

**A *Macaia* invade a selva de pedra:
os quintais produtivos da assistência e sua contribuição para
o patrimônio da saúde umbandista**

The *Macaia* invades the concrete jungle:
the assistance productive backyards and their contribution to
the umbanda's health heritage

Janaína Gonçalves Hasselmann¹

Roberta Barros Meira²

Dione da Rocha Bandeira³

RESUMO

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

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

ABSTRACT

The article aimed to understand the process of uses of certain spaces by the members of the researched Umbanda *terreiro*. It sought to understand the reality of people accessing places and landscapes not conditioned to the headquarters where the liturgical acts of the *terreiro* take place. These spaces where plants, herbs, and fruit are cultivated, in addition to resisting among residential buildings, are references of

¹ Doutora em Patrimônio Cultural e Sociedade pela Universidade da Região de Joinville (2022). E-mail: janaina_historia@yahoo.com.br

² Doutora em História Econômica pela Universidade de São Paulo (2013). Professora do PPG em Patrimônio Cultural e Sociedade da Universidade da Região de Joinville. E-mail: rbmeira@gmail.com

³ Doutora em História pela Universidade de Campinas (2003). Professora do PPG interdisciplinar em Patrimônio Cultural e Sociedade da Universidade da Região de Joinville. E-mail: dione.rbandeira@gmail.com

popular memory and traditional knowledge of Umbanda members and consultants and contribute significantly to the performance of healing activities, since all Umbanda entities are experts in procedures with plants, fruits, and flowers. We analyzed the solidarity networks that are established between the assisted people and the *terreiro*, and the importance of the subjects that cooperate with goods from their productive backyards. The work proposes a discussion centered on the dynamic and interdisciplinary relationship between assistance and entities of the *terreiro*, through ethnography.

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

Introdução

A ritualística da umbanda é um amálgama complexo de contribuições de diferentes povos, e todos eles têm em comum tensionamentos na malha social em consonância com os percursos históricos. A umbanda cultua caboclos, pretos velhos, boiadeiros, marinheiros, malandros, exus, pombogiras, crianças e também orixás, a seu modo. Releva notar que a conexão entre assistidos e entidades⁴ nos apresenta outra faceta para os estudos patrimoniais, muitas vezes escusas das discussões sobre afro-religiosidades, ou seja, a rede solidária construída com não adeptos e o cultivo de plantas, ervas, flores e frutos que são utilizados tanto nos ritos quanto pelas entidades.

Le Goff (1988, p. 476) acentua que o tempo, considerado categoria fundamental para os estudos históricos, inscreve a memória na história. Memória consiste então em “um elemento essencial do que se costuma chamar identidade, individual ou coletiva, cuja busca é uma das atividades fundamentais dos indivíduos e das sociedades de hoje”. Logo, este trabalho dialoga com o cotidiano e os saberes, com a memória de seus membros e com as identidades que se constroem por meio do interno, do grupo e que, dessa forma, medeia toda a dinâmica dos terreiros e suas contribuições para a comunidade. Percebemos na umbanda um panteão em movimento, processo contínuo, criativo e intencional (Canevacci, 1996; Berkenbrock, 1998).

Nossa pesquisa teve como objetivo trazer para os debates sobre patrimônio da saúde⁵ os diferentes acervos que uma comunidade pode utilizar para

⁴ “Suas ‘entidades’ espirituais cultuadas são espíritos de mortos que constituem categorias mais genéricas, onde a referência à vida pessoal é substituída por um estereótipo. Isto é, não é a evocação deste ou daquele indivíduo em particular, mas a representação de modelos sociais expressos em seus ‘cavalos’ que realizam a passagem destas ‘entidades’ de seu mundo sagrado para o mundo profano dos homens” (Sullivan, 2013, p. 2)

⁵ São escassos e recentes os trabalhos sobre patrimônio da saúde, o que trabalharemos mais à frente neste artigo, no entanto sugerimos a seguinte explanação, uma das quais nos baseamos para realizar esta pesquisa: “Já a experiência cultural na saúde é, necessariamente, multifacetada e multidimensional. Ela envolve o sofrimento individual e coletivo; as expectativas de cada indivíduo diante do tempo, da vida e do mundo. Da mesma forma, envolve as lutas e conquistas coletivas na direção de melhores condições de existência. É imprescindível promover os meios para a expressão cultural, o registro, a preservação, a difusão e atualização permanente dessa experiência histórica comum. Ela deve ser valorizada como componente fundamental nos processos de

A Macaia invade a selva de pedra:
os quintais produtivos da assistência e sua contribuição para o patrimônio da saúde umbandista

manutenção e preservação da religião. Nesse caso, encontramos nos quintais da assistência do terreiro pesquisado um rico espaço de valorização dos saberes tradicionais, bem como de relações de troca entre entidades e consulência, em que o saber não está posto como hierarquizado e/ou verticalizado pelo estatuto religioso.

Conforme salientado, são vários os segmentos de umbanda, cada qual com sua liturgia, conjunto de ritos e doutrinas. Haja vista a necessidade de delimitar nossas escolhas, optamos por investigar os fenômenos religiosos e sociais que se exercem em um terreiro de umbanda da linhagem sagrada/tradicional, cujos sujeitos e entidades mantêm vivo o mito do Caboclo das 7 Encruzilhadas. Essa escolha ocorreu em razão dos direcionamentos deste trabalho, que envolve o patrimônio da saúde dos umbandistas e no qual o mito do Caboclo das 7 Encruzilhadas nos pareceu dinamizador de todas as práticas de saúde eleitas pelo terreiro.

O aludido terreiro está localizado na cidade de São Francisco do Sul, litoral norte de Santa Catarina⁶. Nossa metodologia é qualitativa, ancora-se na análise de bibliografias existentes sobre o tema e na etnografia, articulando diferentes áreas do conhecimento, visto que nossa proposta dialoga com o patrimônio da saúde. Logo, trata-se de um trabalho interdisciplinar. A respeito da metodologia de cunho etnográfico, Vianna (2003, p. 41) alerta sobre a importância de os envolvidos na pesquisa terem ciência de que seus percursos são observados e filmados: “A identificação do pesquisador é uma das muitas questões éticas ligadas às atividades de pesquisa. Entretanto, em ocasiões especialíssimas, o anonimato do pesquisador pode ser uma imposição, tendo em vista a natureza do problema e da observação a ser realizada”.

Reconhecendo a importância dos pontos cantados⁷ nos rituais de umbanda, também articulamos os cânticos nos contextos de cada trabalho feito pelo terreiro. Asseveramos que nessa proposta de análise, com deferência aos quintais, a referência do caboclo⁸ é fundamental, pelo fato de chefiarem terreiros. Em razão

formação dos trabalhadores da saúde, da humanização dos serviços, de gestão coletiva e de controle social” (Costa; Sanglard, 2008).

⁶ Nossa proposta de análise concentra-se mais nos fenômenos do que nos indivíduos, mais na frequência dos comportamentos do que em biografias. Por esse motivo, não identificamos o terreiro pesquisado, ou seja, seu nome, muito menos as pessoas que participam dele, seja qual for o *status* que ocupam. Destacamos que os terreiros de umbanda são abertos à comunidade, realizando giras públicas. “Entende-se por gira uma reunião ou agrupamento de diversos espíritos, de uma determinada categoria, como caboclos ou pretos-velhos que se apresentam para auxiliar pessoas com os mais diversos tipos de enfermidades – espirituais ou materiais – por meio da incorporação nos médiuns” (Volponi; Chiachiri, 2018, p. 179-194).

⁷ “Pequenos cânticos, carregados de valor ritual, no momento em que foram gerados no contexto específico de uma tradição religiosa, definida em termos genéricos como cultos afro-brasileiros” (Carvalho, 1998, p. 96).

⁸ Em função das muitas interpretações sobre caboclo e analisando o terreiro à luz da etnografia, baseamo-nos em Ferretti (1993, p. 434-435): “A maior característica 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,

A Macaia invade a selva de pedra:
os quintais produtivos da assistência e sua contribuição para o patrimônio da saúde umbandista

de a maioria dos trabalhos ser realizada por caboclos, são deles as receitas de saúde elaboradas para a consulência e é com base nesse fenômeno que os quintais se adaptam às suas demandas.

Pisa na linha de umbanda que eu quero ver⁹

O espaço onde acontecem as giras e os trabalhos de desenvolvimento no terreiro de umbanda pesquisado se divide basicamente entre área de culto e lugar da assistência. O primeiro agrega todos os membros do terreiro: zeladores de santo¹⁰, ogãs¹¹, cambones e rodantes. Zeladores de santo, pais e mães de santo ou babás¹² são médiuns com trajetória reconhecida pela comunidade, especialmente pela capacidade de incorporação dos guias espirituais, e, assim, tornam-se orientadores dos mais jovens. Os cambones são médiuns que auxiliam diretamente as entidades do terreiro e são conhecedores de todo o rito. Rodantes são médiuns em desenvolvimento, alguns entram no estado de transe, porém nem todos são facultados ao atendimento com a assistência. Zeladores, ogãs e cambones são investidos de cargos sacerdotais e passam por processos de formação pela camarinha¹³.

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”.

⁹ Fragmento do ponto cantado que dá início aos trabalhos e à chegada de caboclos. (Ogum, “Pedimos licença a Zambi”, *YouTube*. <https://www.youtube.com/watch?v=bA2X-co8W7o>).

¹⁰ No terreiro pesquisado, os zeladores de santo são divididos conforme a seguinte hierarquia: mãe/pai de santo e mãe/pai pequeno. Os segundos têm como função auxiliar seus zeladores, são conhecedores de todos os ritos, podem realizar os trabalhos e giras na ausência ou por pedido dos “seus mais velhos” até passarem a ser mãe/pai de santo por meio do segundo e último rito de formação.

¹¹ Existem diferenças na atuação dos ogãs: os que se profissionalizam, tendo de tocar em terreiros em que não têm muita intimidade com as entidades e pessoas, e os ogãs mão de couro, consagrados e pertencentes a uma casa específica. A especificidade do ogã também determina as relações ogã-médiun e ogã-divindade. Enquanto o tamboreiro articula sua experiência acumulada para se relacionar com médiuns e divindades do terreiro visitado, o mão de couro lança mão de seu contato prolongado e intimidade, produzindo efeitos mais intensos (Almeida, 2019). No caso do terreiro pesquisado, ogã é o médiun não rodante, capacitado para chamar as entidades em terra, auxiliando por meio de seus pontos cantados o processo de transe mediúnico.

¹² “BABÁ – Chefe dos trabalhos. Mãe, chefe de culto. Mãe-de-Santo já envelhecida. (Pinto, 2007, p. 26).

¹³ “CAMARINHA – É o nome dado ao compartimento existente no terreiro e que tem como finalidade abrigar os iniciados em trabalhos, sejam homens ou mulheres, os quais ali ficarão retidos alguns dias, enquanto perdurar o desenvolvimento da mediunidade e aprendizagem de tudo quanto se relaciona com os trabalhos de terreiro, como o ritual, os nomes e as finalidades dos objetos usados, os pontos riscados e cantados, os passes e tudo o mais que um médiun não pode desconhecer para poder ser admitido nas sessões” (Pinto, 2007, p. 39).

A Macaia invade a selva de pedra:
os quintais produtivos da assistência e sua contribuição para o patrimônio da saúde umbandista

A assistência (ou consulência) é o léxico que caracteriza toda a sorte de pessoas não adeptas ao desenvolvimento. Poderíamos seguir com a conclusão mais simples a respeito delas e conforme são agrupadas por indicadores sociais de religião ou até mesmo pelos membros do terreiro: pessoas não adeptas da religião. Todavia, por intermédio da nossa observação em campo, percebemos que esses sujeitos vão muito além de apenas atores assistidos por passes, benzimentos, receitas e orientações. Assim, preferimos manter aqui a premissa de que a assistência do terreiro consiste no conjunto de pessoas que não participam como médiuns de corrente¹⁴. Apartá-las da religião de umbanda nos parece uma violência, vista a articulação que esses agenciadores de ervas, plantas, flores e frutos realizam para a manutenção do patrimônio de saúde da umbanda.

Muito embora haja uma variedade de experimentações mediúnicas, percebemos que a conversa com os guias é o ponto alto da gira. Isso explica o tempo considerável de um trabalho de umbanda, em que todas as pessoas acomodadas na assistência devem ser atendidas por caboclos, pretos velhos, boiadeiros, exus, pombogiras – uma diversidade de espíritos que em terra apresentam os arquétipos¹⁵ citados. Todavia, dados o *status* dos caboclos no terreiro e o fato de a grande maioria das giras ser dedicada a essas entidades, nossas lentes se voltam para a relação entre caboclos e assistência.

A todos que olham, a todos que estão aqui, muita atenção hoje é dia de amaci. Filhos de fé respeitai o pano branco. Babalô preparou seu banho santo. Filhos de fé respeitai pempa e conga, dentro da lei vem saudar seu orixá. Saravá Ogum, tenho a cabeça lavada, fiz meu batismo na Umbanda, hei de lavar o meu guia¹⁶.

É mais uma sexta-feira, dia de amaci, seguido de atendimento com os caboclos. O amaci é um rito de fortalecimento do ori¹⁷ dos médiuns. Conforme temos versado neste texto, a umbanda é uma religião de desenvolvimento da mediunidade e, embora envolva todo o corpo do médium, é no ori que se

¹⁴ Médiuns da corrente são os médiuns dispostos a participar do desenvolvimento mediúnico pelo estatuto ontológico do terreiro e suas normativas. Há uma variedade de médiuns na umbanda, desde os que realizam passes energéticos, passando pelos que psicografam, alcançando a categoria mais comum e também mais solicitada nos terreiros: os médiuns que incorporam guias espirituais. Os guias espirituais, por sua vez, atendem às demandas da comunidade.

¹⁵ Para Jung (2002), os arquétipos dizem respeito a personalidades de uma narrativa mitológicas e estão presentes no inconsciente coletivo. Assim, são identificados em situações rotineiras da vida humana. Reginaldo Prandi (2001) defende que as religiões que cultuam orixás se expressam por meio de esquemas simbólicos apresentando sempre marcadores psíquicos da personalidade humana.

¹⁶ Hoje é dia de amaci, *YouTube*. <https://www.youtube.com/watch?v=0uvooZSZY6A>.

¹⁷ “Orí é um Orixá (ou seja, são espíritos cultuados) que não tem um assentamento em compartimentos de louças, barro ou ferros como nós religiosos de matriz africana entendemos. Ele está literalmente dentro do nosso crânio de forma não física, invisível, perceptível, porém potente, absoluto e onipotente. Podemos considerá-lo por si só a Centelha Divina do Criador que habita em todos nós. Esse é Orí” (Santos 2020: 11). Contudo, para a umbanda, uma mescla de aportes dos povos ioruba e banto, Orí significa cabeça, é o lugar em que se situa o sagrado.

A Macaia invade a selva de pedra:
os quintais produtivos da assistência e sua contribuição para o patrimônio da saúde umbandista

encontra a coroa do sujeito, isto é, seus orixás¹⁸ de cabeça e seus guias regentes como caboclos ou pretos velhos¹⁹. Portanto, o ritual de lavagem da cabeça dos médiuns ocorre tanto por meio do contato de folhas preparadas pelos zeladores de santo quanto pela musicalidade ritual provocada pelos ogãs e seus pontos cantados. A licença para o início de todo o trabalho é concedida por Ogum. Em razão disso, é Ogum quem aparece nos pontos cantados em que qualquer trabalho começa. Os pontos cantados, por sua vez, são indispensáveis nos ritos, pois são eles que evocam orações em cânticos correspondendo a narrativas específicas.

Percebemos um processo colaborativo na execução dos amacis que envolve todo o corpo mediúnico, a musicalidade e a interlocução dos ogãs – pelos atabaques – com as entidades já manifestadas no terreiro. Essas entidades são aquelas que trabalham²⁰ com os médiuns já formados: pais de santo/mães de santo e pais pequenos e mães pequenas.

As plantas, por sua vez, desempenham papel fundamental. A função mágica é evidente no emaranhamento médium-guias pelo ritual do amaci, que é a lavagem da cabeça dos médiuns. Utilizamos o termo *emaranhar*, alcunhado por Tim Ingold (2012), para acentuar um processo de enlaçamento entre humano e divindade, em que não há sobreposição²¹ de forças das deidades perante os sujeitos, e sim um horizonte que promove aberturas e continuidades de um ao outro. Os rituais de amaci são frequentes; há uma profunda preocupação dos zeladores com a cabeça dos médiuns, pois a cabeça é morada de orixás e guias. Em face disso, as lavagens são frequentes para fortalecer o vínculo entre médium e divino por meio de um agrupamento de plantas que partilham singulares devires. Em nosso entendimento, considerando a observação dos amacis, concordamos com Vilhena (2005, p. 514) “Sendo rito expressão e síntese do *ethos* cultural de um povo, portanto expressão de sua vida, há de se salientar que, como ação, é vida acontecendo, processando-se, sendo significada, interpretada, ordenada, criada”.

Ingold (2012, p. 33-34), ao elaborar uma teoria que relaciona percepção e meio ambiente, sugere a capacidade dos sujeitos de agirem e reagirem aos estímulos do mundo, atribuindo agenciamento e habilidade de percepção e intencionalidade também aos não humanos, nesse caso, as plantas. O autor revela

¹⁸ No caso do terreiro pesquisado, os zeladores explicam que os orixás são vibrações. Há o pai e a mãe de cabeça, isto é, sempre um orixá feminino e um orixá masculino, que regem a vida dos médiuns, porém não se manifestam no terreiro. São cultuados de modo específico, sem a necessidade de cortes de animais, porque são energias, e não há transe de orixás nos terreiros de umbanda sagrada/tradicional.

¹⁹ Caboclos e pretos velhos são espíritos de grande evolução e sempre existirá um dos dois como frente de coroa, no entanto os médiuns de umbanda podem manifestar uma série de caboclos e pretos velhos, sendo apenas um deles o mentor do médium.

²⁰ Os médiuns do terreiro pesquisado costumam dizer “*eu trabalho com as entidades tais*”. Alegam que não são donos das entidades. Portanto, não usam pronomes possessivos (meu, minha).

²¹ Os zeladores do terreiro alegam que no processo de transe ou de aproximação das entidades ocorre um fenômeno chamado de acoplamento, em que o médium se dispõe a trabalhar com a entidade em estado de consciência alterado, no entanto as entidades não tomam o lugar do médium.

A Macaia invade a selva de pedra:
os quintais produtivos da assistência e sua contribuição para o patrimônio da saúde umbandista

que, “se os sujeitos podem agir sobre os objetos que as circundam, então, fala-se que os objetos ‘agem de volta’ e fazem com que elas alcancem, aquilo que de outro modo não conseguiriam”. Presumir que qualquer objeto tem capacidade de agência é uma figura de linguagem. Na senda desse argumento, pensar que os humanos manipulam plantas é presumir que as plantas são igualmente capazes de manipular os humanos. Vejamos Carlessi (2017, p. 855-856): “Quero dizer que a ação do banho de ervas (para além da escolha de plantas específicas, dos pedidos e intenções postas também em água) é sempre variável e, por parte das plantas, se altera para promover o estado de equilíbrio”.

Pela necessidade de as ervas serem armazenadas²² em alguidares, que também recebem banhos de ervas pela hierarquia do terreiro, assim como pelo fato de os amacis serem ritualizados musicalmente pelos ogãs em seus atabaques e na sequência macerados pelas entidades caboclos, percebemos negociações ontológicas envolvidas na lavagem da cabeça. Por sua vez, todos esses elementos isolados tampouco substituem a ação terapêutica das plantas. Observamos então que os protocolos desses saberes incidem numa parceria, um regime multiespécies, nos termos de Haraway (2009).

É condição para todo médium em desenvolvimento e que se diz de acordo com as regras do terreiro manter frequência de usos de plantas em outros tipos de banho também. Um desses banhos consiste em garantir segurança aos processos de incorporação de entidades. Além do banho, no dia da gira o médium tem alguns impedimentos, como, por exemplo, a não ingestão de carne vermelha e bebida alcoólica. Assevera-se antes dos trabalhos a importância de os médiuns se tornarem vigilantes a variações de humor ou sentimentos que possam influir no transe. Apesar de o banho ser corriqueiro entre umbandistas, o banho antes da gira estabelece um compromisso com a assistência, visto que esta está ansiosa para conversar com as entidades, para receber um passe energético, um bate-folha, uma palavra.

Há que se levar em consideração ainda alguns fatores que incidem na colheita das plantas: o momento certo de retirá-las do ambiente é sempre antes do nascer do sol. Faz-se necessário pedir permissão aos donos da mata: Oxóssi²³ e os caboclos. E aqui mata significa um terreno baldio, um quintal, um arbusto anexado a parques ou jardins públicos, e não necessariamente uma grande reserva. Para o corte, convém utilizar um instrumento sem ponta e sem fio no caso de plantas mais densas, como, por exemplo, as espadas-de-iansã e espadas-de-ogum. Tratando-se de folhas, lasca-as do caule, tendo o cuidado de colher as mais velhas, preservando as recentes e o desenvolvimento da planta.

²² A maioria das plantas utilizadas tanto nos amacis quanto nos trabalhos das entidades é trazida ao terreiro pelas mãos da assistência. Posteriormente, é repousada em alguidares já lavados com água do mar. Acreditamos que a água do mar revela uma prática de relacionamento com o meio ambiente localizado, visto que o terreiro está estabelecido na cidade de São Francisco do Sul, conhecida por seus balneários.

²³ Oxóssi, orixá rei das matas. Caçador de uma flecha só. Provedor da fartura para sua comunidade (Prandi, 2001).

A Macaia invade a selva de pedra:
os quintais produtivos da assistência e sua contribuição para o patrimônio da saúde umbandista

São complexos os saberes tradicionais acionados em um terreiro: uma série de agentes contribuem cada um com suas reponsabilidades. Os processos de limpeza/descarrego, energização/descarrego, iniciação/finalização começam antes dos trabalhos e não podemos afirmar que são concluídos após a cerimônia. Os banhos são contínuos e alguns particulares, com intenções, plantas, elaborações e descarregos²⁴ diferentes. Concebemos os saberes tradicionais como múltiplas formas de relacionamento com os bens, com atividades desenvolvidas que garantem a reprodução delas pelos grupos, permitindo a construção de uma cultura integrada à natureza e ao manejo sustentável (Castro, 2000).

Parece-nos salutar que os saberes tradicionais podem dialogar com uma categoria para pensar patrimônio, o patrimônio da saúde, uma vez que o conhecimento produzido por um sistema religioso visa ao bem-estar e ao estabelecimento do equilíbrio, numa perspectiva holística²⁵ de saúde tanto para membros quanto para a comunidade. Esse patrimônio *pari passu* cuida do meio ambiente local e promove cuidados em relação a ele no intuito de preservar métodos terapêuticos²⁶ expressos via religiosidade.

Os pesquisadores da Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz), Sanglard e Costa (2019, p. 12) trazem um panorama das motivações e dos alcances no período de dez anos dos estudos sobre patrimônio da saúde no Brasil e o protagonismo dos cursos de pós-graduação. No mesmo texto, os autores apontam que os estudos a respeito do patrimônio da saúde no Brasil estão pavimentados “nas instituições de ciência e de saúde e os hospitais; história, memória e patrimônio”, cujo enfoque está na “preservação e conservação de acervos, como o de instrumentos científicos”, além da “arquitetura e saúde, com destaque para a história da arquitetura”.

Percebemos avanços na categoria, ainda jovem nos debates sobre patrimônio, mas que aponta para a valorização de antigas formas de pensar. Na perspectiva da saúde, os saberes tradicionais que circundam os cuidados com o corpo e a mente e cuja atuação se relaciona com a religiosidade e mais precisamente com o universo dos espíritos e encantados²⁷ ainda precisam de trabalhos pujantes. Marcel Mauss orienta-nos:

²⁴ Nesse caso, é preciso tomar o banho com ervas, recolher as que caem do corpo e despachá-las na mata, na encruzilhada, no mar, na estrada, na linha férrea ou na cachoeira. As plantas não podem ser descartadas em qualquer ambiente.

²⁵ “A abordagem holística em saúde convoca uma aproximação entre saber oficial e saber popular e os estudos transculturais terão enorme valia na construção de novas formas integrativas de saúde. Os modelos místicos e diversas culturas tradicionais precisam ser conhecidos, estudados e integrados ao modelo holístico de saúde que se quer” (Teixeira, 1996, p. 288).

²⁶ “Terapêutica é uma tradução do grego *therapeutiké*, que não é o mesmo que *therapeía* e, sim, a arte, a ciência de escolher as terapias adequadas às diversas doenças. É uma parte da medicina, como a anamnese, o diagnóstico e o prognóstico. [...] Sentido abrangente de qualquer meio ou procedimento usado no tratamento dos enfermos, dando origem a compostos como farmacoterapia, fisioterapia, hidroterapia, radioterapia, psicoterapia etc.” (Rezende, 2010, p. 149).

²⁷ “Encantados (pessoas que viveram na terra e desaparecem misteriosamente, aparentemente vencendo a morte, e que se acredita que passaram a viver em outro plano, como o Rei Sebastião);

A Macaia invade a selva de pedra:
os quintais produtivos da assistência e sua contribuição para o patrimônio da saúde umbandista

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

Após o amaci, em que os médiuns têm suas cabeças lavadas para melhor integração com seus orixás e guias espirituais, é o momento de chamar os caboclos em terra²⁸. Num intervalo de duas ou três horas, dependendo do volume da assistência, todas as pessoas que ali estão são chamadas por ordem de chegada para dentro do espaço da gira. Os atabaques, até então mais lentos para o ritual do amaci, passam do ijexá²⁹ para o toque³⁰ samba cabula³¹, manuseado com maior evidência. Troca-se o ritmo em consonância com a força dos caboclos: “Quando meu tambor rufar, eu sinto a presença de Tupinambá. Deixa a noite cair, vejo uma estrela brilhar. A macaia está em festa pra ver Tupinambá chegar. Ele é caboclo, ele vem caçar. Ele é guerreiro, ele é Tupinambá”³².

No decorrer do nosso texto expomos que a assistência, isto é, grupo de pessoas que não participam da corrente de desenvolvimento da umbanda, aguarda todo o processo que antecede a chegada dos caboclos, no desejo de ser atendida por eles. Citamos a prática do amaci, cujo procedimento tem como objetivo garantir a segurança do transe pela conexão entre médium-entidade, e a importância das ervas e plantas para manutenção do equilíbrio dos médiuns, especialmente em dia de gira. Quando analisamos o ponto cantado do caboclo Tupinambá³³, conferimos alguns elementos na narrativa que dizem respeito à guerra e à caça. Essa sanha pelo enfrentamento e pelo cacear alude às necessidades da assistência. Em nosso trabalho etnográfico, identificamos nas interações assistência/assistência e assistência/entidades que muitas das demandas a serem vencidas concernem a saúde e tratamentos.

Nas representações correntes sobre função dos caboclos, reside no imaginário que todos eles utilizam bodoques, flechas e lanças. As ervas são

Mãe d'Água, boto e muitos outros seres da mitologia brasileira, que se acredita existirem nas águas e nas matas, que acredita-se que nunca tiveram propriamente existência humana e que sempre viveram em encantarias” (Ferretti, 2008, p. 1).

²⁸ Caboclo em terra é como os membros do terreiro se referem à incorporação, quando os caboclos já estão acoplados a seus médiuns.

²⁹ Na umbanda, entende-se toque de ijexá especialmente para linha das águas, almas, oxalá. Em sentido geral, é um toque apaziguador. Ver: Qual toque usar em cada linha de Umbanda?, *YouTube*. <https://www.youtube.com/watch?v=6WgldJxmmeQ>.

³⁰ Os toques de candomblé são considerados mais fixos e bem particulares a cada orixá/inquice, enquanto na umbanda os toques são mais versáteis e têm relação com a intencionalidade – descarregos, apaziguamentos, energização. Ver: Qual toque usar em cada linha de Umbanda?, *YouTube*. <https://www.youtube.com/watch?v=6WgldJxmmeQ>.

³¹ Considerado toque versátil que abrange momentos de vibração mais alta. Ver: Qual toque usar em cada linha de Umbanda?, *YouTube*. <https://www.youtube.com/watch?v=6WgldJxmmeQ>.

³² Ver: Ponto de Caboclo, “Quando o meu tambor rufar (Caboclo Tupinambá)”, *YouTube*. <https://www.youtube.com/watch?v=T8Q-a2jB2dk>.

³³ São vários os pontos sobre o caboclo Tupinambá. Optamos por articular este com os fenômenos ocorridos no terreiro.

A Macaia invade a selva de pedra:
os quintais produtivos da assistência e sua contribuição para o patrimônio da saúde umbandista

maceradas e usadas no amaci, representando a ferramenta de guerra do caboclo Tupinambá, que são ramos de folhas de uma gameleira. As folhas³⁴ dispostas nos alguidares são empregadas por outros caboclos no procedimento de bate-folha. Bater-folha, no entendimento do terreiro, é reunir diferentes plantas e imantá-las em frente ao congá³⁵, para que posteriormente os caboclos as manuseiem com as duas mãos num processo repetitivo de movê-las no corpo dos assistidos, sempre começando pela cabeça, passando por todas as partes do corpo, até batê-las no chão. Em seguida, os cambones recolhem as plantas e reservam-nas em uma bacia de ágata com o compromisso de despachá-las ao mar.

As plantas também são distribuídas para assistência conforme as particularidades dos atendimentos. As espadas-de-iansã e espadas-de-ogum são recorrentes quando se trata de dificuldades para dormir ou no caso de o assistido revelar sobressaltos noturnos que acoçam crianças. Nesses casos, a receita é cruzar as duas plantas debaixo do colchão do sujeito que apresenta questões de sono, e o problema deve estar relacionado a medos. Já para insônia, a prescrição são os chás de erva-de-são-joão.

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

Caboclo, venha ver a sua aldeia, venha ver seu Juremá³⁶

“Luar, luar, segue seu destino ô luar, segue seu destino ô luar, onde há muita alegria, 7 Estrelas mora lá. Por de trás daquela serra onde canta o sabiá, onde há muita alegria, os caboclos moram lá”³⁷.

À primeira vista, no âmbito das observações despreziosas, um incauto pode-se deixar levar no que se refere à certa hierarquização da transmissão dos saberes tradicionais em um terreiro de umbanda. É quase automática a relação

³⁴ Espada-de-são-jorge, espada-de-iansã, folha de gameleira, guiné, arruda, samambaia, baleeira, quebra-demanda, alfazema, alecrim, tapete-de-oxalá, hortelã, manjeriço.

³⁵ Congá é equivalente a altar na linguagem utilizada pelos médiuns do terreiro.

³⁶ “Ele é caboclo desta aldeia, é guerreiro no Juremá, é cavaleiro das campinas, é sementinha de Lemba. Ô meu pai vem ver teus filhos, venha a todos abençoar, se a tua folha é quem nos cura. É segredo no Juremá. Venha ver meu caboclo, venha ver a sua aldeia, venha ver a sua aldeia, venha ver seu Juremá”. Segundo os ogãs da casa, esse ponto é cantado nos terreiros de umbanda para caboclos e boiadeiros, mas sua origem estaria nas zuelas cantadas para caboclo de couro nos terreiros de candomblé congo-angola.

³⁷ Ver: 3 pontos de caboclos: Cobra Coral, Arauna e Cobra Coral, *YouTube*. <https://www.youtube.com/watch?v=0fJwP6ncN98>.

A Macaia invade a selva de pedra:
os quintais produtivos da assistência e sua contribuição para o patrimônio da saúde umbandista

estabelecida entre guias e assistência, em que os primeiros são os que produzem conhecimento, e os segundos, aqueles que recebem diagnósticos e receitas sem pestanejar. No nosso percurso etnográfico, identificamos dada capilaridade sobre essa dinâmica de aprendizado. Em razão da nossa observação, percebemos que a assistência do aludido terreiro é composta majoritariamente de sujeitos que participam ativamente dos processos de cura e tratamento, tanto dos médiuns quanto de si mesmos. Desse modo, o ponto cantado na abertura do tópico faz analogia ao destino dessas pessoas, que seguem contribuindo para que os trabalhos com plantas, ervas, flores e frutas utilizados no terreiro sejam contínuos.

É por essas mãos que chegam ao terreiro espadas-de-são-jorge, espadas-de-lansã, tapetes-de-oxalá, penicilina, mamões, bananas, mangas³⁸, maracujás³⁹, mel⁴⁰ e uma série de bens orgânicos cultivados nas casas dos assistidos. Aqui, deslocamos as análises dos pontos, em que antes tecíamos analogias com os ritos cerimoniais. Se as matas e todos os espaços onde florescem flores e brotam plantas pertencem aos caboclos, consideramos que os quintais residenciais que subsidiam de alguma forma os ritos também são moradas de caboclos.

Nem só no espaço edificado do terreiro acontecem os trabalhos. Há uma série de espaços⁴¹ utilizados pelos umbandistas. As frutas com certa facilidade de crescer nos quintais são sempre em maior número, como, por exemplo, o mamão, a banana e a laranja. A hierarquia do terreiro costuma avisar os mais novos sobre os trabalhos extramuros e as frutas que os caboclos recomendam, isto é, frutas que não precisam ser compradas. Em face dessa integração, a natureza é concebida como uma construção social; não é tomada por estática. Por isso, mesmo que dois povos diferentes habitem o mesmo local, eles podem apresentar compreensão distinta dos recursos (Roué, 2000).

Ou seja, o saber tradicional deriva de experiências pelas quais se constrói o aprendizado (Barth, 2005); não se situa num lugar fixo, mas pode se produzir e reproduzir nele. Reconhecemos essa dinâmica nas conversas entre caboclos e assistência, em que, por algumas vezes, os assistidos alegam não ter em casa determinada erva para fazer seu tratamento e oferecem variações. Quando existem equivalências, os caboclos respondem positivamente. A exceção dá-se quando se trata de ervas secas comercializadas em mercados. Isso ocorre, segundo os ogãs e cambones, porque, indiferentemente de onde se realiza o tratamento, em casa ou no terreiro, o método de colheita é o mesmo do preparo dos amacis.

Para Renato Ortiz (1999), o surgimento da umbanda foi paulatino ao estabelecimento de um processo de industrialização gerenciado no país, gestando assim os espaços citadinos. Processos de industrialização, êxodos e acomodação podem explicar a adaptação dos terreiros de umbanda em contextos urbanos,

³⁸ Na Umbanda, separam-se as frutas de acordo com as entidades. As frutas com caroço são sacralizadas em oferendas para exu, nunca para outras entidades.

³⁹ O suco do maracujá é bastante prescrito para filhos/filhas da orixá lansã.

⁴⁰ Os caboclos bebem água com mel e oferecem a mistura à assistência.

⁴¹ Matas, cachoeiras, pedreiras, praias, rios, manguezais, linhas férreas, ladeiras, cemitérios, jardins, espaços que representem campinas.

A Macaia invade a selva de pedra:
os quintais produtivos da assistência e sua contribuição para o patrimônio da saúde umbandista

diferentemente dos terreiros de candomblé situados mais no interior e que recebem até hoje o nome de roça, em alusão aos territórios ocupados no passado recente. Na contramão dos aglomerados incentivados pela especulação imobiliária, gentrificação, carência de reservas e espaços ambientais, a *selva de pedra* vai sendo invadida aos poucos pela resistência da *macaia*. São os pequenos quintais e outros arranjos compartilhados que subvencionam as demandas das egrégoras⁴² espirituais dos terreiros de umbanda.

Quando acetinamos que a macaia invade a selva de pedra, destacamos a mobilidade da assistência do terreiro em organizar espaços exclusivos em suas residências destinados ao cultivo de recursos que providenciam não só bens para uso familiar, como também as armas dos caboclos, para combater e tratar adoecimentos. Os quintais garantem o autoconsumo, podem contribuir para uma alimentação saudável e mais focada no âmbito das relações familiares e comunitárias espaço (Pereira, 2014, p. 7). Percebemos nas visitas aos quintais e conversas com a assistência que é nesses espaços alternativos que ocorre o aproveitamento profícuo dos recursos naturais, como água, luz solar, nutrientes do solo, adubagem e cultivo, mediados pelas fases lunares, em consonância com os aprendizados herdados e fortalecidos pela pedagogia dos caboclos.

Pimentel e Martinelli (2016, p. 447), ao buscar compreender o conceito de comunidade tradicional em maior amplitude, indicam que a tradicionalidade consiste em um modo particular de relacionar-se com a natureza e que soma informações e “técnicas que aludem aos ciclos naturais e ecossistemas dos quais se valem para subsistir, os quais, muitas vezes, encontram-se defasados e fragilizados, sendo remanescentes”. As comunidades tradicionais não empreendem uma inserção agressiva no mercado nem na economia, por utilizarem ferramentas que se baseiam na organização familiar e no uso de bens naturais sem grandes impactos e degradações. Das inúmeras estratégias de garantia para subsistência da família, encontramos vasos verticais e jardins suspensos para apartamentos, nos quais os cultivos geralmente estão relacionados a temperos e chás. Em razão da escassez, das fases lunares e das épocas de cada planta, a secagem de folhas e o armazenamento de ervas em vasilhames devidamente vedados subsidiam as receitas durante todo o ano.

No caso da assistência da umbanda, os sujeitos já possuem conhecimentos táticos no manejo dos seus quintais, saberes que foram herdados e são compartilhados em seus cotidianos. Assistência e caboclos forjam um processo simbiótico na organização do terreiro, mesmo que não seja explícito. Ainda que a hierarquia do terreiro tenha seu estatuto e defenda a ideia de que sua profissão de fé ajuda a comunidade, esta, por sua vez, tem papel fundamental na realização dos trabalhos quando se torna verdadeiro arrimo, responsável pela manutenção dos quintais em suas residências e provedor de riquezas naturais. Consideramos assim que a relação caboclos-assistência tem muita afinidade com processos

⁴² Alude a força gerada pelo somatório de energias físicas, emocionais, mentais e espirituais de duas ou mais pessoas quando reunidas para alcançar seus objetivos. No caso da umbanda, soma-se a intenção das pessoas às vibrações de entidades e do reino vegetal.

A Macaia invade a selva de pedra:
os quintais produtivos da assistência e sua contribuição para o patrimônio da saúde umbandista

educativos relacionados às pedagogias dos afetos: “Reeducação do afeto e das sensibilidades morais, isto é, o cultivo da capacidade de sentir e pensar com outros seres mortais, não apenas sobre eles” (Haraway; Azerêdo, 2011, p. 394-395).

Das relações estabelecidas entre pesquisador-assistência no campo etnográfico, sugerimos a possibilidade de conhecer os quintais de alguns dos assistidos, que se prontificaram rapidamente. Esse período do trabalho foi bastante rico e surpreendente, pois, assim que comentamos com uma das senhoras da assistência sobre a possibilidade de conhecer seu quintal, outras três ouvintes também demonstraram interesse em mostrar seus quintais. Como destaca Magnani:

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

Pensar uma etnografia de terreiros com vistas a (re)conhecer seus patrimônios da saúde e seus saberes tradicionais⁴³ não é tarefa simples. Primeiramente, em razão da própria localização da umbanda nos estudos sobre afro-religiosidades, em que se discute muito sua função branqueadora de braço dado com projetos nacionais, colocando em segundo plano as estratégias de resistência das culturas africanas e indígenas. Ainda, pelo lugar de marginalidade que se encontram muitas das produções humanas que não correspondem ao racionalismo técnico e que tentam promover o extermínio de práticas que não correspondem às lógicas dominantes. Segundo Boaventura de Sousa Santos (1995, p. 328), para isso se dá o nome de “Epistemicídio”.

Em meio aos dilemas que envolvem a pesquisa científica, encontramos sujeitos dispostos a conversar sobre seus conhecimentos e produções, valorizando não somente os resultados, mas os processos que são contínuos e mutáveis, abastecidos tanto pela cosmologia da religião quanto pelo espólio adquirido na família e nas interações afetivas. É o caso de uma senhora que vamos chamar de

⁴³ “Talvez vocês estejam esperando que eu diga que saberes tradicionais são semelhantes ao saber científico. Não: eles são diferentes, e mais diferentes do que se imagina. Diferentes no sentido forte, ou seja, não apenas por seus resultados. Às vezes se acha que são incomensuráveis na medida em que, por exemplo, um permite a uma expedição da Nasa (finalmente) tentar consertar o telescópio Hubble em plena órbita e o outro, não” (Cunha, 2007, p. 78).

A Macaia invade a selva de pedra:
os quintais produtivos da assistência e sua contribuição para o patrimônio da saúde umbandista

dona Rosa⁴⁴. Dona Rosa, aposentada, conta com a idade de 64 anos e é migrante do interior do Paraná. Na residência, habitam ela, seu esposo e dois netos. Dona Rosa conhece o terreiro desde o seu nascimento, num quartinho em que a zeladora de santo benzia com grama os enfermos de “zipra”⁴⁵. Ela é católica não praticante e identifica-se com o dito popular “No fundo todo brasileiro é macumbeiro, domingo tá na missa, sábado vai pro terreiro”.

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

De tempos em tempos, dona Rosa faz o mesmo procedimento com outros elementos orgânicos que nascem no seu próprio quintal. Nesse procedimento diz que não há fatores místicos orientados pelos caboclos; apenas na época do plantio, ela segue as recomendações das entidades. Lua nova e lua crescente para tudo que cresce para cima da terra e lua minguante para debaixo da terra. Já a lua cheia atrai muitas pragas. Para esse fenômeno, dona Rosa costuma utilizar uma mistura curtida de água com bituca de cigarro, que pulveriza nas plantas. O sal grosso é um artifício para combater as infestações de caramujos, e dona Rosa retira-os manualmente. Ela alerta que o sal grosso é colocado rente aos muros para não matar as plantas.

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

No decorrer da conversa, dona Rosa indica que usa a compostagem nos temperos, nas verduras como couve e pimentão, nos tomateiros e nas ervas sagradas, como alecrim, guiné, espada-de-são-jorge e arruda. Segundo a mulher, ela contribui com todos esses insumos para as atividades realizadas no terreiro, que englobam desde os amacis, passando pelas ervas utilizadas por caboclos até as confraternizações de caráter não religioso.

Salientamos que em todos os quintais visitados nos foi apresentado cultivo de espada-de-são-jorge, espada-de-iansã, comigo-ninguém-pode, arruda, guiné,

⁴⁴ Não identificaremos as pessoas.

⁴⁵ Erisipela.

A Macaia invade a selva de pedra:
os quintais produtivos da assistência e sua contribuição para o patrimônio da saúde umbandista

alecrim e tapete-de-oxalá, todos eles empregados em rituais litúrgicos feitos no terreiro. No caso da planta comigo-ninguém-pode, as assistidas asseveraram que se trata de uma planta com que não se fazem beberagens nem banhos; elas agem como filtros de energias negativas e, segundo a recomendação dos caboclos, devem ser mantidas nas soleiras de entrada das casas. Os quintais das assistidas não estavam reservados em pequenas áreas, e sim espalhados pela residência, ocupando frente, lados e fundos. Em todos eles, havia a presença de babosa, tomateiros, pés de pimentão, couve-verde, orai-por-nós, manjerição, hortelã, cebolinha, salsinha. Entre temperos, frutas e legumes, encontramos também flores em comum: bromélias, orquídeas e antúrios.

Segundo dona Hortência, 48 anos, casada, mãe de três filhos e servidora municipal, o uso do alecrim e da alfazema foi a primeira recomendação dos caboclos. Para ela, já era sabido que o alecrim era um ótimo tempero e o chá muito bom para portadores de diabetes, que é seu caso, mas foi com os caboclos que aprendeu a fazer um travesseiro de ervas para tranquilizar o sono de seu filho menor. Dona Hortência relata que o menino sofria de terror noturno – diagnóstico da medicina convencional.

O diagnóstico previa a utilização de medicamentos para controle da depressão e da ansiedade. Prontamente, o menino começou a ser medicado, mas não conseguia mais manter-se ativo pela manhã, efeito colateral que deixou a mãe preocupada e a fez ir ao terreiro há cinco anos. Ela conta que a conversa com o caboclo foi “coisa de Deus”, tendo em vista que, ao atender os dois juntos, seu “Cobra Coral” os fitou por um bom período e disse o seguinte:

A fia é uma boa mãe pra esse curumim⁴⁶, e o sono dos curumins é sempre uma passeada pela Aruanda⁴⁷. Lá tem muita alegria, só que o curumim desperta e quer voltar pra lá, não pode, fiô. A fia sabe cozer? Pega um panadinho⁴⁸ véio e coloca dentro alecrim, alfazema, hortelã e canela em pau, um tiquinho, fecha e bota debaixo do comutuê⁴⁹ do fio quando ele for dormir.

Dona Hortência diz que nasceu nesse momento a fé nos caboclos e desde então não apenas cultiva alecrim, como também o provém ao terreiro e/ou o compartilha com pessoas que, segundo ela, compram tudo em mercados. Já no caso do tapete-de-oxalá, a maioria dos médiuns tem em casa e, apesar dos efeitos terapêuticos da folha para limpeza do fígado, indigestão e problemas estomacais, manter o tapete-de-oxalá em casa está na ordem do simbólico. Perguntamos o porquê. Dona Hortência indaga-nos se nunca prestamos atenção no ponto sobre

⁴⁶ Os caboclos costumam chamar as crianças de curumim.

⁴⁷ “Acredita-se que esses espíritos habitam um reino mítico conhecido como Aruanda, denominação derivada de Luanda, capital de Angola, relacionada com as origens africanas do culto” (Martelli; Bairrão, 2019, p. 488).

⁴⁸ Tecido.

⁴⁹ Os caboclos designam a cabeça como *comutuê*.

A Macaia invade a selva de pedra:
os quintais produtivos da assistência e sua contribuição para o patrimônio da saúde umbandista

a semente cantado pelos ogãs: “Oxalá nas oliveiras, pediu ao senhor do mundo que implantasse, que semeasse a caridade que o pai determinou”⁵⁰.

Pensando no papel colaborativo dessas pessoas que incide em afetos, fé e mecanismos de sobrevivência tanto de si mesmas como de uma doutrina religiosa, percebemos que nem sempre existe valorização desses sujeitos que se encontram emaranhados nos grupos sociais. A estes, o lugar auferido é o da pessoa ajudada, a que precisa de cuidados, sem trazer a lume as trocas nem as correspondências efetuadas.

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

Flores e frutas também são bens naturais que figuram nos rituais litúrgicos do terreiro. O girassol é a flor que representa os caboclos. Nos dias de gira e atendimento, elas decoram o congá dividindo o espaço com imagens de índios, pretos velhos e orixás. Seu Lírio, um senhor de 70 anos, aposentado, nascido e residente na cidade, explica que o girassol floresce nas estações mais quentes, porém na sua residência em qualquer época do ano. Ele pergunta se ele mesmo pode explicar sobre o assunto, visto que sua esposa foi ao postinho. Afirmamos que sim, e ele segue relatando suas memórias de criança e os aprendizados com os caboclos. Seu Lírio comenta que as flores mais receitadas pelos caboclos são as rosas brancas, estas mais difíceis de florescer, haja vista desabrocharem na primavera. Segundo seu Lírio, as rosas brancas são muito utilizadas pelas mulheres para trato do sistema urinário. Os caboclos ensinam a repousar as folhas das rosas em um recipiente grande com água. Deixam-se “*no tempo*”, de um dia para o outro. Depois que o “*tempo faz o que precisa ser feito*”, é adicionada água morna, e então se faz o banho de assento. Na casa dele sua esposa usa bacia de alumínio. Coisa antiga, diz ele, do tempo da mãe dela.

Seu Lírio demonstra ficar um tanto ansioso para falar da bananeira e pergunta se nosso interesse são apenas os caboclos. Respondemos que ele pode ficar à vontade com suas explicações. Seu Lírio comenta que já devemos saber para que serve a banana, que é fruta igual a qualquer outra, que, depois de “*abençoada*” pelos caboclos, todos devem se servir e alimentar a alma. Ele segue contando a história do seu exu⁵¹ Caveira, por quem tem muito respeito e carinho.

⁵⁰ Ponto cantado no terreiro. A narrativa sugere que o orixá Oxalá encontra Jesus no Monte das Oliveiras para que se cumpra o desejo do pai maior, que na umbanda é Nzambi, mas também Olorum e Olodumare. Essa variação depende da influência do candomblé nos segmentos de umbanda.

⁵¹ “Exu, geralmente denominado ‘O Maioral do Povo’, e que dentro do panteão umbandista se localiza na Quimbanda, a linha esquerda da Umbanda, ou ainda, a linha do ‘Povo da Rua’” (Lages, 2003, p. 4).

A Macaia invade a selva de pedra:
os quintais produtivos da assistência e sua contribuição para o patrimônio da saúde umbandista

Assegura que podemos dividir esse conhecimento com quem quiser e assevera que seria bom que todos tivessem uma bananeira no quintal para tratar quiumbas. Segundo seu Lírio, os quiumbas – reconhecidos no terreiro como espíritos obsessores – são atraídos pela bananeira e ali permanecem presos pela magia do exu Caveira. Da bananeira, ainda se utilizam as folhas, para forrar as mesas⁵² oferecidas para os caboclos nas matas, quando há atividade externa, segundo ele. Das várias atividades do senhor Lírio, consta a incumbência de pescar e assar o peixe para oferenda dos marinheiros, que são espíritos correspondentes aos trabalhadores do mar.

Em nosso trabalho de campo, encontramos os saberes dos citadinos que anteriormente viviam no interior de outros estados. A maioria dessas pessoas aprendeu tais saberes com a umbanda e, também, acrescentou conhecimento a eles sem nenhum sinal de rivalização com as entidades. Acreditamos que a potência da umbanda consiste em sua característica de inversão simbólica dos conhecimentos, pois em seu lócus religioso sujeitos considerados inferiores na malha social, como, por exemplo, o indígena, são deificados como caboclos, detentores de poder mágico. Esse poder mágico é curativo, faz gestão ambiental quando aplica receitas e interfere na organização dos quintais. Figuras desprestigiadas tanto no panteão das umbandas quanto no tecido social se potencializam simbolicamente no conjunto. Assistidos pedem e ofertam caridade, em um processo recíproco e de intervenção na organização das cidades. Seus saberes ultrapassam as fronteiras do terreiro, uma vez que beberagens, chás, banhos, bate-folhas são práticas eleitas como curativas no terreiro e oferecem potencialidades para a construção de pequenas macaias.

Considerações finais

A umbanda e os seus saberes permitem aos estudos patrimoniais adentrar em uma discussão ainda pouco visitada. A pesquisa demonstra que, por intermédio de usos e relações que quebram com a visão utilitarista da natureza imposta pelo capitalismo, há a possibilidade de modos de vida distintos. É possível continuar a manter os saberes indígenas e africanos mesmo nas condições de extrema violência, pela resistência forjada por uma cultura somativa que não apaga ou silencia, mas que carrega no seu bojo múltiplos saberes. A violência contra as populações negras e indígenas, que perdura desde o século XVI, criou formas extremamente complexas de resistência, que usa o subterfúgio do ocultamento para transmitir a sua herança⁵³. É preciso acrescentar que a luta desses povos representou a sobrevivência de saberes bioculturais ligados ao campo da saúde.

⁵² As mesas acomodam as oferendas votivas, geralmente confeccionadas com bebidas, flores e frutas.

⁵³ Nesse caso, o ocultamento não significou a perda dos saberes ou das heranças africanas e indígenas. A cultura é preservada pela comunidade, mesmo que não expostamente. Estratégia similar foi analisada por Simas (2021) quando ele discutiu a relação entre a macumba e a umbanda.

A Macaia invade a selva de pedra:
os quintais produtivos da assistência e sua contribuição para o patrimônio da saúde umbandista

Nesse sentido, problematizamos neste trabalho as interfaces dos saberes tradicionais em um terreiro de umbanda em uma perspectiva que dialoga com os estudos sobre o patrimônio da saúde. Buscamos trazer ao centro da discussão certas singularidades desses saberes que compõem o conjunto de bens patrimoniais da umbanda, localizando novos sujeitos e diferentes espaços, a assistência e os quintais produtivos.

O saber a respeito das plantas e ervas medicinais, bem como seu manuseio, conforme trabalhado, é socializado em muitos casos com sujeitos não pertencentes à religião, mesmo que de forma não intencional pelo corpo hierárquico do terreiro, contudo as trocas e interações entre assistência e entidades denotam a complexidade desses saberes que transitam e circulam na capilaridade proposta pelo próprio Caboclo das 7 Encruzilhadas. É atribuída a ele a seguinte doutrina: “Todas as entidades serão ouvidas, e nós aprenderemos com os espíritos que souberem mais, além de podermos ensinar aos que souberem menos. Não viraremos as costas a nenhum nem diremos não, pois esta é a vontade do Pai”⁵⁴.

Consideramos que esses saberes são portadores de referências do grupo e que os cuidados curativos lhe trazem benefícios, uma vez que o terreiro é composto de membros e assistidos que cooperam assiduamente com as ritualidades envolvendo saúde e demais demandas. Nesse caso, o religioso possui imbricamentos com o meio ambiente. A rede constituída da assistência garante a preservação dos ritos e faz seus préstimos ao conjunto da sociedade com a qualidade que trata seus quintais produtivos, sem desperdícios, dinamizando recursos que aglomerariam lixos, fertilizando a terra e compartilhando com a comunidade local frutas, flores, legumes e temperos. Enfim, intencionamos contribuir com as produções acadêmicas que investem no patrimônio da saúde, categoria recente e que pode acolher em sua trajetória corpos, trânsitos, tratamentos, concepções de saúde e doença que fazem parte do cotidiano das pessoas.

Referências

ALMEIDA, Leonardo Oliveira de. Eu sou ogã confirmado da casa: ogãs e energias espirituais em rituais de Umbanda. **Horizonte Antropológico**, Porto Alegre, v. 25, n. 54, p. 379-383, maio/ago. 2019

BARTH, F. Etnicidade e o conceito de cultura. **Revista Antropolítica**, Niterói, v. 19, n. 2, p. 15-30, 2005.

⁵⁴Simplemente umbanda, “Frase caboclo das sete encruzilhadas”. <http://simplesmenteumbanda.blogspot.com/2015/03/normal-0-21-false-false-false.html>.

BERKENBROCK, Volney. **A Experiência dos Orixás**: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé. Petrópolis: Vozes, 1998.

CANEVACCI, Massimo. **Sincretismos**: uma exploração das hibridações culturais. [Trad. de Roberta Barni]. São Paulo: Instituto Cultural Italo Brasileiro / Instituto Italiano di Cultura, 1996.

CARLESSI, Pedro Crepaldi. Jeitos, sujeitos e afetos: participação das plantas na composição dos médiuns umbandistas. **Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum.**, Belém, v. 12, n. 3, p. 855-868, set./dez. 2017.

CARVALHO, José Jorge de. A Tradição Mística Afro-Brasileira. **Revista Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 2, p. 93-122, 1998.

CASTRO, Edna. Territórios, biodiversidade e saberes de populações tradicionais. *In*: DIEGUES, A. C. S. (Org.) **Etnoconservação**: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos. São Paulo: Hucitec, 2000.

COSTA, Renato da Gama Rosa; SANGLARD, Gisele. Patrimônio Cultural da Saúde: uma década de reflexão e atuação sobre o campo. **Revista Memória em Rede**, v. 11, n. 20, p. 5-24, jan./jun. 2019.

COSTA, Renato da Gama Rosa; SANGLARD, Gisele. Patrimônio Cultural da Saúde: uma história possível? *In*: XIII Encontro de História da ANPUH - Rio, 2008, Rio de Janeiro. **Anais [...]**. Rio de Janeiro: Anpuh-Rio, 2008. p. 1-10. Disponível em: http://encontro2008.rj.anpuh.org/resources/content/anais/1212753026_ARQUIV_O_TextoPCSANPUH2008.pdf . Acesso em: 20 fev. 2022.

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

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

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

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

A Macaia invade a selva de pedra:
os quintais produtivos da assistência e sua contribuição para o patrimônio da saúde umbandista

HARAWAY, Donna; AZERÊDO, Sandra. *Companhias multiespécies nas naturezaculturas: uma conversa entre Donna Haraway e Sandra Azerêdo*. In:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A Macaia invade a selva de pedra:
os quintais produtivos da assistência e sua contribuição para o patrimônio da saúde umbandista

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

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

PINTO, Altari. **Dicionário da Umbanda**. 6. ed. Rio de Janeiro: Editora ECO, 2007.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A Macaia invade a selva de pedra:
os quintais produtivos da assistência e sua contribuição para o patrimônio da saúde umbandista

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

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

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

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

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

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

Enviado em 20/03/2023
Aprovado em 09/02/2024