguinte doutrina:

Amarra a onça Surrupira, mas ela é dona da minha boiada  
A onça tigre é meu cavalo, deu andar amontado!<sup>47</sup>

Essa referência de “onça-tigre” se encontra numa doutrina cantada por Mãe Elzita, Terreiro Fé em Deus, MA.

Que silêncio que o vento assolto  
A onça-tigre na floresta esturrou,  
até o passarinho da gaiola se soltou,  
quando ouviu a voz do meu canário cantador!

<sup>47</sup> Canto realizado por Mãe Elzita, no Terreiro Fé em Deus, em São Luís, Maranhão. Trecho concedido para o documentário sobre prevenção à Aids em terreiros de religiões afro-brasileira. Este projeto é uma parceria entre o Departamento de DST--Aids e Hepatites Virais do Ministério da Saúde e a A Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde. Fonte: <https://www.youtube.com/watch?v=RTtZ7aXm5Qw>. Acessado em 23. abr. 2014.

**Figuras 58, 59 e 60** – Práticas terapêutico religiosas da Tenda Espírita São Raimundo Nonato. Aqui é possível observar como se dá a prática da “transferência” ou “transporte” dos encostos do consulente (na sequência, de cima para baixo).



Fonte: Acervo da autora, 2013.

Nas imagens demonstradas na página anterior, nota-se como se dá o trabalho de cura, propriamente dito, no terreiro pesquisado. Após ter sido feito todo o preparo, com ervas aromáticas e defumações, e de já ter ocorrido uma conversa inicial com o Guia Espiritual do terreiro, o consulente é orientado a se posicionar de frente ao congá (altar, peji), onde se pede que segure de forma firme as velas que serão colocadas uma próxima a seus pés, uma em cada mão e a última, que será firmada pelo pai de santo, acima da cabeça do consulente, onde segundo os adeptos, localiza-se a “crôa” da pessoa. Tal sequência de procedimentos é necessária para que se possa “firmar as forças” dos guias da pessoa (pois acreditam que todos temos nossos próprios guias espirituais), de modo que possam afastar o que Seu Ubirajara chama de “correntes negativas”. Esse ritual corresponde, em parte, ao que é verificado por Magnani (2002b), em um estudo que fez sobre “doença mental e cura na Umbanda”, segundo o autor:

O ritual varia de terreiro para terreiro, mas o processo consiste em transferir o encosto do corpo do afetado para o do médium, que atua como uma correia de transmissão; tal prática é também chamada de transporte. São ainda empregados banhos de ervas, descargas de pólvora, defumações e outros recursos como técnicas auxiliares. (MAGNANI, 2002b, p.8)

Essa “transferência” ou “transporte” do encosto para o corpo do médium da casa pode se dar de duas maneiras, ou o médium se posiciona em frente ao consulente, de forma a colocar o topo da sua cabeça com o topo da cabeça do consulente, segurando-lhe os braços para caso ao final dessa transferência, o consulente venha a desmaiar e se machucar ou então o pai de santo pode “transferir” essa influência negativa por meio da vela em que estava segurando no topo da cabeça do consulente, ao fim, o pai de santo dá a volta no consulente, fazendo orações e movimentos com o sinal da cruz no sentido horário (MANTOVANI, 2006).

É mourão, mourão!  
 A família de Légua é mourão!  
 Teresa Légua é mourão!  
 A família de Légua é mourão!

Seu boiadeiro por aqui choveu,  
 Choveu que a água rolou  
 Foi tanta água que meu boi bebeu!  
 Foi tanta água que meu boi nadou!<sup>48</sup>

Ôh, que nem eu, que nem eu, que nem eu,  
 Dentro da eira não tem Légua que nem eu  
 Seu Mané Légua baia na eira,  
 Seu Martinho Légua, baia no mar!  
 Seu Antôin Légua, baia na eira,  
 Francisco Légua baia lá no mar!  
 Teresa Légua, baia na eira,  
 Maria Légua, baia lá no mar!

<sup>48</sup> Ponto de chegada de boiadeiros, também pode servir para os encantados da família de Légua utilizado em terreiro de Nazária-PI.

À medida que as entidades/encantados/guias vão se manifestando, o aroma e os cheiros vão se modificando, noite à dentro. Aqui, “mourão” se refere à ideia de estaca que serve para construir cercas, tem que ser firme para auxiliar as demais, não pode “bambeare”.

E alumiou o céu, alumiou o mar!  
Teresa Légua no salão alumiou!  
Teresa Légua é ouro, é ouro  
É ouro lá no mar!  
Bota cachaça pra Teresa, que ela ainda  
hoje não bebeu!  
Teresa Légua, ainda hoje não bebeu!”

(...) Maria Légua falou,  
Na boca do tambor grande!  
Arreia, Maria José!  
Cheguei, eu cheguei,  
Pisei em terra!  
Eu sou um caboclo  
É da linha amarela!

Defuma com as ervas da Jurema  
Defuma com arruda e guiné.  
Benjoim, alecrim, alfazema,  
Vamos defumar,  
Filhos de fé.

Êh, Pai Légua me dê licença,  
Ôh! Preu bater tambor e baiar o Terecô!  
Correu, correu, correu água pro mar!  
Ôh, menina barri essa eira,  
Com vassoura de algodão,  
Que a faixa do Légua é branca  
E não pode arrastar no chão!

Defuma, defumador,  
Eu quero ver defumar...  
Com as ervas da Jurema  
E as forças de Oxalá.

Eu venho, meu Pai, eu venho,  
Eu venho abeirando o Mar!  
Seu Antóin Légua chegou na eira!  
Chegou para trabalhar!

Auê, auê, auá!  
Saravá, Nossa Senhora,  
Saravá, Nosso Senhor!  
Salve o Povo de Aruanda,  
Saravá, Xangô!

Aê, meu Pai, vem ver!  
Francisco Bugi, sou eu!  
E as águas do mar balança,  
E o balanço desse Mar, sou eu!

Seu Ogum de Lei, não me deixe sofrer,  
tanto assim, meu Pai!  
Quando eu morrer, vou passar lá na  
Aruanda,  
Saravá, Ogum!  
Saravá, Seu Sete Ondas!

Os meus arreios são de ouro  
Eu tenho o meu cavalo (...)  
Ai, eu na Mata do Codó, não baio só

Mandei chamar  
Nãã Buruquê,  
Pra brincar tambor  
Com Baruarê

Seu Francisco<sup>49</sup>, quando chega,  
Pelo peso, se conhece...  
As águas do Mar balança  
E as pedras do morro descem...

Eu sou manêra que nem pena,  
Eu sou pesada que nem ouro,  
Aqui chegou Maria Légua!

<sup>49</sup> Doutrina referente à entidade que incorpora no pai de santo, é o segundo nos comandos dos trabalhos de cura, sendo o guia da guma (mastro central que sustenta o terreiro), alternando com Seu Ubirajara, que é o Guia da crôa do pai de santo.

(O pai de santo se aproxima e ordena equilíbrio  
aos médiuns que estão baiando)

Ôh, é um dois, dois  
É Cosme é Damião,

Uma andorinha só, não pode fazer verão!

Menino novo, venha ver o seu brinquedo  
Eu moro longe, moro em cima do rochedo!

Eu sou menina da ponta da areia,  
Eu venho abeirando o mar!  
Eu venho saudar menino,  
Só ele pode me valer!

Eu sou meninazinha, da cacimba de beber  
Eu vejo gente,  
Mas gente não me vê

Eu sou menino novo  
Lá do alto da ladeira,  
Ali, eu não sei andar,  
Eu só ando na carreira!

Aê, boiadeiro, eu sou vaqueiro bom”

Ê, boi, ê, boi!  
Ê boi, Ê boiá!

Minha beleza, oh, minha beleza,  
Ôh, meu Deus como é que eu baio  
No salão da baronesa?  
(os médiuns rodopiam com passadas  
firmes durante a entoação deste ponto)

Caboclinho das Matas, das Matas!  
Ele vêm de longe, vem trabalhar!

Sou eu Maria Antônia, Antônia Salomé  
Eu venho chegando e venho saudando,  
Antônia Salomé!

(Cada “entidade” aguarda sua vez de “passar a  
doutrina”, ou seja, quando um guia está se  
apresentando outros não podem interferir)

A respiração intensa e ofegante dos ditos “caboclos de pena” na Umbanda quando “baixam em terra”, parece demonstrar a potência e a intensidade de suas manifestações e de sua força para executarem o trabalho de limpeza para o qual foram invocados. Notei também que alguns médiuns mostram-se cambaleantes e com certa dificuldade de se manterem em pé, atribuem isso ao fato da própria entidade já “vir de outros trabalhos, em outros terreiros” e por isso mesmo, já vem como se estivesse embriagada.

Relacionar os pontos cantados e entoados durante as sessões é uma forma de buscarmos um ponto de conexão durante as práticas terapêuticas utilizadas durante os trabalhos de cura, pois cada doutrina tem uma história específica que caracteriza a atuação da entidade ou que denota a finalidade e/ou sentido em que são entoados, por exemplo: falam da forma como se procede quanto à “limpeza do ambiente”, ao se defumar e/ou incensar o terreiro, ao se iniciar os trabalhos; faz-se saudação aos guias, santos e orixás, para que o trabalho seja bem sucedido; num “ponto cantado” se pode solicitar proteção e auxílio aos guias e orixás, podendo ser em tom de exaltação ou um lamento; fazem associações dicotômicas, tentando representar a atuação da entidade (como no caso de Dona Maria Légua, entidade da família de Légua), associando o sentido de leveza a algum suave, de fácil resolução, que traga benefícios a alguém, ou ao sentido de dificuldade, grosseria, adversidade e/ou severidade, pois se é dito que as entidades dessa linha podem atuar tanto para o bem

como para o mal; há associações com noções de fenômenos naturais como no caso do “balanço do mar”, muito utilizado também por encantados da família de Légua, talvez querendo se referir à instabilidade desse fenômeno, se referindo a ele e ao mesmo tempo, sendo ele, num misto de ser a causa e o efeito; os “pontos cantados” também servem como forma de demonstrar respeito por parte da entidade ao “guia chefe” da linha a qual pertence (por exemplo, quando se pede licença a Pai Légua Bugi Buá da Trindade, a maioria dos encantados da família de Légua fazem isso), fazem associação também com o fluxo das águas que correm para o mar, numa ideia de que, mesmo que apareçam obstáculos pela frente, os mesmos não são intransponíveis, se a vontade e determinação se mantiverem firmes.

Outra referência que também pude notar foi quanto à leveza de uma “vassoura de algodão”, para tirar as impurezas no ambiente, talvez ao se falar sobre “faixa branca” esteja se fazendo uma referência à faixa que os filhos e filhas de santo utilizam sobre o pescoço, em um terreiro em Nazária-PI (APÊNDICE C), onde visitei certa vez, chamavam essa faixa de “espada do médium”, diz-se “espada” pois é com tal faixa que se fazem os “encruzos” ou se cruzam o consulente, estalando essa faixa, no intuito de limpá-los das energias densas e “carregadas” negativamente, geralmente quando os mesmos acabaram de chegar da rua, logo após, é colocado um pouco de “banho de cheiro” para que possam passar em suas mãos, testa, lateral da cabeça e nuca, para então serem envoltos com o que chamam de “defumador”, onde um filho(a) de santo pede para que a pessoa abra os braços e gire, da esquerda para a direita (esse sentido faz referência a algumas dicotomias na Umbanda, entende-se que da “esquerda para a direita”, estaria se afastando aquela pessoa da influência negativa que a acompanha e a trazendo para uma influência mais benéfica, à direita).

Ainda analisando alguns pontos cantados, nota-se que as entidades/guias/encantados da família de Légua não vem todos de um mesmo lugar, embora tenham o mar como referência, pois, ou sempre se está “balançando o mar”, ou se está “vindo nas ondas”, ou se é “o próprio balanço do mar”. No caso do encantado Antônio Légua, ele diz que vem “abeirando o mar”, logo, pode-se entender que seria uma área de transição, que não necessariamente um mangue, mas uma faixa divisória entre o pé dum morro, a areia e o mar. No caso de um dos pontos do caboclo Francisco Légua ele diz que “quando chega pelo peso se conhece”, ao se analisar o ponto como um todo, a ideia que se passa é como se a impressão causada pela presença da entidade fosse comparada à impressão causada por um terremoto, devido à sua intensidade, fazendo com que “as águas do mar” venham a balançar, e “as pedras do morro” venham a cair. Nota-se que nos pontos, os guias e encantados sempre “vem de muito longe para trabalhar”, sempre nesse sentido de dinamicidade e compromisso, vindo de

algum lugar longínquo e podendo ter ficado lá, por conta da dita “Lei de Umbanda”, considerada por eles como uma “Lei Maior”, eles devem se fazer presentes ao chamado.

Após a manifestação dos encantados da família de Légua no terreiro pesquisado, podem se manifestar os ditos caboclos de pena ou os “erês”, entidades que apresentam uma performance infantil, que segundo os filhos(as) de fé, aparecem para descarregar a densidade das energias trabalhadas pelas entidades mais adultas. Os médiuns começam a atuar como crianças, pulam, brincam, se sentam no chão, pedem bombons, brinquedos. Em uma das doutrinas, onde se fala o termo “brinquedo”, provavelmente está se referindo à gira do próprio terreiro, pois no interior do Maranhão, os adeptos de religiões de matriz africana e afro-brasileira como o Terecô, se referem assim a esse momento, chamam de “brinquedo de Terecô”. Os pontos cantados fazem parte da cura, são a parte que tramita além do que os olhos de quem procura o terreiro consegue definir... embora saibam o que será feito, me questionava se chegavam a compreender o sentido por trás das doutrinas entoadas.

No CEUTESARNO acontece muito isso, diferentemente de outros terreiros onde estive, neste as pessoas que vão em busca da cura dos seus males, sejam eles financeiros, físicos, manifestos em doenças, ou questões de cunho amoroso...elas não ficam para ver como são feitos os trabalhos de “ligação”, no caso seria mais um “desligamento” das energias ruins que estejam atrapalhando a vida daquela pessoa, sendo “transportadas” para o médium, e deste sendo enviado para longe da pessoa que havia sido conduzida ao terreiro.

Elas não são envolvidas no que acontece no salão interno do terreiro... mesmo durante a espera até serem convidadas a entrar, ficam do lado de fora do salão do terreiro, somente podendo entrar quando são chamadas, retirando sapatos e/ou sandálias, e de preferência, estando vestidas de forma adequada, com roupas que não sejam de cores escuras, muito extravagantes e/ou decotadas, no caso das mulheres...caso contrário, lhes é oferecida um tipo de bata de TNT branco, para que possam adentrar a sala onde o guia da casa as aguarda para a consulta. Reconheço que há toda uma mística envolvida com esse trato com o sagrado. E, ao que me parece, à medida que prossigo com minhas incursões, minhas idas nos dias de cura, parece que mais os filhos da casa, assim como o pai de santo, me dão um pouco mais de abertura para que eu possa me fazer presente. Ontem, após os trabalhos, tive o convite para conhecer a parte do terreno, atrás do terreiro, onde fica a casa de pai Léo de Iansã... Ele se mostrou admirado pelo fato de eu nunca ter ido lá, ou conhecer sua casa. Eu disse que não conhecia porque não me tinham dado permissão para conhecer, e que eu não me sentiria à vontade de averiguar, caso não fosse convidada.

### **3.5. UM OLHAR DE DENTRO: relato de vivência numa Cura.**

Segundo Silva (2012) o entendimento do fenômeno religioso enquanto experiência e/ou vivência para os adeptos das religiões afro-brasileiras e de matriz africana é de caráter hermético, ou seja, acontece a nível da consciência de cada indivíduo, e, nas palavras da própria autora, “o estado vivencial e corporal dessas experiências se dá de maneira totalitária”.

Frente a isso, gostaria de descrever uma vivência que tive em um dia de trabalho de cura, com a entidade, guia da casa, o caboclo Ubirajara e com os (as) filhos (as) de santo presentes nessa noite. Como de costume, desde que iniciei minhas visitas ao terreiro, ao fim dos trabalhos de cura, conversava com o caboclo Ubirajara, e eu o cumprimentava e ele me abençoava. Conversei um pouco com ele sobre a possibilidade de fazer algumas perguntas sobre os atendimentos que aconteciam ali, e se eu poderia gravar nossas conversas.

Pedi para que rezasse em mim, pois, no início da tarde, antes de sair de casa, me sentia muito ansiosa e incomodada, mas não sabia ao certo qual o motivo... Dessa vez foi diferente das outras, quando ele ia começar, passou um pouco de “banho” em minhas mãos, pegou uma vela, a acendeu e colocou sobre a minha cabeça e começou a rezar.

Não consegui ouvir direito o que dizia, apenas algumas palavras entrecortadas pelos meus próprios pensamentos sobre me ver ali, recebendo o mesmo atendimento de tantas outras pessoas que tinha visto adentrarem essa sala para conversar com ele sobre seus problemas. Quando ele acabou de rezar, me perguntou se eu estava bem, eu disse que sim, porém, logo em seguida, comecei a sentir um leve incômodo do lado esquerdo da minha cabeça, que culminou com uma dor que não me deixou levantar do assento onde estava.

A dor foi ficando cada vez mais aguda e não conseguia ouvir o que o caboclo Ubirajara estava dizendo, pois um zumbido renitente parecia soar dentro do meu ouvido esquerdo, comecei a sentir náuseas e ânsias de vômito. Um calafrio percorreu todo o meu corpo, minhas mãos foram ficando geladas e tive a sensação de um suor pegajoso escorrendo por elas (hoje, me pergunto se isso eram sintomas de hipotensão arterial), a dor aumentava fazendo com que eu me curvasse e minha cabeça pendesse pra frente, à medida em que o enjôo aumentava, lembro que comecei a lacrimejar por conta de toda esse mal estar.

Em meio a todas essas sensações, ao fundo, como se viesse de longe, ouvia a voz do caboclo Ubirajara me chamando, mas eu não conseguia respondê-lo, estava passando muito mal. Então uma sonolência começou a tomar conta de mim, parecia uma leve embriaguez,

notei com certa dificuldade que ele chamou algumas filhas de santo para o local onde estávamos, pelo tom da sua voz que consegui perceber, parecia ter pressa. Nisso, senti que alguém me virava no pequeno banco onde estava sentada, simplesmente deixava que me conduzissem, não conseguia sentir meu corpo direito. O caboclo Ubirajara, ao que me pareceu, dava recomendações para as filhas de santo, nessa altura, eu estava muito confusa e um tanto desorientada, e não conseguia entender o que ele estava dizendo e nem o que estava acontecendo, mas parecia que a sala estava cheia de pessoas, agindo de forma apressada.

Alguém me levantou de onde eu estava e me conduziu para algum lugar, senti uma pressão no topo da minha cabeça, como se a pressionassem contra algo, nisso, me dei conta que era a cabeça de outra pessoa que estava a minha frente. Estavam fazendo uma “ligação” em mim.

À medida que a pressão da cabeça dessa pessoa contra a minha aumentava, a dor ficava mais aguda, comecei a ouvir um grunhido vindo da pessoa à minha frente, que, como dizem, estava de “crôa com crôa” comigo, segurando as minhas mãos, num instante senti que ela as soltou e direcionou suas mãos para as minhas costas, senti que seus dedos estavam em forma de garra e fez movimentos como se fosse arranhar as minhas costas. Nesse momento, senti que mais duas pessoas seguravam os meus braços, quando uma sonolência tomou conta de mim e quase caí. O zumbido em meus ouvidos havia parado, e nesse estado de semisonolência, ouvi o caboclo Ubirajara dizer que alguém tinha que ficar na minha frente, ao longe, era possível ouvir uma respiração ofegante e ruidosa.

Uma filha de santo começou a cantar a doutrina de um guia chamado Pena Branca. Tentei abrir os olhos para ver, mas os mesmos estavam embaçados, pois estava lacrimejando, parecia que estava acabando de acordar, como se estivesse voltando a tomar consciência de mim e de onde estava. Ouvi o caboclo Ubirajara dizer que levantassem meus braços, 3 vezes acima da minha cabeça, com isso, aos poucos minha visão voltava ao normal, assim como a minha audição. Senti meu corpo um pouco gelado, como se estivesse me refazendo de uma ligeira queda de pressão arterial. Ainda pude ver a filha de santo incorporada com o guia Seu Pena Branca (que depois soube se tratar de um caboclo de pena, o que associam com um “caboclo das matas”, “caboclo índio”), dando voltas em círculo e saindo de costas da sala.

Me perguntaram se eu estava bem e me fizeram cheirar uma mistura que me pareceu álcool com amônia e algumas ervas (o dito banho de limpeza). A dor que sentia na cabeça havia passado, o mal estar também. Passado tudo isso, respirei fundo e fiquei de frente ao caboclo Ubirajara, percebi que estava sentada de lado, ao que parece tinham me posicionado

assim, logo após terem feito a “ligação” da entidade, que estava me causando aquele mal estar, com o guia que incorporou para fazer esse “trabalho de limpeza/de cura” em mim.

Ele me perguntou se eu estava melhor e disse: “Viu o que estava com você? Ele iria lhe pegar mais tarde, quando você saísse daqui... ele se achegou depois que rezei na sua cabeça...” Perguntei a ele o porquê de ter sentido isso, e ele me disse que foi por conta do meu corpo não estar preparado (no sentido de dizer que não era pra “receber”) para sentir “energias pesadas”, e por isso a dor e o mal estar. O agradei, sai da sala onde ele recebia as pessoas e do salão onde as filhas de santo estavam, procurei uma cadeira um pouco mais afastada da entrada do terreiro e fiquei pensando sobre tudo o que tinha acabado de acontecer.

O que dizer de tal vivência em campo? Será que me deixei sugestionar, me “afetar” pela forma como todo esse universo mágico-religioso se estrutura? Na verdade, não, o que queria alcançar era o que as pessoas que estão frente a um pai de santo, incorporado com um guia espiritual, sentem, nessa vivência no terreiro, fui minha própria cobaia. Refletindo sobre isso, encontrei algo muito interessante e que traduz magistralmente esse momento, com Favret-Saada (2005), pois

quando um etnógrafo aceita ser afetado, isso não implica identificar-se com o ponto de vista nativo, nem aproveitar-se da experiência de campo para exercitar seu narcisismo. Aceitar ser afetado supõe, todavia, que se assuma o risco de ver seu projeto de conhecimento se desfazer. Pois, se o projeto de conhecimento for onipresente, não acontece nada. Mas, se acontece alguma coisa e se o projeto de conhecimento não se perde em meio a uma aventura, então uma etnografia é possível (FAVRET-SAADA, 2005, p.160).

Me dispus a assumir os riscos citados pela autora e atravessei o seguro limiar da simples observação, me permitindo envolver, porém sem esquecer dos meus objetivos da pesquisa. No momento em que tudo aconteceu, não estava pensando em nenhum problema, em específico, meu corpo estava cansado pela longa rotina de estudos e leituras que havia feito naquele dia. Mas, não me foi possível manter um total distanciamento do que a minha subjetividade estava experienciando, o verdadeiro dilema do pesquisador quando se “entrega” ao campo, quando caminha perigosamente próximo à linha tênue que separa, ou tenta separar, razão e emoção. Olhar o outro, pelo seu olhar.

Me transportar para o lugar de quem busca pela cura e estar ali, aceitar o cuidado, o toque, a atenção, a preocupação em me atender bem, foi uma vivência válida para me aprofundar e tentar compreender o sentido de gratidão que é trabalhado em quem precisa se colocar ali, de forma desarmada, ouvindo atentamente às recomendações, ou se deixando guiar e confiando em tais guias.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Estudar a relação entre religiosidade, saúde, doença e cura nos ajuda a visualizar o quanto tais aspectos encontram-se repletos de representações, sentidos e significados para aqueles que vivenciam o processo do adoecimento com suas angústias e sofrimentos.

A proposta deste estudo foi a de analisar a potencialidade que os espaços dos terreiros apresentam de se trabalhar com a complementariedade das práticas médicas oficiais, através de uma pesquisa de cunho etnográfico e por meio da observação participante.

As representações sobre saúde, doença e a busca pela cura por meio das práticas terapêuticas observadas em terreiros de Umbanda, levando-se em conta sua cosmologia e o que esta religião e seus adeptos entendem por saúde, doença e cura, durante as sessões de cura dirigidas por guias espirituais da linha dos Caboclos, que são representações de tipos regionais como vaqueiros, boiadeiros ou os ditos “caboclos de pena”, vistos como indígenas, como caciques, pajés, os ditos “índios guerreiros”, “índios feiticeiros”, nos ajudaram a perceber o quão vasto pode ser esse universo múltiplo e amplamente diversificado dessa religião.

Para tentar entender todo esse horizonte de eventos e manifestações que se descortinava à minha frente, não medi esforços para sondar, investigar e inspecionar cada oportunidade que me foi apresentada de poder aprender mais sobre o tema, afinal, como já foi dito no começo deste trabalho, me vi como uma “antropóloga em construção” (SILVA, 1994). Tudo isso se configurou na forma dos itinerários que percorri na busca do entendimento necessário do que observava nos terreiros. Quem eram essas entidades chamadas Caboclos? Que relação poderiam ter com os sentidos de busca pela cura nos terreiros? Religiosidade e terapia seriam mesmo dimensões intercambiantes e/ou paralelas de todos esses processos?

Mergulhando na busca por informações, segui roteiros que me levaram de Teresina, Piauí a São Luís, no Maranhão, para entender algumas influências que percebia nas doutrinas entoadas pelas entidades (que descobri que poderiam ser chamadas também de encantados) nos cultos teresinenses, percebi que tal influência seguia uma traçado que atravessava as ditas “matas do Codó” e desembocavam em São Luís, nos terreiros de Tambor de Mina, ao seguir as pistas dos integrantes espirituais da dita “Família de Légua”, tão presente nos terreiros da capital piauiense.

De lá, fui impulsionada a participar de congressos e eventos que tratassem do meu tema de estudo, precisava de mais e mais informações para vincular ao que estava observando

nos terreiros, precisava saber quem mais estudava uma temática parecida com a minha, com quem eu poderia dialogar e trocar informações sobre tudo que estava descobrindo até então. Foi quando percebi que além das influências do Tambor de Mina e Terecô maranhenses, a Umbanda teresinense também possuía alguns traços da Jurema, que tomei conhecimento em João Pessoa, na Paraíba, ao participar de um congresso local, além disso também consegui formar uma ampla rede de contatos (do Maranhão à Paraíba até Rio de Janeiro e São Paulo) com pesquisadores que estavam lidando com a mesma questão da complementariedade entre religiosidade, doença, saúde e cura, pensados sob um viés antropológico de análise do intercâmbio entre os campos da saúde e da cultura.

Ao tatear pelos caminhos da Umbanda, além de me amparar em toda a literatura já produzida sobre as religiões afro-brasileiras, especificamente da área em que me debrucei a estudar, procurei fazer um recorte com dados que pudessem demonstrar todo um panorama da situação do número de adeptos desta religião, desde o âmbito nacional, passando pelo estadual e finalizando com os dados do mapeamento local dos terreiros de Teresina-PI, considerei isso importante, pois assim pude comprovar o quanto esse culto afro-brasileiro é presente em número de adeptos na capital piauiense, fazendo referências históricas importantes quanto ao próprio processo de urbanização da cidade.

Para tratar de saúde e doença nos terreiros, tentei demonstrar as interseções existentes entre as representações feitas entre corpo, religiosidade e saúde, tanto do ponto de vista de estudos no campo da saúde, baseando-me na ênfase da diferença entre os modelos de saúde aos quais as próprias pessoas que procuram os terreiros estão submetidas e o entendimento que os filhos e filhas de santo detinham sobre o adoecer e o estar saudável, como entendiam esse processo e como se colocavam frente ao mesmo durante o atendimento prestado nos trabalhos de cura.

Adentrando o âmbito dos terreiros teresinenses propriamente ditos, a pesquisa teve uma feliz coincidência com um momento de efervescência cultural e religiosa local, devido ao movimento para a passeata intitulada “Cultura Negra Estaiada na Ponte”, além da iminência da publicação dos dados referentes ao mapeamento realizado nos terreiros da capital, isso demonstrou que a comunidade de terreiros locais se mostra atuante e engajada nas questões sociais que envolvam as lutas contra a intolerância e o preconceito religiosos, embora, por conta de alguns conflitos entre grupos representativos, demore um pouco a se unir e se manifestar de forma coletiva.

Espero que a adoção de múltiplas estratégias metodológicas de pesquisa tenham resultado no reconhecimento de que diferentes informações possibilitem conhecimentos

diversos acerca da realidade investigada. Além disto, procurei trabalhar com a convicção de que as informações recolhidas me possibilitaram sistematizações e usos diferentes, não apenas para e/ou em forma de texto, mas na elaboração de outros possíveis documentos de áudio e de imagens, dentre outros, preservando a identidade dos sujeitos pesquisados.

Fiz uma análise das doutrinas e/ou pontos cantados e das relações observadas entre a manifestação das entidades espirituais e como isso poderia repercutir na coesão do grupo estudado, de forma que o mesmo pudesse proporcionar o sentido de acolhimento, atenção e cuidado, quando da prestação da assistência às pessoas que procuravam o terreiro.

De tudo quanto foi apresentado, é possível notar que ainda temos uma boa trajetória pela frente, em termos de estudos e pesquisas que possam mergulhar nesse universo da Umbanda teresinense, como no caso específico desta pesquisa, o imbrincamento entre as práticas terapêutico religiosas voltadas para o restabelecimento da saúde do indivíduo, envolvido com as mesmas e com o grupo, onde as representações do adoecer e do estar saudável se fazem presentes, transcendem o biológico e agregam o social, o psicológico e o espiritual.

Todo o percurso metodológico, juntamente com as vivências me proporcionaram trabalhar com as subjetividades inseridas nesse processo e em como lidar com as “regras do jogo”, remodelando olhares e percepções, me levando a saber de que maneira as práticas terapêuticas religiosas se relacionavam com o diagnóstico proferido pelas práticas médico hegemônicas e quais os espaços sociais que estas últimas deixam abertos para a ação das primeiras, nesse encontro entre sujeitos que ressignificam seus sentidos sobre o que seja a saúde e a doença, por meio de suas vivências com a cura espiritual alcançada, fazendo um intercâmbio com o sagrado e o imaginário que permeia esse campo religioso afro-brasileiro.

Espero ainda que as modificações apresentadas na forma de encarar os choques e conflitos no campo tenham me proporcionado a avaliação da complexidade do objeto de estudo em termos da multiplicidade de discursos sobre a saúde e sobre a doença, numa religião tão rica e diversificada quanto a Umbanda.

É necessário reconhecer também que muitas questões mencionadas durante o transcorrer do texto não foram aprofundadas como mereciam, talvez por conta dos próprios percalços da pesquisa, talvez porque eu tenha me deixado afetar demais sobre alguns pontos por ser um tema e um campo com demarcações bastante sedutoras, com sugestões de cooptação se fazendo presentes a cada oportunidade, e talvez e o mais importante dos fatores, porque para abarcar todas as questões referentes a esse tema é necessário que mais pesquisadores se sintam motivados a investiga-lo.

Notei que um exame mais detalhado da maioria das temáticas levantadas me afastaria sobremaneira dos objetivos mais imediatos da pesquisa que me propus fazer, pois os terreiros são espaços ricos em representações, sentidos e significados a serem exploradas, prolíferos em situações de conflitos, dualidades e integrações. Nutro a esperança de que a reflexão aqui proposta possa ser útil ao debate e a novas investigações e pesquisas sobre os terreiros, em especial, sobre o que se remeta a pontos sobre saúde, doença e representações de cura. Da mesma forma, sobretudo considerando a dinâmica própria do campo estudado, desejo que novas pesquisas possam proporcionar acréscimos, contribuições, atualizações e complementos para essa pesquisa, pois se “bons etnógrafos ainda têm os seus limites e as suas análises sempre são incompletas” (PINTO; SILVA, 1994, p.19), imagino como foi essa minha “aventura antropológica nos terreiros”, que venham mais contribuições para esse campo de pesquisa tão apaixonante!

E para concluir, segundo Viveiros de Castro (2002): “os conceitos antropológicos, em suma, são relativos porque são relacionais — e são relacionais porque são relatores (...) é preciso saber transformar as concepções em conceitos, extraí-los delas e devolvê-los a elas”, ou seja, no caso desta pesquisa, procuramos demonstrar que trabalhar conceitos de saúde, doença e cura nos espaços dos terreiros tem um caráter de complementariedade do sistema de saúde oficial que precisa ser reconhecido e valorizado pela sociedade mais abrangente.

## REFERÊNCIAS

- ALVES, Paulo César; RABELO, Miriam Cristina. Repensando os estudos sobre representações e práticas em saúde/doença. In: \_\_\_\_\_. (orgs.). **Antropologia da Saúde: Traçando Identidades e Explorando Fronteiras**. – Rio de Janeiro: Editora Fiocruz/Relume Dumará, 1998.
- BERKENBROCK, Volney J. **A experiência dos orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé**. 3. Ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- BIRMAN, Patrícia. **Fazendo estilo criando gêneros: possessão e diferenças de gênero em terreiros de Umbanda e Candomblé no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Eduerj, 1995.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 5.ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- BRASIL. Ministério da Saúde. Conselho Nacional de Saúde. **Coletânea de normas para o controle social no sistema único de saúde**. 2.ed. Brasília: Editora do Ministério da Saúde, 2006.
- CAMURÇA, Marcelo Ayres. A realidade das religiões no Brasil no censo do IBGE 2000. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. **As religiões no Brasil: continuidades e rupturas**. Petrópolis: Vozes, 2011.
- CANGUILHEM, Georges. **O normal e o patológico**. 6.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Sobre o pensamento antropológico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro: CNPQ, 1988.
- CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. – São Paulo: Paz e Terra, 1999. v.2.
- CHAGAS FILHO, Adilson Matos. **“Não cumpriu a obrigação: pede agô e vá embora!”: o (des) cumprimento de obrigações e o encaminhamento do transe de possessão no Terreiro de São Benedito e Vovó Quitéria em Parnaíba (PI)**. Teresina: UFPI. 70 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia e Arqueologia) Centro de Ciências Humanas e Letras, Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2010.
- CLIFFORD, James; MARCUS, George. **Retóricas de la antropologia**. Madri: JúcarUniversidad. 1991.
- COLLARES DE BESSA, Edson Alencar. A perspectiva da cura como agente motivador do processo de conversão nos rituais da umbanda. In: XII SIMPÓSIO NACIONAL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES - Experiências e interpretações do Sagrado: interfaces entre saberes acadêmicos e religiosos, 2011, Juiz de Fora. **Anais...** Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora, 2011. v. 12.
- CONCONE, Maria Helena Villas Bôas. Caboclos e pretos-velhos da Umbanda. In: PRANDI, Reginaldo. (Org.) **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. – Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

DALGALARRONDO, Paulo. **Religião, psicopatologia e saúde mental**. – Porto Alegre: Artmed, 2008.

DAMATTA, Roberto. O ofício do etnólogo, ou como ter anthropological blues. In: NUNES, E.O. (Org.) **A Aventura Sociológica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1978.

\_\_\_\_\_. **Relativizando**: uma introdução à antropologia social. – Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1987.

DENZIN, Norman K.; LINCOLN, Yvonna S. Introdução: a disciplina e a prática da pesquisa qualitativa. In: \_\_\_\_\_. **O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens**. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2006.

DIAS, Rafael de Nuzzi. **Correntes ancestrais**: os pretos velhos do Rosário. Ribeirão Preto : USP, 2011. 309 f. Dissertação (Mestrado em Ciências), Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2011.

DURKHEIM, Émile. L'avenir de la religion. In: DURKHEIM, Émile. **Le sentiment religieux à l'heure actuelle, troisième entretien** : la conception sociale de la religion, Paris: Vrin, 1914. Disponível em: <  
[http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim\\_emile/sc\\_soc\\_et\\_action/texte\\_4\\_14/avenir\\_reli\\_reli.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/sc_soc_et_action/texte_4_14/avenir_reli_reli.pdf)> Acesso em: 30 jun. 2014.

FAVRET-SAADA, Jeanne. “Ser afetado” Tradução de Paula Siqueira. **Cadernos de Campo**, n.13, 155-161, 2005. Disponível em:<  
<http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/viewFile/50263/54376>> Acesso em 30 jun. 2014.

FERREIRA, Sócrates Pereira. **A jurema sagrada em João Pessoa**: um ritual em transição. João Pessoa: UFPB, 2011. 142 f. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) – Centro de Educação, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2011.

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

FERRETTI, Sérgio. **Querebentã de Zomadônu**: etnografia da casa das minas do Maranhão. 3.ed., Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

GEERTZ, Clifford. **Observando o Islã**: o desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

\_\_\_\_\_. **Obras e vidas**: o antropólogo como autor. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2009.

\_\_\_\_\_. **A interpretação das culturas**. 1. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2011.

GIOVANELLA, Lúcia. et al. **Políticas e sistemas de saúde no Brasil**. – Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2008.

GOLDENBERG, Mirian. **A arte de pesquisar**: como fazer pesquisa qualitativa em ciências sociais. 12. ed. Rio de Janeiro: Record, 2011.

GOMBERG, Estélio. **Hospital de orixás**: encontros terapêuticos em um terreiro de candomblé. – Salvador: EDUFBA, 2011.

GUARESCHI, Pedrinho A.; JOVCHELOVITCH, Sandra. (orgs). **Textos em Representações Sociais**. Petrópolis: Vozes, 1995.

GUIMARÃES, Alba Zaluar (org). **Desvendando máscaras sociais**. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1990.

GUIMARÃES, Marco Antônio Chagas. Tradição religiosa afro-brasileira como espaço de equilíbrio. In: SILVA, José Marmo da. **Religiões afro-brasileiras e saúde**. São Luís: Centro de Cultura Negra/Projeto Ató-Ire, 2003.

HELMAN, Cecil. G. **Cultura, saúde e doença**. Porto Alegre. ARTMED, 2009.

IBGE. **CENSO DEMOGRÁFICO 2010**. Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência. Rio de Janeiro: IBGE, 2012. Disponível em: <[ftp://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo\\_Demografico\\_2010/Caracteristicas\\_Gerais\\_Religiao\\_De\\_ficiencia/caracteristicas\\_religiao\\_deficiencia.pdf](ftp://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo_Demografico_2010/Caracteristicas_Gerais_Religiao_De_ficiencia/caracteristicas_religiao_deficiencia.pdf)>. Acesso em: 20 mar. 2013.

JOVCHELOVITCH, Sandra. Vivendo a vida com os outros: intersubjetividade, espaço público e representações sociais. In: GUARESCHI, P.; JOVCHELOVITCH (orgs.). **Textos em Representações Sociais**. Petrópolis: Vozes, 1995.

LAPLANTINE, François. **Antropologia da doença**. 3.ed., São Paulo: Martins Fortes, 2004.

LIMA, Sabrina Verônica Gonçalves. **Ao som do tambor**: o processo de institucionalização da umbanda nas décadas de 1960/1970 no Piauí. Teresina: UFPI, 2013. Monografia (Graduação em História), Centro de Ciências Humanas e Letras, Universidade Federal do Piauí. Teresina, 2013.

LIMA, Solimar Oliveira. **Fiéis da ancestralidade**: comunidades de terreiros de Teresina. Teresina: EDUFPI, 2014.

LUNARDI, Valéria Lerch. Problematizando conceitos de saúde, a partir do tema da governabilidade dos sujeitos. **Rev. Gaúcha Enf.**, Porto Alegre, 20 (1): 26-40, jan. 1999. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/RevistaGauchadeEnfermagem/article/viewFile/4219/2229>>. Acesso em: 14 jul.2013.

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

MAGNANI, José Guilherme Cantor. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. **Rev Bras. Ciên. Sociais**, v. 17, n. 49, p.11-29, 2002a. Disponível em:<[www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v17n49/a02v1749.pdf](http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v17n49/a02v1749.pdf)> Acesso em 04 jun. 2014.

\_\_\_\_\_. Doença mental e cura na Umbanda. **Rev. Teoria e Pesquisa**, São Carlos, SP. n. 40/41 jan/jul 2002b. Disponível em: <<http://nau.fflch.usp.br/sites/nau.fflch.usp.br/files/upload/paginas/Doenca%20Mental%20e%20Cura%20na%20Umbanda.pdf>> Acesso em: 22 jun. 2014.

MALUF, Sônia Weidner. Corpo e corporalidades nas culturas contemporâneas: abordagens antropológicas. **Rev Esboços**. Dossiê Corpo e História, v.9, n.9,87-101, 2001. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/esbocos/article/view/563>> Acesso em: 25 jun. 2013.

MANTOVANI, Alexandre. **A construção social da cura em cultos umbandistas**: estudo de caso em um terreiro de Umbanda da cidade de Ribeirão Preto – SP. Ribeirão Preto: USP, 2006. 172f. Dissertação (Mestrado em Ciências) –Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2006.

MARIANO, Ricardo. Mudanças no campo religioso brasileiro no censo de 2010. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 14, n. 24, p. 119-137, jul./dez. 2013. Disponível em:<[www.seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/download/43696/27488](http://www.seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/download/43696/27488)> Acesso em 20 jun. 2014.

MELLO, Márcio Luiz; OLIVEIRA, Simone Santos. Relação religião e saúde: possíveis contribuições. In: Reunião Brasileira de Antropologia, 27, 2010, Belém. **Anais...** Belém: Universidade Federal do Pará, 2010. CD. Disponível em:<[http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD\\_Virtual\\_27\\_RBA/arquivos/grupos\\_trabalho/gt30/mlbcm.pdf](http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD_Virtual_27_RBA/arquivos/grupos_trabalho/gt30/mlbcm.pdf)>. Acesso em: 12 out. 2012.

\_\_\_\_\_. Saúde, religião e cultura: um diálogo a partir das práticas afro-brasileiras. **Saude soc.**, São Paulo , v. 22, n. 4, p. 1024-1035, Dec. 2013 . Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-12902013000400006&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-12902013000400006&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em 10 abr. 2014.

\_\_\_\_\_, Márcio Luiz Braga Corrêa de. **Práticas terapêuticas populares e religiosidade afro-brasileira em terreiros no Rio de Janeiro**: um diálogo possível entre saúde e antropologia. Rio de Janeiro: ENSP, 2013. 120f. Tese (Doutorado em Ciências), Escola Nacional de Saúde Pública Sérgio Arouca. Rio de Janeiro, 2013.

MINAYO, Maria Cecília. Contribuições da antropologia para pensar e fazer saúde. In: CAMPOS, G.W.S. et al. (Orgs.). **Tratado de saúde coletiva**. São Paulo: Hucitec, 2006.

MOTA, Christiane de Fátima Silva Mota. **Doenças e Aflições**: sobre o processo terapêutico na pajelança. São Luís: UFMA, 2007. 137f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Centro de Ciências Humanas, Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Maranhão. São Luís, 2007.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada. **Tempo Social; Rev. Sociol. USP**, S. Paulo, 5 (1-2): 113-122, 1993 (editado em nov. 1994).Disponível em: <[www.revistas.usp.br/ts/article/download/84951/87679](http://www.revistas.usp.br/ts/article/download/84951/87679)> Acesso em: 24 jun. 2014

OLIVEIRA, Alda Batista de; ROAZZI, Antônio. In: FERNANDES, A.; CARVALHO, M. R.; SOBRINHO, M. D. (Orgs.). **Representações sociais e saúde**: construindo novos diálogos. Campina Grande: EDUEP, 2004.

PRANDI, Reginaldo. (Org.) **Encantaria brasileira**: o livro dos mestres, caboclos e encantados. – Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

PUTTINI, Rodolfo Franco.; JUNIOR PEREIRA, Alfredo.; OLIVEIRA, Luiz Roberto de. Modelos explicativos em saúde coletiva: abordagem biopsicossocial e auto-organização. **Physis Rev. de Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, 20 (2): 753-767, 2010. Disponível em: <[www.scielo.br/pdf/physis/v20n3/v20n3a04.pdf](http://www.scielo.br/pdf/physis/v20n3/v20n3a04.pdf). > Acesso em: 14 jul. 2013.

QUEIROZ, Marcos. **Em casa de catiço**: etnografia dos exus na Jurema. – Natal: EDUFRN, 2013.

RABELO, Miriam Cristina Marcílio. Religião e a transformação da experiência: notas sobre o estudo das práticas terapêuticas nos espaços religiosos. **Ilha R. Antr.**, v. 7, n. 1,2. Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC, Florianópolis, 2005. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/1574>> Acesso em: 24 abr. 2013.

RIVAS, Maria Elise Gabriele Baggio Machado. **O mito de origem**: uma revisão do ethos umbandista no discurso histórico. – São Paulo: Arché Editora, 2013.

SALLES, Sandro Guimarães de. **À sombra da Jurema encantada**: mestres juremeiros na umbanda de Alhandra. – Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2010.

SEEBER-TEGETHOFF, Mareile. Grenzgänger: uma consideração dos entrelaçamentos entre terreiro e Antropologia. **Rev. Antropológicas**, 11, v 18(2): 123-152, 2007. Disponível em: <<http://www.revista.ufpe.br/revistaanthropologicas/index.php/revista/article/viewFile/145/130>> Acesso em: 15 ago. 2013

SEGRE, Marco; FERRAZ, Flávio Carvalho. O conceito de saúde. **Rev. Saúde Pública**, 31 (5): 538-42, 1997. Disponível em: <[www.scielo.br/pdf/rsp/v31n5/2334.pdf](http://www.scielo.br/pdf/rsp/v31n5/2334.pdf).> Acesso em: 14 jul. 2013.

SECRETARIA DE POLÍTICAS DE PROMOÇÃO DA IGUALDADE RACIAL. **I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana**. Brasília, 2013. Disponível em: <[http://www.portaldaindigenas.gov.br/central-de-conteudos/publicacoes/pub-comunidades-tradicionais/plano\\_desenvolvimento\\_matriz\\_africana-185x260mm-v5.pdf/view](http://www.portaldaindigenas.gov.br/central-de-conteudos/publicacoes/pub-comunidades-tradicionais/plano_desenvolvimento_matriz_africana-185x260mm-v5.pdf/view)> Acesso em: 05 mar. 2014.

SEVERINO, Antônio Joaquim. **Metodologia do trabalho científico**. 23ª ed. São Paulo: Cortez, 2007.

SILVA, Vagner Gonçalves da; REIS, Leticia Vidor; SILVA, José Carlos (orgs.). **Antropologia e seus Espelhos**: a etnografia vista pelos observados. FFLCH/USP, 1994

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

\_\_\_\_\_. Vagner Gonçalves da. Entre a gira de fé e Jesus de Nazaré: relações sócio estruturais entre Neopentecostalismo e Religiões Afro-Brasileiras. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org). **Intolerância Religiosa**: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: EdUSP, 2007.

SILVA, Vanessa Soares da. Relato da minha experiência mítica no Ilê Asé Omin. In: XIII SIMPÓSIO NACIONAL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES - religião, carisma e poder: as formas da vida religiosa no Brasil, 2012, São Luis - MA. **Anais...** São Luis - MA: EDUFMA, 2012.

SILVA, Haldaci Regina. **Sabores da casa, sabedorias de terreiros**: práticas educativas e construção de saberes em um Terreiro de Umbanda de Teresina – Piauí. Teresina: UFPI, 2013. 108f. Dissertação (Mestrado em Educação). Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2013.

SOUZA, André Ricardo de. Baianos, novos personagens afro-brasileiros. In: PRANDI, Reginaldo. (Org.) **Encantaria brasileira**: o livro dos mestres, caboclos e encantados. – Rio de Janeiro: Pallas, 2004

TAVARES, Dailme Maria da Silva. **A capela e o terreiro na chapada**: devoção mariana e encantaria de Barba Soeira no Quilombo Mimbó, Piauí. Marília: UNESP, 2008. 123 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais), ). Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista. Marília, 2008.

TEIXEIRA, Maria Lina Leão. Bori – prática terapêutica e profilática. In: GOMBERG, Estélio; MANDARINO, Ana Cristina de Souza. (Orgs). **Leituras afro-brasileiras**: territórios, religiosidades e saúde. – São Cristóvão: Editora UFS; EDUFBA, 2009.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “O nativo relativo”. **Mana** 8(1):113-148, 2002.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. 4.ed. – Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2009. v 1.

### **Links utilizados na pesquisa e entrevistas realizadas:**

<http://cid10.bancodesaude.com.br/cid-10-f/f443/estados-de-transe-e-de-possecao>  
<http://feubra-pi.blogspot.com.br/>  
<http://portaldasgurias.blogspot.com.br/2011/08/significado-de-palavras-e-terminos-usados.html>  
<http://renafrosaude.com.br/> (RENAFRO Saúde)  
<http://www.cenarab.com.br/cenarab/>  
<http://www.ponto.mus.br/new/>  
[http://www.portaldaigualdade.gov.br/central-de-conteudos/publicacoes/pub-comunidades-tradicionais/plano\\_desenvolvimento\\_matriz\\_africana-185x260mm-v5.pdf/view](http://www.portaldaigualdade.gov.br/central-de-conteudos/publicacoes/pub-comunidades-tradicionais/plano_desenvolvimento_matriz_africana-185x260mm-v5.pdf/view)  
[http://www.seppir.gov.br/noticias/ultimas\\_noticias/2012/05/presidenta-institui-dia-da-umbanda](http://www.seppir.gov.br/noticias/ultimas_noticias/2012/05/presidenta-institui-dia-da-umbanda)  
<http://www.youtube.com/watch?v=gUQPaoBcDDo> (Filme Cafundó)  
<http://www.portalpmt.teresina.pi.gov.br/noticia/Cultura-Negra-Estaiada-na-Ponte-pede-igualdade-racial-e-tolerancia-religiosa/534>  
[http://www.youtube.com/watch?v=uiur1X\\_8IYg](http://www.youtube.com/watch?v=uiur1X_8IYg) (A medicina popular praticada no Brasil)  
<http://www.youtube.com/watch?v=VyR5jVYohA8> (O cuidar nos terreiros)

IANSÃ, Pai Léo de. Entrevista III. [jul. 2013] Entrevistadora: Maria do Amparo Lopes Ribeiro. Teresina, 2013. 1 arquivo mp3 (60 min).

UBIRAJARA, Caboclo. Entrevista I. [jun. 2013]. Entrevistadora: Maria do Amparo Lopes Ribeiro. Teresina, 2013. 1 arquivo .mp3 (60 min.).

UBIRAJARA, Caboclo. Entrevista II. [jun. 2013]. Entrevistadora: Maria do Amparo Lopes Ribeiro. Teresina, 2013. 1 arquivo .mp3 (90 min.).

## GLOSSÁRIO<sup>50</sup>

### A

**ABRIR A GIRA** - Significa o início ou abertura dos trabalhos nos terreiros de Umbanda.

**ALGUIDAR** - Bacia de barro usada para entregas, ascender velas, depósito de banhos, entrega de comidas e defumação. Vasilha de barro onde se coloca comida votiva.

**AMACI (AMASSI)** - Batismo na Umbanda. Líquido preparado com o suco de diversas plantas, não cozidas, e que tem muita aplicação na firmeza de cabeça dos médiuns. O principal banho para a o ritual da "lavagem de cabeça". (ritual equivalente a raspagem de cabeça no Candomblé e ao batismo na Igreja Católica).

**APARELHO** - Médiun. Designa a pessoa que serve de suporte para a "descida" da entidade do médium.

**ARUANDA** - Céu, Paraíso, Nirvana ou Firmamento significam a mesma coisa, isto é, a moradia daquele que é Criador de todos os mundos e de todas as coisas. Plano Espiritual Elevado.

**AXÉ** - Força invisível, mágica e sagrada. É a força mágica do terreiro representada pelo segredo composto de diversos objetos pertencentes as linhas e falanges. Força bendita e divina. Poder que emana dos Orixás.

### B

**BAIXAR** - Termo que quer dizer incorporação das Entidades/Orixás nos médiuns. Esse termo designa que toda entidade que vem do Céu (Plano Astral Superior), ou seja, da Aruanda, baixe das alturas para a Terra.

**BANHO DE DESCARREGO** - Banho preparado com ervas sagradas, de acordo com o Orixá de cada indivíduo, para purificar o perispírito e afastar vibrações negativas. (Obs.: É tomado, após o banho de asseio, apenas do pescoço para baixo, só na parte da frente do corpo).

**BATER-CABEÇA** - Reverenciar. Ritual que quer dizer cumprimentar respeitosamente e humildemente. Abaixar-se aos pés do Congá (altar) ou de uma Entidade tocando com a testa ou cabeça no chão. Representa respeito e humildade.

**BENZEDURA OU BENZIMENTO:** é uma prática bioenergética de limpeza, segurando algumas ervas com as mãos, um tipo de passe, cujo êxito de cura depende da maior ou menor receptividade dos enfermos submetidos a ela.

### C

**CABEÇA-FEITA** - Médiun que já passou pelo ritual do Amaci. Denominação do médium desenvolvido, já cruzado no Terreiro, com seu Orixá de Pai-de-cabeça definido.

**CAMBONO (CAMBONE ou Mucamba)** - Auxiliar de Médiuns de Incorporação e o Servidor dos Orixás. O cambone é o médium que auxilia o consulente (leigo) a entender as Entidades. Auxiliar de culto.

**CAPANGUEIRO** - Termo usado no sentido de companheiro (Umbanda). Comprador de diamantes em pequenas porções. Denominação dada ao capanga, pequeno avental com o qual os diretores ou grandes iniciados do Toré participam do ritual de cura ou culto ameríndio, comum no Nordeste brasileiro.

**CARREGADO** - Pessoa que está com vibrações espirituais maléficas causadoras de sintomas como mal-estar, medo sem causa, etc.

**CAVALO** - Médiun dos Guias de Umbanda. Pessoa que serve de suporte para os orixás ou entidades.

**CENTRO** - terreiro, tenda de Umbanda, cazuá.

---

<sup>50</sup> Algumas informações foram coletadas durante a pesquisa de campo, outras foram encontradas e estão disponíveis em: < <http://portaldasgirias.blogspot.com.br/2011/08/significado-de-palavras-e-terminos-usados.html> > Acesso em: 07 ago. 2014.

**CHEFE DE CABEÇA** - É um dos nomes como é designado o Guia-Chefe do médium de terreiro que tenha sido desenvolvido e cruzado no mesmo. Pai de cabeça.

**COISA FEITA** - Quer dizer trabalho feito para levar o mal a alguém, despacho maléfico, feitiço, bruxaria.

**CONGÁ** (Gongá ou Congar) - A palavra gongá é de origem banto, é utilizada no ritual de Umbanda para denominar o "altar sagrado" do Terreiro. Este altar é composto de imagens de santos católicos, caboclos, pretos-velhos e outras. Também pode ser chamado de "pegi".

**CORPO FECHADO** - Nenhum espírito maléfico pode incorporar no médium, ou nenhum espírito pode trazer o mal a pessoa que tem o corpo fechado.

**CORREDOR DE GIRAS** - Freqüentador que passa por vários terreiros, sem ter firmado compromisso espiritual com nenhum deles.

**CURIMAR** - Cantar. Entoar pontos cantados.

**CURIMBA** - Dança do Orixá ou Entidade no meio do Terreiro. Conjunto de instrumentos musicais do terreiro. Os instrumentos que compõe a curimba: atabaques, tambor, agogôs, chocalhos, berimbau.

**CURIMBAR** - Dançar cantando.

## D

**DAR FIRMEZA AO TERREIRO** - Riscar ponto na porteira, sob o altar, defumar, cantar pontos, etc. São feitas antes de uma sessão, para afastar ou impedir a entrada de más influências espirituais.

**DAR PASSAGEM** - Ato do orixá ou guia deixar o médium para que outra entidade nele se incorpore.

**DEMANDA** - Desentendimento. Na Umbanda teresinense também pode ser sinônimo de "energias negativas", oriundas de invejas, necessidades e/ou desejos de fazer mal a uma determinada pessoa, o que poderia ocasionar o adoecimento da mesma, problemas financeiros e de cunho social (com familiares, amigos e/ou no ambiente de trabalho da pessoa em questão).

**DESCARGA** - Ação para afastar do corpo de alguém, ou de um ambiente, vibrações negativas ou maléficas por meio de: banhos, passes, defumação, queima ou pólvora e etc.

**DESCARREGAR** - Livrar alguém de vibrações maléficas ou negativas.

**DESCARREGO** - O mesmo que descarregar. Despachar restos de vela, pontas de charuto e demais sobras do trabalho da entidade em local adequado.

**DESCER (DESCIDA)** - Ato de orixá ou entidade incorporar. Quando as Entidades Espirituais vão incorporar no médium.

**DESENCARNAR** - Ato do espírito da pessoa deixar o corpo – morrer.

**DESENVOLVIMENTO** - Treino do iniciado nos trabalhos espirituais visando seu aperfeiçoamento mediúnico e pessoal. Aprendizado dos iniciados para melhoria de sua capacidade mediúnica; com a finalidade de incorporação de entidades.

**DESMANCHAR TRABALHOS** - É tornar livre uma pessoa dos efeitos de trabalho de enfeitiçamento, como também beneficiar alguém que tenha sido vítima de magia negra.

**DESPACHAR** - Entregar ao Orixá o que é do Orixá. Despachar também é um termo usado para tudo que é sagrado, seja comida de santo, seja qualquer objeto sacro seja entregue num local adequado a cada Orixá.

**DESPACHO** - Trabalho entregue para anular um feitiço, desmanchar trabalhos de magia negra.

**DOCTRINAS, CURIMBAS E/OU AZUELAS:** é a maneira como os umbandistas se referem aos cânticos entoados para a invocação das entidades espirituais que auxiliarão quando do atendimento nos trabalhos de cura.

## E

**EGUN** - Nome genérico dos espíritos dos mortos (desencarnados), almas.

**ENCANTADO** - Ser que não morreu, foi arrebatado.

**ENCOSTO** - Espírito de pessoas mortas que se aproximam e se ligam a uma pessoa viva, conscientemente ou não, prejudicando-a com suas vibrações negativas.

**ENCRUZA** - É o cruzamento dos caminhos, vias férreas, ruas, etc. Habitat de Exu.

**ENCRUZAR (CRUZAR)** - Ritual umbandista no início de um período ou sessão, consistindo em fazer uma cruz com a pomba na nuca, na palma da mão, na testa do médium e na sola do pé. Isso

fecharia o corpo do médium e protegeria, fortificaria sua mediunidade e ajuda também a estabelecer uma ligação mais firme com os Guias Espirituais. No encruzamento dos médiuns é entonado um canto próprio para a ocasião. Também pode se referir ao estalar de uma faixa branca de pano em forma de cruz, com o objetivo de dissipar energias negativas que estejam encostadas no consulente.

**ENTIDADES** - Seres espirituais na Umbanda.

**ESPIRITISMO DE LINHA** - Designação dada a Umbanda e as sessões no terreiro.

**ESPÍRITOS OBSESSORES** - Espíritos com muito pouco ou mesmo nenhum desenvolvimento, são entidades que se apossam das pessoas, fazendo-as sentirem doentes e prejudicando-as em todos os sentidos.

## F

**FALANGE** - O mesmo que legião, conjunto de seres espirituais que trabalham dentro de uma mesma corrente (linha). Subdivisão das linhas de umbanda, cada uma com suas funções definidas e dirigidas por um “chefe” – espírito superior. Falange em Umbanda significa a subdivisão de Linhas onde cada falange é composta de um número incalculável de espíritos orientados por um Guia chefe da mesma.

**FALANGEIRO** - Espírito pertencente a uma determinada Falange.

**FAZER MESA** - Abrir a sessão, abrir a gira.

**FECHAR A GIRA** - Encerrar uma sessão ou uma cerimônia em que tenha havido formação de corrente vibratória. Encerrar os trabalhos no terreiro.

**FECHAR A TRONQUEIRA** - Ato de defumar e cruzar o terreiro - os quatro cantos do terreiro - evitando que espíritos perturbadores ou zombeteiros atrapalhem o culto.

**FEITO** - É o médium masculino desenvolvido dentro do terreiro.

**FEITO DE SANTO** - Iniciação do desenvolvimento de um médium.

**FEITA (O) NO SANTO** - Médium que teve o cerimonial de firmeza de cabeça por haver completado seu desenvolvimento mediúnico.

**FILHO (A) DE FÉ** - Designação do médium iniciante ou não. Denominação para adeptos da Umbanda.

**FILHO OU FILHA DE SANTO** - Médium que se submeteu a doutrina e todo ritual.

**FIRMAR** - Concentrar-se para a incorporação.

**FIRMAR ANJO DA GUARDA** - Fortalecer por meio de rituais especiais com velas e oferendas de orações a defesa espiritual dos médiuns.

**FIRMAR PORTEIRA** - Riscar a entrada do terreiro, um ponto especial para protegê-lo de más influências ou fazer defumação na entrada. É a segurança para os trabalhos da sessão que será realizada.

**FIRMAR PONTO** - Cantar coletivamente o ponto (cântico) determinado pela entidade que vai dirigir os trabalhos para conseguir uma concentração da corrente espiritual. O Ponto Firmado pode ser apenas cantado como também riscado ou a combinação de ambos. Significa também quando o Guia dá seu ponto cantado e/ou riscado, como prova de identidade.

**FIRMEZA** - O mesmo que segurança, conjunto de objetos com força mística (axé); que enterrados no chão protegem um terreiro e constituem sua base espiritual.

## G

**GUMA** ou **GUNA** – Mastro central localizado nos terreiros. Segundo conversa com alguns pais e mãe de santo, abaixo do mesmo estão “plantados as Forças”, os “Fundamentos do terreiro”, fazendo uma ligação entre as energias da terra e do céu e por isso serviria para os filhos e filhas de santo “firmarem suas crôas” ao posicionarem o topo de suas cabeças no mastro durante o seu desenvolvimento mediúnico nas giras. Algumas tendas umbandistas não possuem a guma, mas também tem essas “Forças” e ou “Fundamentos” plantados em pontos estratégicos do salão onde ocorrem as giras.

## I

**INCORPORAR** - Entrar em transe, “receber” a entidade.

**IR PARA A RODA** - Uma frase que traduz o desenvolvimento da mediunidade na corrente.

**K**

**KARDECISMO** - Um dos pontos básicos em que se fundamentam todas as teorias espiritualistas. Decodificação do Espiritismo por Alan Kardec, de onde se origina o nome Kardecismo.

**KIBANDA ou KIMBANDA** - Ver Quimbanda.

**KIUMBA (QUITUMBA)** - Espírito maléfico e obsessivo. Espírito atrasado e sem nenhuma luz. Zombeteiro. Encosto.

**L**

**LAVAGEM DE CABEÇA ou de CRÔA** - A lavagem de cabeça ou de crôa é feita derramando-se o Amaci (banho preparado especialmente para essa cerimônia) sobre a cabeça do médium, enquanto se entoa um ponto de caboclo. A confirmação do Guia de Cabeça verifica-se após a lavagem da mesma, quando o Guia incorpora e risca seu ponto em frente ao Congá.

**LEI DE UMBANDA** - A crença da Umbanda e seus rituais.

**LINHA** - Faixa de vibração, dentro da corrente vibratória espiritual. Um Orixá também chamado protetor e que é chefe dos seres que vibram e atuam nessa faixa. Conjunto de falanges e que se subdivide uma faixa vibratória. Conjunto de representações (corporal, dança, cores, símbolos) e rituais (comidas, bebidas, dia da semana), etc.; de cada Orixá ou entidade. Conjunto de cerimônias rituais de determinado tipo. Ex. linha de Umbanda, linha branca, etc. União das falanges, sendo que cada um tem seu chefe.

**LINHA BRANCA** - Linha de Guias que não cruzam com a linha da esquerda.

**LINHA CRUZADA** - Ritual com influência de duas ou mais procedências. É quando se unem duas ou mais linhas com o fim de tornar mais forte um trabalho no terreiro. Normalmente esse cruzamento se dá com um guia da direita com um da esquerda.

**LINHA DAS ALMAS** - Corrente vibratória que congrega espíritos evoluídos.

**LINHA DE CURA** - Ritual que se ocupa mais com a cura física e espiritual do adepto.

**M**

**MACUMBA** - palavra de origem banto-angolana e designa a dança semi-religiosa dos “cumbas”, uma espécie de sacerdotes ou curandeiros dos bantos. (BERKENBROCK, 2007, p. 149), depois esse termo passou a ser vulgar e passou a nomear rituais de magia como o feitiço ou culto de feiticeiros. Antigo instrumento musical usado outrora nos terreiros afro-brasileiros. Nome (pejorativo) com que os leigos denominam “despacho” de rua e os rituais de Umbanda, Quimbanda e demais cultos afro-brasileiros.

**MÃE de SANTO** - Médium feminino chefe ou dirigente de terreiro, Madrinha, Babá.

**MANDINGA** - Feitiço, encantamento, também praga rogada em voz alta.

**MANIFESTAÇÃO** - Quando o corpo do médium é tomado por um Guia. Conhecido também como transe mediúnico, incorporação.

**MATÉRIA** - Corpo, parte material do homem, a mais afastada da pureza espiritual.

**MAU OLHADO** - Quebranto, feitiço. Doença ou mal estar causado por um olhar mau, invejado.

**MÉDIUM** - Pessoa que tem a Faculdade Especial de servir de intermediário entre o mundo físico e espiritual. Termo do Espiritismo, adotado pela Umbanda.

**MESA BRANCA** - Trabalhos no terreiro quando há incorporação apenas de médicos e enfermeiras.

**MIRONGA** - Feitiço, segredo, feitiço feito pelos Espíritos Nagôs. Mistério.

**MISTIFICAÇÃO** - É o mais importante dos casos do falso espiritismo, pois constitui um recurso muito empregado por falsos médiuns, ou pessoas de má fé, com a vã finalidade de auferirem vantagens pecuniárias e aumentarem sua fama e sua vaidade.

**O**

**OBSEDIAR** - Perseguir. Ação pela qual os espíritos perturbados que prejudicam as pessoas levando a situações econômicas difíceis, loucura, etc.

**OBSESSOR** - Espírito perturbador ou zombeteiro (quiumba) que prejudica as pessoas.

**OLHO GRANDE** - Mau Olhado, inveja, malefício, quebranto.

**ORAÇÃO FORTE** - Patuá que consiste em uma oração escrita em pequeno pedaço de papel, que a pessoa preserva em seu poder, quer guardado no bolso, ou dentro de um pano em forma de saquinho pendurado no pescoço a fim de proteger-se ou livrá-la de todos os males.

## P

**PAI-DE-SANTO** - Zelador do Santo, Chefe de Gira, Chefe de Mesa, Chefe do Terreiro. Médiun e conhecedor dos detalhes para o bom andamento de uma sessão.

**PATUÁ** - PA = erradicar doenças, antídoto, TU = propiciar, WA = viver, existir (viver, sem doenças). Amuleto que é colocado num saqueto (pedaço de pano costurado em forma de saquinho) e é pendurado no pescoço, ou se prende na roupa de uso.

**PEMBA** - Espécie de giz em forma côncavo-arredondada, em diversas cores, servindo para riscar pontos e outras determinações ordenadas pelos Guias, sendo que conforme a cor trabalhada com pomba, pode se identificar a Linha a que pertence a Entidade, ou a Linha que trabalhará naquele ponto.

**PONTOS CANTADOS** - Letra e melodia de cântico sagrado, diferente para cada entidade. É uma prece evocativa cantada que tem por finalidade atrair as entidades espirituais, homenageá-las. Quando chegam e despedi-las quando devem partir. Assim os pontos podem ser apenas de louvor ou cantados com finalidades rituais durante determinadas cerimônias. Os pontos cantados na Umbanda são preces e a invocação das falanges e Linhas, chamando-as ao convívio das reuniões e no auxílio dos que buscam caridade. Assim, como toda a religião tem seus cânticos, a Umbanda usa seus pontos cantados, dos quais, não se deve abusar. Esses hinos representam e atraem forças das Falanges, para trabalhos de descarrego e desenvolvimento mediúnico. Pontos cantados não devem ser deturpados, ou modificados, para que sua força não se altere, uma vez alterado o efeito não será o mesmo, podendo até ser prejudicial.

**PONTOS RISCADOS** - Desenho formado por um conjunto de sinais cabalísticos, que riscado com pomba ajuda a chamar a entidade ao mundo terreno. Quando riscado pelo médiun incorporado identifica a entidade. São identificação dos Guias. Cada Guia e cada Orixá tem seu ponto riscado. Os pontos são riscados com pomba. Mas o ponto não se resume apenas a identificação de um guia, linha, falange ou Orixá; ele pode fechar o corpo de um médiun, pois a escrita sagrada se utiliza de magia para que qualquer espírito perturbado não se aproxime.

**PORTEIRA** - Entrada do Terreiro / Templo.

**PUXAR O PONTO** - Iniciar um cântico. É geralmente feito por um Ogã.

## Q

**QUEBRANTO** - Mau olhado, feitiço, coisa feita. Normalmente atinge mais crianças pagãs, mas pode atingir também crianças batizadas e adultos. O quebranto é cortado com benzimento.

**QUEBRAR DEMANDA (QUEBRAR AS FORÇAS)** - É anular, desmanchar o efeito de um trabalho para prejudicar ou perturbar uma pessoa.

**QUIMBANDA** - Linha de esquerda que com a Umbanda forma o equilíbrio. Linha espiritual na qual trabalham os Exus e Pomba-giras. clique e saiba mais.

**QUIUMBA** - Espírito atrasadíssimo, obsessivo e perturbador. Zombeteiro. São ainda mistificadores, fazendo-se passar por espíritos mais elevados. Chamados também “rabos de encruza”.

**QUIZILA (QUEZILA ou QUEZILIA)** - Tabu, implicância, interdição, indisposição em relação a algo ou alguém, conjunto de proibições. Aversão, antipatia, repugnância, alergia a alguma coisa.

## R

**RECEBER O SANTO** - Incorporar. Entrar em estado de transe com o Guia ou Orixá

**RISCAR PONTO** - Fazer desenhos de sinais cabalísticos que representam determinadas entidades espirituais e que possuem poderes de chamamento das mesmas ou lhe servem de identificação.

**S**

**SACUDIMENTO** - Ato de realizar limpeza, lavagem e varredura do terreiro e/ou seus filhos. Descarrego.

**SAL (GROSSO)** - Empregado sob diversas modalidades nos Terreiros, principalmente como elemento em banho fixador de determinada energia. Também empregado como elemento para descarrego do local quando colocado com um copo de água atrás da porta, absorvendo assim as energias que por ali passam. É erroneamente empregado como banho de descarrego, para tal deve-se utilizar apenas as ervas do Pai-de-cabeça do usuário deste.

**SARAVÁ** - Saudação umbandista que corresponde a Salve! Viva!

**SINCRETISMO** - Fusão de diferentes cultos ou doutrinas religiosas, com reinterpretação de seus elementos. Fenômeno de identificação/coligação dos Orixás com os Santos Católicos.

**T**

**TRONQUEIRA** - Local destinado para ser feita a segurança primeira do terreiro, localiza-se de frente para a rua, do lado esquerdo de quem entra.

**TUIA** - O mesmo que Fundango, Pólvora.

**U**

**UMBANDA (AUMBANDAN)** - Manifestação do Espírito para a caridade. Religião brasileira fundada pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas em 1908.

**UMBANDISTA** - Praticante, crente, seguidor da Umbanda.

**V**

**VIRAR NO SANTO** - Entrar em transe. Incorporar.

**VODUN (VOODOO, VODU ou VUDU)** - O Vodun da África Ocidental é a forma original da religião que se desdobrou no Vodou Haitiano, Voodoo da Louisiana e Candomblé Jeje e Tambor de Mina no Brasil.

**Z**

**ZAMBI (NZAMBI)** - O Deus supremo na Umbanda. O Criador nos candomblés de Nação Angola, equivalente à Olorun do Candomblé Ketu. Zambi é o princípio e o fim de tudo.

## **APÊNDICES**

## APÊNDICE A-TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO



**MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E CULTURA – MEC  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ – UFPI  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO – PRPPG**

### TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

**Título do projeto:** ÔH, QUE CAMINHO TÃO LONGE, QUASE QUE EU NÃO VINHA: práticas terapêutico religiosas nos trabalhos de cura na Umbanda de Teresina-PI.

**Pesquisador responsável:** Prof. Dr. Robson Rogério Cruz

**Instituição/Departamento:** Universidade Federal do Piauí / Centro de Ciências Humanas e Letras – CCHL / Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Arqueologia – PPGAArq

**Telefone para contato (inclusive a cobrar):**

**Pesquisadores participantes:** Mestranda Maria do Amparo Lopes Ribeiro

**Telefones para contato:** (86) 88441036; (86) 94419159; (86) 99667693

Você está sendo convidado(a) a responder às perguntas deste questionário de forma totalmente voluntária. Antes de concordar em participar desta pesquisa e responder este questionário, é muito importante que você compreenda as informações e instruções contidas neste documento. Os pesquisadores deverão responder todas as suas dúvidas antes que você se decida a participar. Após ser esclarecido (a) sobre as informações a seguir, no caso de aceitar fazer parte do estudo, assine ao final deste documento, que está em duas vias. Uma delas é sua e a outra é do pesquisador responsável. Em caso de recusa você não será penalizado (a) de forma alguma.

**Objetivo do estudo:** Esta pesquisa tem por objetivo analisar as representações do processo saúde-doença nas práticas terapêuticas de religiões de matriz africana, demonstrando o quando, o como e o porquê se processam tais representações e significados.

**Procedimentos.** Sua participação nesta pesquisa consistirá apenas no preenchimento deste questionário, respondendo às perguntas formuladas que abordam questões acerca do seu entendimento sobre a saúde, a doença, a cura e como você relaciona tais conceitos com as práticas terapêuticas observadas em terreiros de Umbanda. A entrevista será gravada e o que você disser será registrado para posterior estudo.

**Benefícios.** Esta pesquisa trará maior conhecimento sobre o tema abordado, sem benefícios diretos para você.

**Riscos.** O preenchimento deste questionário não representará qualquer risco de ordem física, moral ou psicológica para você.

**Sigilo.** As informações fornecidas por você terão sua privacidade inteiramente garantida pelos pesquisadores responsáveis. Os sujeitos da pesquisa não serão identificados em nenhum momento, mesmo quando os resultados desta pesquisa forem divulgados em qualquer forma, a posteriori.

Ciente e de acordo com o que foi anteriormente exposto,

Eu,

\_\_\_\_\_,  
RG/ CPF/ n.º \_\_\_\_\_, abaixo assinado, concordo em

participar do estudo \_\_\_\_\_ , como sujeito. Fui suficientemente informado a respeito das informações que li ou que foram lidas para mim, descrevendo o estudo “**ÔH, QUE CAMINHO TÃO LONGE, QUASE QUE EU NÃO VINHA: práticas terapêutico religiosas nos trabalhos de cura na Umbanda de Teresina-PI.**”. Eu discuti com a mestranda **Maria do Amparo Lopes Ribeiro** sobre a minha decisão em participar nesse estudo. Ficaram claros para mim quais são os propósitos do estudo, os procedimentos a serem realizados, seus desconfortos e riscos, as garantias de confidencialidade e de esclarecimentos permanentes. Ficou claro também que minha participação é isenta de qualquer tipo de despesas. Concordo voluntariamente em participar deste estudo e poderei retirar o meu consentimento a qualquer momento, antes ou durante o mesmo, sem penalidades ou prejuízo ou perda de qualquer benefício que eu possa ter adquirido, ou no meu acompanhamento/ assistência/tratamento neste Serviço.

Local \_\_\_\_\_ e \_\_\_\_\_ data \_\_\_\_\_  
 Nome \_\_\_\_\_ e Assinatura \_\_\_\_\_ do sujeito ou responsável: \_\_\_\_\_

Presenciamos a solicitação de consentimento, esclarecimentos sobre a pesquisa e aceite do sujeito em participar

Testemunhas (não ligadas à equipe de pesquisadores):

Nome: \_\_\_\_\_

RG: \_\_\_\_\_ Assinatura: \_\_\_\_\_

Nome: \_\_\_\_\_

RG: \_\_\_\_\_ Assinatura: \_\_\_\_\_

Declaro que obtive de forma apropriada e voluntária o Consentimento Livre e Esclarecido deste sujeito de pesquisa ou representante legal para a participação neste estudo.

Teresina, \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_

-----  
 Assinatura do pesquisador responsável pela entrevista

-----  
 Assinatura do pesquisador orientador

## APÊNDICE B – QUESTIONÁRIO A SER UTILIZADO NAS ENTREVISTAS

### IDENTIFICAÇÃO DO QUESTIONÁRIO

DATA DE PREENCHIMENTO		INÍCIO		TÉRMINO	
RESPONSÁVEL			QUEM AUTORIZA		

### LOCALIZAÇÃO DO TERREIRO

ENDEREÇO					
----------	--	--	--	--	--

### IDENTIFICAÇÃO DO TERREIRO

DENOMINAÇÃO DA CASA (DE SANTO OU ESPIRITUAL)					
OUTRAS DENOMINAÇÕES					

### IDENTIFICAÇÃO DA LIDERANÇA (OU RESPONSÁVEL) PELO LUGAR DE CULTO

NOME			N°		
COMO É CONHECIDO(A)		DATA DE NASCIMENTO / FUNDAÇÃO		SEXO	<input type="checkbox"/> MASCULINO <input type="checkbox"/> FEMININO
ENDEREÇO					
TELEFONE(S) FIXO(S)					
TELEFONE(S) MÓVEL(IS)					
OCUPAÇÃO PROFISSIONAL					
ONDE NASCEU		DESDE QUANDO MORA NA LOCALIDADE			

### RELAÇÃO COM A INSTITUIÇÃO PESQUISADA

QUAL A RELAÇÃO DAQUELE QUE FORNECE AS INFORMAÇÕES COM O LUGAR QUE É TEMA DESTE QUESTIONÁRIO?
--

**ORIGEM DA CASA**

**ANO DE FUNDAÇÃO DA CASA**

**ENTE(S) ESPIRITUAL (IS) QUE REGE(M) A CASA / LINHA E/OU VERTENTE DE UMBANDA A QUAL PERTENCE A CASA**

**COMO SE ORIGINOU A CASA (DESENVOLVER UM RELATO HISTÓRICO SOBRE AS ORIGENS DO LUGAR)**

**O QUE MOTIVOU A CONSTRUÇÃO DA CASA (VOCAÇÃO DA LIDERANÇA, CHAMAMENTO ESPIRITUAL, COMPLICAÇÕES DE SAÚDE, OUTROS OU A SOMA DE ALGUNS OU DA TOTALIDADE DESTES FATORES).**

**HISTÓRIA DO LÍDER DA CASA, TRAJETÓRIA RELIGIOSA E GENEALOGIA (SE FOR O CASO)**

**NÚMERO DE MEMBROS NÃO-EFETIVOS (ADEPTOS) QUE FREQUENTAM EVENTUALMENTE A CASA (ASSISTÊNCIA/CONSULENTES)**

**NÚMERO DE MEMBROS EFETIVOS (ADEPTOS/FILHOS DA CASA) QUE FREQUENTAM A CASA**

**EM DIAS DE CELEBRAÇÃO, CONSIDERADOS OS CONVIDADOS E ADEPTOS, QUAL O NÚMERO DE PESSOAS QUE A CASA NORMALMENTE RECEBE.**

**HISTÓRIA DA CASA**

**RELATAR UM OU MAIS EPISÓDIOS QUE SEJAM REPRESENTATIVOS DO LUGAR DE CULTO**

QUAIS AS PRINCIPAIS MUDANÇAS QUE SE PROCESSARAM NESTE LUGAR: QUANDO E POR QUE OCORRERAM? (MENCIONAR MUDANÇAS RELACIONADAS TANTO AO ESPAÇO FÍSICO – POR EXEMPLO, O APARECIMENTO DE NOVAS EDIFICAÇÕES – QUANTO AO ASPECTO RELIGIOSO – POR EXEMPLO, A IMPLANTAÇÃO DE RITUAIS).

### SITUAÇÃO FUNDIÁRIA

A CASA TEM CNPJ OU OUTRO TIPO DE REGISTRO (ESTATUTO, ÁLVARA) QUE A REGULAMENTA?

### DESCRIÇÃO DO LUGAR

DESCRIÇÃO DOS PRINCIPAIS ESPAÇOS SAGRADOS, ASSENTAMENTOS E MARCOS NATURAIS (EXEMPLOS: BARRACÃO, QUARTOS-DE-SANTO, ÁRVORES E FOLHAS SAGRADAS).

NOME	CARACTERÍSTICAS E USOS CERIMONIAIS	SIGNIFICADO

### USOS CERIMONIAIS

PRINCIPAIS CARGOS DA CASA (APRESENTAR TODOS AQUELES QUE ASSUMEM RESPONSABILIDADES ESPECÍFICAS NO LUGAR DE CULTO E DESCREVER AS RESPECTIVAS FUNÇÕES QUE DESEMPENHAM. EXEMPLOS: ZELADOR-DE-SANTO, AXOGUM, OGÃ).

NOME	FUNÇÃO

### PRINCIPAIS RITUAIS DA CASA

NOME	CARACTERÍSTICAS PRINCIPAIS; SEUS SIGNIFICADOS; MENCIONAR AINDA SE É RESERVADO AOS ADEPTOS OU SE TRATA DE UM RITO PÚBLICO	FREQÜÊNCIA

CALENDÁRIO LITÚRGICO (ENUMERAR AS PRINCIPAIS CELEBRAÇÕES QUE CONSTAM DO CALENDÁRIO DA CASA. EXEMPLOS: FESTA DA ENTIDADE QUE REGE A CASA, FESTA DE ERÊS, FESTA DE CABOCLOS)

MÊS/DIA	RITUAL	ENTIDADE(S) HOMENAGEADA(S)

**RELAÇÃO COM A COMUNIDADE LOCAL**

<b>O QUE TORNA ESTE LUGAR IMPORTANTE NA LOCALIDADE? (TRABALHOS SOCIAIS, PREOCUPAÇÃO ECOLÓGICA, CERIMÔNIAS RELIGIOSAS)</b>			
<b>O QUÊ?</b>	<b>QUEM DESENVOLVE?</b>	<b>QUANDO?</b>	<b>ONDE?</b>

<b>QUAL É O RELACIONAMENTO COM AS OUTRAS LIDERANÇAS RELIGIOSAS? (SE TEM, ESPECIFICAR QUAIS LIDERANÇAS)</b>

<b>QUAL É O RELACIONAMENTO COM AS OUTRAS INSTITUIÇÕES RELIGIOSAS? (SE TEM, ESPECIFICAR QUAIS INSTITUIÇÕES)</b>

**NARRATIVAS**

<b>QUAIS OS ENTES ESPIRITUAIS CULTUADOS NA/PELA CASA (FORNECER DETALHES SOBRE AS CARACTERÍSTICAS E A IMPORTÂNCIA DE CADA UM DOS ENTES MENCIONADOS PARA O LUGAR)</b>
---

<b>COMO A CASA ENXERGA A VIDA ALÉM DA MATÉRIA E A VIDA APÓS A MORTE?</b>
--

<b>SÃO PRESENTES ENTES ESPIRITUAIS OU PRÁTICAS RITUALÍSTICAS QUE HABITUALMENTE NÃO PERTENCEM À LINHA OU NAÇÃO ESPECÍFICA COM A QUAL A CASA SE IDENTIFICA?</b>
---

<b>COMO SE DÁ A QUESTÃO DAS PRÁTICAS DE CURA EFETUADAS NA CASA E QUAIS OS ENTES ESPIRITUAIS OU QUE HABITUALMENTE AS PRATICAM?</b>

<b>A CASA FAZ USO DE PLANTAS E OU ERVAS EM SUAS PRÁTICAS RITUALÍSTICAS? QUAIS?</b>
--

<b>ONDE SÃO ENCONTRADAS AS PLANTAS UTILIZADAS NAS PRÁTICAS RITUALÍSTICAS DA CASA?</b>

<b>OS ENTES ESPIRITUAIS FAZEM USO DE PLANTAS RITUALÍSTICAS E/OU MEDICINAIS DURANTE AS SESSÕES DE CURA? QUAIS ENTIDADES? É COMUM O USO DE TAIS TERAPÊUTICAS?</b>
---

<b>QUAL A FORMA COMO AS ENTIDADES GERALMENTE UTILIZAM AS PLANTAS E OU ERVAS DURANTE AS SESSÕES DE CURA?</b>
---

**MODELO DE ROTEIRO DE ENTREVISTA A SER UTILIZADO COM AS ENTIDADES DOS TERREIROS PESQUISADOS**

- 1- COMO VOCÊ SE CHAMA? QUAL SUA LINHA DE TRABALHO ESPIRITUAL NESTE TERREIRO?
- 2- VOCÊ JÁ TRABALHA/ ATUA HÁ MUITO TEMPO NESTE TERREIRO?
- 3- O QUE VOCÊ ENTENDE POR SAÚDE? O QUE VOCÊ ENTENDE POR DOENÇA? PARA VOCÊ, O QUE SERIA A CURA?
- 4- PARA VOCÊ, COMO ACONTECE A DOENÇA, O QUE LEVA UMA PESSOA A ADOECER?
- 5- VOCÊ PODERIA DIZER O QUE ACONTECE NUMA SESSÃO DE CURA?
- 6- VOCÊ PODERIA CONTAR ALGUNS CASOS DE CURAS QUE VOCÊ JÁ PRESENCIOU?
- 7- VOCÊ PODERIA CONTAR SOBRE ALGUNS TRATAMENTOS E/ OU TRABALHOS DE CURA NOS QUAIS VOCÊ PARTICIPOU?
- 8- VOCÊ PODERIA FALAR SOBRE COMO A CRENÇA, A FÉ DAS PESSOAS QUE PROCURAM ESTE TERREIRO PODE INFLUENCIAR NA CURA QUE ELAS BUSCAM ?
- 9- VOCÊ UTILIZA PLANTAS E / OU ERVAS DURANTE OS TRABALHOS DE CURA? QUAIS? COMO VOCÊ AS UTILIZA?

**MODELO DE ROTEIRO DE ENTREVISTA A SER UTILIZADO COM OS (AS) DIRIGENTES E FILHOS(AS) DE SANTO DOS TERREIROS PESQUISADOS**

- 1- COMO VOCÊ SE CHAMA? VOCÊ JÁ TRABALHA/ATUA HÁ MUITO TEMPO NESTE TERREIRO?
- 2- QUAL SUA LINHA DE TRABALHO ESPIRITUAL NESTE TERREIRO? QUAIS ENTIDADES VOCÊ INCORPORA?
- 3- ESSAS ENTIDADES TRABALHAM NAS SESSÕES DE CURA?
- 4- O QUE VOCÊ ENTENDE POR SAÚDE? O QUE VOCÊ ENTENDE POR DOENÇA? PARA VOCÊ, O QUE SERIA A CURA?
- 5- PARA VOCÊ, COMO ACONTECE A DOENÇA, O QUE LEVA UMA PESSOA A ADOECER?
- 6- VOCÊ PODERIA CONTAR ALGUNS CASOS DE CURAS QUE VOCÊ JÁ PRESENCIOU?
- 7- VOCÊ PODERIA CONTAR SOBRE ALGUNS TRATAMENTOS E/ OU TRABALHOS DE CURA NOS QUAIS VOCÊ PARTICIPOU?
- 8- VOCÊ PODERIA FALAR SOBRE COMO A CRENÇA, A FÉ DAS PESSOAS QUE PROCURAM ESTE TERREIRO PODE INFLUENCIAR NA CURA QUE ELAS BUSCAM ?
- 9- VOCÊ CONHECE ALGUNS TIPOS DE PLANTAS E / OU ERVAS UTILIZADAS DURANTE OS TRABALHOS DE CURA? QUAIS?
- 10- PARA VOCÊ, QUAL A IMPORTÂNCIA DA ASSOCIAÇÃO ENTRE O TRATAMENTO MÉDICO E O TRATAMENTO QUE AS PESSOAS RECEBEM NO TERREIRO NOS DITOS TRABALHOS DE CURA?

**APÊNDICE C – Gira de Caboclo (Seu João da Mata), numa festa em homenagem à Nossa Senhora da Conceição, em Nazária, zona rural de Teresina-PI**



Vista do terreiro do salão interno do terreiro em Nazária, PI, Nota-se que no lugar da guma há uma pedra como ponto de força.



Filhas de santo em momento de oração para a abertura da gira e da festa.



Pai Filipe Ramos de Nazária, Piauí.



Filhas de santo de Pai Filipe Ramos e outras adeptas durante a gira em homenagem a Nossa Senhora da Conceição.



Pai Filipe Ramos incorporado com Seu João da Mata, Caboclo da Bandeira.



In memoriam (Dona Veneranda, filha de santo de Pai Filipe Ramos)

## **ANEXOS**

## ANEXO A - CÓDIGO DE ÉTICA

### CÓDIGO DE ÉTICA DO ANTROPÓLOGO E DA ANTROPÓLOGA

Criado na Gestão 1986/1988 e alterado na gestão 2011/2012

Constituem direitos dos antropólogos e das antropólogas, enquanto pesquisadores e pesquisadoras:

1. Direito ao pleno exercício da pesquisa, livre de qualquer tipo de censura no que diga respeito ao tema, à metodologia e ao objeto da investigação.
2. Direito de acesso às populações e às fontes com as quais o/a pesquisador/a precisa trabalhar.
3. Direito de preservar informações confidenciais.
4. Direito de autoria do trabalho antropológico, mesmo quando o trabalho constitua encomenda de organismos públicos ou privados.
5. O direito de autoria implica o direito de publicação e divulgação do resultado de seu trabalho.
6. Direito de autoria e proteção contra o plágio.
7. Os direitos dos antropólogos devem estar subordinados aos direitos das populações que são objeto de pesquisa e têm como contrapartida as responsabilidades inerentes ao exercício da atividade científica.

Constituem direitos das populações que são objeto de pesquisa a serem respeitados pelos antropólogos e antropólogas:

1. Direito de ser informadas sobre a natureza da pesquisa.
2. Direito de recusar-se a participar de uma pesquisa.
3. Direito de preservação de sua intimidade, de acordo com seus padrões culturais.
4. Garantia de que a colaboração prestada à investigação não seja utilizada com o intuito de prejudicar o grupo investigado.
5. Direito de acesso aos resultados da investigação.
6. Direito de autoria e co-autoria das populações sobre sua própria produção cultural.
7. Direito de ter seus códigos culturais respeitados e serem informadas, através de várias formas sobre o significado do consentimento informado em pesquisas realizadas no campo da saúde.

Constituem responsabilidades dos antropólogos e das antropólogas:

1. Oferecer informações objetivas sobre suas qualificações profissionais e a de seus colegas sempre que for necessário para o trabalho a ser executado.
2. Na elaboração do trabalho, não omitir informações relevantes, a não ser nos casos previstos anteriormente.
3. Realizar o trabalho dentro dos cânones de objetividade e rigor inerentes à prática científica.

Fonte: Site da Associação Brasileira de Antropologia, <http://www.abant.org.br/?code=3.1>