

Encruzilhadas encantadas pelo saber tradicional: o patrimônio da saúde umbandista em perspectiva

Crossroads enhanced by traditional knowledge: the heritage of umbandista health in perspective

Enviado em: 05-04-2022

Aceito em: 03-07-2022

Janaina Gonçalves Hasselmann¹

Roberta Barros Meira²

Dione da Rocha Bandeira³

Resumo

Problematizar a história dos saberes e das memórias análogos à umbanda é dialogar com seus patrimônios que envolvem uma complexa medicina baseada na intervenção de guias espirituais cujos protocolos de saúde circundam em folhas, banhos, liturgias, entre outros cuidados populares. Iniciamos a discussão localizando na literatura a trajetória da umbanda no universo afro-religioso. A pesquisa bibliográfica e documental está centrada na discussão sobre o reconhecimento dos saberes tradicionais como técnicas que envolvem processos de ensino-aprendizagem dialogando especificamente com o patrimônio da saúde. Igualmente, busca trazer para o centro da discussão a formação de uma identidade cultural. Consideramos que os saberes são dotados de referências culturais e históricas. Nesse sentido, pretendemos analisar a transmissão e a recepção de conhecimentos produzidos por uma experiência singular que são possíveis de acionamento por meio de saberes tradicionais. Ademais, procuramos trazer a lume a pedagogia dos saberes tradicionais que constituem a identidade religiosa dos umbandistas.

Palavras-chave: Umbanda, patrimônio da saúde, saberes tradicionais.

1 Graduada em História pela Universidade da Região de Joinville - UNIVILLE. Mestra e doutoranda em Patrimônio Cultural e Sociedade – Univille, Joinville - Brasil. Email: janaina_historia@yahoo.com.br

2 Bacharel e licenciada em História pela Universidade Federal Fluminense (2005), mestrado e doutorado em História Econômica pela Universidade de São Paulo. Docente do Programa de Pós-Graduação em Patrimônio Cultural e Sociedade e do Departamento de História da Universidade da Região de Joinville Univille. Tem experiência na área de História do Brasil, com estudos no campo do patrimônio ambiental e políticas agrícolas. E-mail: rbmeira@gmail.com

3 Arqueóloga, bacharel em Ciências Biológicas e mestre em Antropologia Social pela UFSC e doutora em História pela UNICAMP. Professora do Programa de Pós-graduação interdisciplinar em Patrimônio Cultural e Sociedade da UNIVILLE, Joinville – Brasil. E-mail: dione.rbandeira@gmail.com

Abstract

To problematize the history of *umbanda* knowledge and memories is to dialogue with its heritage that involves a complex medicine based on the intervention of spiritual guides whose health protocols surround leaves, baths, liturgy, among other popular care. We started the discussion by locating *umbanda*'s trajectory in the literature considering the Afro-religious universe. Next, our bibliographic and documental research is centered on the discussion about recognition of traditional knowledge as techniques that involve teaching-learning processes, dialoguing specifically with the health heritage. Likewise, it seeks to bring the formation of an identity to the center of the discussion. We believe that knowledge is endowed with cultural and historical references. We seek to bring to light a little of this pedagogy of traditional knowledge that constitutes the religious identity of *umbandistas*.

Keywords: *Umbanda*, health heritage, traditional knowledge.

Introdução

Este artigo insere-se no campo dos debates que envolvem o patrimônio cultural e seus tensionamentos na busca pela compreensão da construção dos aportes civilizatórios e afetivos de sujeitos excluídos daquilo que já vem a ser consolidado como bens patrimoniais, especialmente pelos institutos legitimadores do Estado brasileiro. Entre esses sujeitos e suas experiências, encontram-se as expressões da vida comunitária em terreiros de umbanda e suas práticas religiosas, artísticas, culturais e aquelas ligadas aos saberes tradicionais.

A sociedade brasileira compõe-se de uma pluralidade de agentes sociais contribuintes para sua formação, porém ainda encontramos certa incompreensão por parte dela no que tange a determinados sujeitos, que vêm a ser tratados historicamente como subcidadãos, reverberando desse modo tal tratamento em suas visões de mundo. Nesse cenário, lembramos o recorrente investimento violento contra comunidades de terreiro, invasão e depredação de locais de culto, projeto de confinamento de suas liturgias em espaços privados e muitas vezes prostrações públicas. Tal quadro, notoriamente desabonador, implica aos seus adeptos a negação do exercício pleno à cidadania, à

liberdade de culto, ao direito à expressão e ainda a vivência do estigma criado em torno dos sujeitos e seus patrimônios. Entende-se aqui o conceito de patrimônio conforme Graeff e Salaini (2011, p.175): “Forma como os seres humanos se relacionam com o mundo a partir de esquemas e sistemas simbólicos nem sempre universais”.

Assinalamos que essa investida negativa aos terreiros é marcada pela histórica rejeição contra aqueles que colaboraram para a manutenção de um legado ancestral não regido pelos valores cristãos, europeus e ocidentalizados. A umbanda enquanto religião, apesar de não codificada, mas sim reconhecida por diferentes segmentos, traz em sua cosmogonia a herança negro-africana e a indígena. Ademais, é provida pelos conhecimentos populares de outros povos marginalizados, bem como pelo espiritismo europeu. Lembramos que esse entendimento acerca do saber popular e das práticas mito-mágicas tem seu percurso histórico e nele ainda se sustenta. O Código Penal de 1942 descriminalizava as atividades espíritas, porém ainda optava pela separação entre práticas médicas mágicas, de acordo com um estatuto religioso e o saber médico-legal. É o que revela Montero (2006, p.56):

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

Autores como Ortiz (1988), Prandi (2005) e Silva (2005) defendem que a umbanda como religião se sistematizou mediante a exclusão das africanidades numa lógica de subserviência aos valores católicos e kardecistas, no afã de apresentar-se como religião branca, letrada e de elite. Todavia, destacamos a importância da permanência da umbanda como tributária de uma visão de mundo africana, na medida em que é marcada pela presença dos orixás, constituindo uma marca indelével para todos os seus segmentos.

Releva notar que essas divindades iorubanas também atravessaram o Atlântico com os africanos na condição de escravizados, e, por apropriar-se desse sistema de crenças, centrado na cosmologia dos orixás, a umbanda é igualmente oprimida e atacada tanto quanto os demais cultos afro-religiosos. Nesse sentido, pretendemos ir adiante na análise das religiosidades sincréticas e sintonizar o trabalho com as possibilidades de pensar as tradições indígenas e africanas como culturas antropofágicas (ANDRADE, 1970), ou seja, não devedoras de práticas enrijecedoras nem excludentes.

Em que pesem as hipóteses de apagamento da cultura religiosa africana por parte dos umbandistas, conforme asseveram os acadêmicos já mencionados, são os orixás e uma miríade de espíritos ancestrais que organizam os terreiros e medeiam todas as facetas da existência de seus praticantes, da abertura de caminhos no que se refere à empregabilidade, passando pelo apelo às questões afetivas e repercutindo nas giras de cura, as quais reconhecemos como práticas de saúde. Salienta-se que todo trabalho de umbanda é *per se* uma prática de saúde, visto que o entendimento realizado em suas doutrinas advém da cosmogonia africana, em que o sujeito precisa manusear energias e entrar em equilíbrio com a natureza que geralmente é correlacionada ao poder de diferentes orixás. Para melhor compreensão da cosmogonia umbandista e suas correlações, mobilizamos Eliade (2011, p.125):

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

O equilíbrio mental na busca por emprego é um exemplo da necessidade de trabalhos espirituais. Estes, por sua vez, relacionam-se com elementos advindos do meio ambiente, ou melhor, das condições que o ambiente no qual o terreiro se inscreve apresenta. Desta feita, percebemos um conjunto tanto de elementos quanto de procedimentos medicinais encontrados

nas plantas, nas flores, nas águas, na mata, nas cachoeiras, nas pedreiras, nas estradas, denotando assim um patrimônio da saúde que é acionado conforme os saberes tradicionais de cada terreiro, bem como pelos saberes populares. As plantas são colocadas em primeiro plano na umbanda por serem portadoras de axé ou *ngunzo*. Ou seja, influenciam o plano espiritual, neutralizando e potencializando energias, equilibrando o ambiente (PAGNOCCA, 2017).

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

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

Os estudos que emergem desse campo de saber estão concentrados nos hospitais de tradição lusa de assistência social e nas casas de misericórdia, que se relacionam diretamente com a construção de uma concepção de saúde pública do século XX, no entanto Sanglard (2007) afirma que os locais de investigação foram aliados dos processos de

patrimonialização em virtude de certa restrição de compreensão do que constitui um bem a ser patrimonializável. Assegura Serres (2015, p.1412):

Se as discussões no campo patrimonial atingiram um grande número de objetos e atores, em relação ao chamado patrimônio cultural da saúde, as discussões são muito recentes no Brasil, iniciadas há menos de uma década (Costa, 2008) – situação diferente de outros países, como a França, onde desde 1958 a Sociedade Francesa de História dos Hospitais vem buscando inventariar e valorizar o patrimônio dessas instituições. Em 1993 foi assinado um protocolo do Ministério da Saúde daquele país para “favorecer ações de conhecimento, salvaguarda, promoção do patrimônio hospitalar” (Poisat, 1994, p.111).

Justificamos ainda a necessidade de uma investigação aprofundada a respeito das práticas de saúde exercidas nos saberes tradicionais dos umbandistas em razão da escassa literatura sobre o tema. Dessa maneira, busca-se repensar as novas configurações sobre práticas de saúde e epistemologias, mitigando assim preconceitos e falácias a despeito de ritos e modos de percepção do mundo físico e espiritual constituídos da cosmovisão umbandista. Acreditamos que as últimas décadas foram profícuas no que se refere a evocar políticas públicas – educacionais, patrimoniais e/ou de saúde pública – relacionadas aos direitos culturais e às políticas de ações afirmativas, com escopo de reabilitação de grupos sociais discriminados.

Num âmbito mais abrangente, podemos afirmar que a renegociação dos espaços de poder e as construções identitárias dos adeptos de religiosidades afro-indígenas por certo tempo avançaram em nossas políticas culturais e educacionais. É salutar compreender os mecanismos construídos das memórias e identidades, de forma a incorporá-las aos novos reconhecimentos não oficiais que surgem no campo do patrimônio, cujo horizonte de expectativa vai além da homogeneização cultural.

Um patrimônio e a força dos cruzos: história e interpretações sobre a umbanda

A umbanda é entendida pelos seus praticantes como religião anunciada. Sua fundação ocorreu no dia 15 de novembro de 1908. A versão de

sua fundação, adotada pelos seus praticantes, conta sobre o percurso espiritual de um jovem médium, Zélio Fernandino de Moraes, que enfermo por razões não explicáveis pelos conhecimentos médico-legais da época teria sido encaminhado à Federação Espírita de Niterói para receber atendimento médico-espiritual. Ao ser convidado a sentar-se, teria sido tomado por uma força alheia à sua vontade e manifestado na mesa kardecista a presença de uma entidade não bem quista nos trabalhos kardecistas (BARBOSA JÚNIOR, 2014). Um longo debate seguiu-se logo após a manifestação de tal entidade entre os dirigentes da federação.

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

Dito isso, seguimos com o diálogo travado⁴ entre a entidade manifestada por Zélio Fernandino de Moraes e os responsáveis pela direção dos trabalhos espirituais do dia. Disse a entidade ao dirigente: “Por que repelem a presença de espíritos se nem sequer se dignaram a ouvir suas mensagens? Será por causa de suas origens sociais e da cor?”. Um médium vidente arguiu-o: “Por que o irmão fala nesses termos, pretendendo que a direção aceite a manifestação de espíritos que, pelo grau de cultura que tiveram, quando encarnados, são claramente atrasados? Por que fala desse modo se estou vendo que me dirijo neste momento a um jesuíta e a sua veste branca reflete uma aura de luz? E qual seu nome, irmão?”. Interpelado, respondeu: “Se querem um nome, que seja este: sou o Caboclo das Sete Encruzilhadas, porque para mim não haverá caminhos fechados. O que você viu em mim são restos de uma existência anterior”. E anunciou então a

4O diálogo apresentado faz parte das reuniões doutrinárias da umbanda acerca de sua fundação e pode ser encontrado em Barbosa Júnior (2014).

fundação do que veio a ser nomeado umbanda: “Se julgam atrasados os espíritos de pretos e índios, devo dizer que amanhã estarei na casa de meu aparelho, às 20 horas, para dar início a um culto em que estes irmãos poderão dar suas mensagens e, assim, cumprir a missão que o plano espiritual lhes confiou. Será uma religião que falará aos humildes, simbolizando a igualdade que deve existir entre todos os irmãos, encarnados e desencarnados”. O diálogo prosseguiu com orientações sobre lugar, horário e missão da então umbanda (BARBOSA JÚNIOR, 2014, p. 45).

Consideramos importante situar a fundação da umbanda, pois ela também motiva nossa investigação, que passa pelo entendimento de seus saberes tradicionais, especialmente aqueles relativos aos trabalhos de cura, os quais qualificamos como práticas de saúde. Por sua vez, o mito fundante da umbanda relaciona-se com várias interfaces da história brasileira, desde a procura dos sujeitos pelos trabalhos espirituais para combate de enfermidades, conforme a própria trajetória de Zélio Fernandino de Moraes, à consagração de uma religião eminentemente mestiça ao localizarmos o contexto de sua fundação no bojo da consagração da república. Ortiz (1998) salienta o caráter racionalizante da umbanda com o impacto do avanço do século XX na sociedade brasileira. Esta teria capitulado com o cientificismo e o espiritismo letrado num esforço de legitimar as magias advindas dos indígenas e africanos. Para Montero (2006), a relação com o espiritismo opera de forma legitimadora, “cujas práticas eram mais facilmente aceitas como religiosas do que aquelas de origem africana, marcadas pela ideia de magia”⁵(MONTERO, 2006, p.53).

As discussões que atravessam a origem da umbanda refletem o próprio processo de afirmação de uma imagem científica do mundo que na virada dos séculos XIX-XX atingiu fortemente o terreno da medicina, as teorias sobre a humanidade e as desigualdades entre os homens (SCHWARCZ; GOMES, 2018). No seu trabalho de livre-docência, Santos Filho (2004, p.40-

⁵Importante apontar o trabalho de Evans Pritchard (2005, p.172), quando ele discute a relação entre magia e saúde entre o povo Azende. A magia opera aqui não como descoberta de condições e resultados objetivos de uma consulta ao oráculo, por exemplo, mas no conhecimento da movimentação dos vetores psíquicos que podem causar motejos ao consulente e assim manipular as energias negativas a seu favor.

53) já havia ressaltado a distinção entre conhecimento científico e conhecimento popular. Para ele, principalmente a partir da primeira metade do século XX, ocorreu o fortalecimento da defesa de categorias profissionais que se associavam a campos de conhecimento que tivessem um estatuto de reconhecimento de que são “ciências” separadas⁶. Ou seja, podem-se reconhecer indícios de que havia a necessidade de as disciplinas ligadas à biologia “fazerem escola” como forma de propagandear suas ideias.

No caso do Brasil, não se pode negar a importância do fortalecimento da medicina a partir da segunda metade do século XIX (COSTA, 1983, p.28), no entanto a medicina ainda tinha atuação acanhada, sobretudo quando se tratava das áreas fora das grandes cidades ou capitais, ou da população sem recurso, como destaca Lima Barreto em *Triste fim de Policarpo Quaresma* em 1915:

Enquanto a terapêutica fluídica ou herbácea de senhá Chica atendia aos miseráveis, aos pobretões, a do doutor Campos era requerida pelos mais cultos e ricos, cuja evolução mental exigia a medicina regular e oficial. Às vezes, um grupo passava para o outro; era nas moléstias graves, nas complicações, nas incuráveis, quando as ervas e as rezas da milagrosa nada podiam ou os xaropes e pílulas do doutor eram impotentes (BARRETO, 2005, p.394).

Esses saberes que congregavam conhecimentos seculares das populações indígenas e africanas geravam estranhamentos, descrenças e ironias por parte dos intelectuais e médicos do período⁷(CUNHA, 2009). Nesse particular, a umbanda consistiu num contínuo movimento de quebra de hierarquia entre saberes, assentando-se fortemente nas práticas de cura

6Como destaca Santos Filho (2004), a distinção entre conhecimento científico e conhecimento popular inicia-se na primeira metade do século XX, criando uma estrutura hierárquica dos saberes que ainda vigora até o presente. A necessidade de hierarquizar os saberes atendeu aos interesses de profissionais que buscavam se afirmar e monopolizar a esfera do atendimento médico privado e público, ou seja, evitava-se a disputa no campo profissional com os chamados “curandeiros” e “charlatões” e restringia-se o campo da saúde à atuação dos médicos (COSTA, 1983). Ademais, releve notar que uma visão mais descentrada dos saberes passaria pela quebra das estruturas preconceituosas e racistas que sustentaram e, ainda sustentam, a sociedade brasileira.

7A manutenção das políticas de marginalização e a incessante perseguição das religiões afro-indígenas até os dias atuais apontam para um processo de longa duração das ideias que sefaziam presentes nos discursos dos intelectuais e médicos na primeira metade do século XX.

compartilhadas e no papel de assistir parte da população abandonada pelos poderes públicos e/ou que acreditava no cruzo de saberes múltiplos. Nesse sentido, o encontro do “Novo Mundo”, da África e da Europa pode ser compreendido como “campos de possibilidades” e resistências (RUFINO, 2016).

Para Simas (2018), a umbanda estabeleceu-se nos primeiros anos da república, num contexto singular, porém foi também um fenômeno cujo modelo de branqueamento racial proposto nesse período temos de repensar. Essa dinamização do pensamento está nas entidades ancestrais dessa terra que se apresentam como espíritos curandeiros: pretos velhos, indígenas, malandros e pombagiras, que não seriam modelos de comportamento disciplinados⁸, considerando seus corpos como vetores de encantaria. Diz o autor que a umbanda

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

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

⁸Assim, nossa concepção advém das contribuições de Foucault (1997, p. 130):“O corpo, tornando-se alvo dos novos mecanismos do poder, oferece-se a novas formas de saber. Corpo do exercício mais que da física especulativa; corpo do treinamento útil e não da mecânica racional, mas no qual por essa mesma razão se anunciará um certo número de exigências de natureza e de limitações funcionais”

Releva notar que o kardecismo se estruturou tendo como um dos seus pilares de ação as práticas de cura mediante a comunicação com o mundo espiritual, embora a sua atuação se aproxime muito mais da medicina ocidental na esteira do cientificismo positivista. No Brasil, a influência do espiritismo era forte, uma vez que envolveu setores da elite, chegando a 100 mil espíritas na primeira década do século XX. Como descreve João do Rio (2015, p.238) em reportagens publicadas em 1904 na *Gazeta de Notícias* do Rio de Janeiro, “a marinha, o exército, a advocacia, a medicina, o professorado, o grande mundo, a imprensa, o comércio têm milhares de espíritas”. Nesse sentido, as práticas de cura são pontos-chave das duas religiões⁹, embora na umbanda essa influência tenha se amalgamado com os saberes indígenas e africanos, principalmente pelo uso de plantas nos processos de cura; no caso do kardecismo, a experiência passada seria quase como se adentrássemos em um consultório médico, como bem aponta João do Rio (2015, p.242):

A casa está sonora de rumor contínuo, mas tudo é simples, caridoso e sem espalhafato. Quando entramos não se altera a vida nervosa. A Federação parece um banco de caridade, instalada à beira do outro mundo. Os homens agitam-se, andam, conversam, os doentes esperam que os espíritas venham receitar pelo braço os médiuns, e os médiuns, sob a ação psicográfica, falam e conversam enquanto o braço escreve. Atravessamos a sala dos clientes, entramos no consultório do sr. Richard. Há uma hora que esse honrado cavalheiro, espírita convencido, escreve e já receitou para 47 pessoas.

Por outro lado, na umbanda, os espaços de sociabilidade e os usos de práticas de cura que se beneficiam de saberes compartilhados entre diferentes religiosidades refletem, em alguma medida, a composição cultural e plural de sua sociedade. Dessa maneira, Ferreti (1998, p.17) esclarece:

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

⁹Mary del Priore (2014) cita os cronistas do período e a sua distinção entre “baixo espiritismo ou espiritismo de terreiro e o kardecismo, branco e de classe média” (PRIORE, 2014, p.202).

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

O sincretismo que envolve as religiões católicas, africanas e indígenas é tema recorrente nas discussões apresentados no *Jornal de Umbanda: Orgão Noticioso e Doutrinário da União Espiritista de Umbanda*. Exemplo disso é o artigo intitulado “Saravá Oxoce!”, publicado em janeiro de 1959:

Pelo sincretismo umbandista católico aqui no Rio se observa esta similitude, no entanto em outros Estados, além de se dar a Oxoce o comando das Guerras tem ele seu sincretismo com outros santos da Igreja romana, representados em São Jorge e São Tiago. É Oxoce entretanto, força cósmica, expressão divina dos reinos das Selvas, o Orixá que rege, junto com Ossaiã, donas das ervas medicinais, o rico reino vegetal [...]. O lápis do nosso companheiro Guimarães, – uma das maiores expressões na arte do desenho e da pintura – nos mostra a atitude vigilante e religiosa do caboclo invocando Oxoce e Tupan nos mais altos dos céus para valer a um irmão que se vê caído no precipício (JORNAL DE UMBANDA, 1959, p.1).

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

ela oficialmente se constituiu. Nessa discussão, Bhabha (2007) trabalha com o conceito de hibridismo para descrever a flexibilidade com que se formam algumas identidades.

Conforme Ferreti (1998), uma literatura sobre a umbanda ainda é escassa. Suas vivências e saberes continuam reclusos ao espaço afetivo¹⁰, à “memória subterrânea”, conforme denominou Pollak (1989). Percebemos que existe um cenário pouco aderente às práticas umbandistas em detrimento de outras expressões da religiosidade¹¹, quando estas são acusadas, em certa medida, de branquearem sua religião e importarem estrategicamente o modelo kardecista letrado para se legitimarem como religião diante do conjunto da sociedade. Conforme Geertz (2008, p.81):

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

É nesse solo ricamente arenoso que envolve identidades impositivas, mestiçagem, sincretismo e perspectivas religiosas que encaminhamos uma

10Uma das razões que colaboram para esse quadro seria a oralidade, forma de conhecimento que se mantém reclusa às agremiações.

11Embora a Umbanda entre no agasalho das religiões de matriz africana, o discurso hegemônico construído por parte das pesquisas que discutem as religiosidades afro-brasileiras defendem a hipótese que a Umbanda se estrutura como uma religião caudatária dos anseios do branqueamento da cultura brasileira colocado em prática na Primeira República. Considera-se nesse caso a Umbanda uma religião de brancos letrados que omitem as contribuições bantas em seus rituais. Poucos são os trabalhos que discutem a memória e a identidade umbandista a partir das idiosincrasias de seus membros. A nosso ver, a violência do Estado e as perseguições policiais calcadas nas teorias raciais que marcaram o período levaram ao silenciamento nas esferas públicas sobre parte da estrutura da umbanda, isto é, um processo similar ao silêncio e a renegação de si mesmo no discurso hegemônico compreendido por Pollack (1989, p.7-8) como uma “memória subterrânea”. Nesse caso, o silenciamento não significa a perda ou o apagamento das memórias. As memórias são preservadas pela comunidade, mesmo que não expostas. Esse fenômeno complexo foi verificado por Simas (2001) quando ele trabalha a relação entre a macumba e a umbanda (2021).

investigação no campo dos afetos, da cotidianidade da umbanda e principalmente na forma como os umbandistas organizam o mundo, mediados pelos poderes mágico-espirituais que os orientam sobre cuidados com o corpo e o espírito, apoiando-nos nas chaves analíticas do patrimônio da saúde. Ressaltamos que, igualmente aos outros sistemas religiosos ressignificados na diáspora africana, a umbanda também traz em seus cultos a marca cultural e religiosa dos africanos escravizados que resistem e ressignificam suas práticas ancestrais. Tomamos de empréstimo o conceito de identidade dos estudos de Castells (1998), valendo-nos de seu posicionamento, ao analisarmos ações marcadamente conflituosas e violentas, além da necessidade de produzir no campo acadêmico elementos teóricos colaborativos para que os grupos marginalizados e oprimidos pelo pensamento colonial eurocêntrico renegociem as identidades que lhe foram impostas em processos de violência. Conforme Castells (1998, p.22):

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

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

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

Pela fala de Lopes (2011), é possível perceber que a umbanda atrai também, pela sua configuração religiosa, os olhares dos negros bantos, que haviam perdido, em razão da escravidão, esquemas de comunicação de linhagem consanguínea. Residem na umbanda ainda aspectos da maçonaria, do orientalismo, da magia cigana, das práticas medicinais populares (RODHE, 2009). Além desses elementos, imagens indígenas e católicas dividiam o mesmo altar com os orixás africanos (JENSEN, 2001). Esse encontro possibilitou a circulação de crenças, saberes e conhecimentos relativos à manipulação de energias da natureza. Da diáspora africana, instituiu-se em terras brasileiras uma religião que se assenta nos rituais religiosos de escravizados do século XVIII (RODHE, 2009). Assim, nessa circulação de saberes, podemos investigar conhecimentos capazes de revelar tratados e protocolos acerca do cuidado com a saúde, especialmente em seus tratamentos curativos. Compreender a religião umbandista por sua face mestiça é valorizar saberes populares advindos de diferentes povos, o que por certo se relaciona ao pluralismo cultural de nossa sociedade.

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

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

Para o autor, os saberes são circunscritos em materialidade e acontecimentos. Portanto, derivam das construções políticas relacionadas às

diferentes configurações sociais. Ou seja, não existe neutralidade no saber. Todo ele é, *per se*, político, visto que as configurações sociais são contingenciadas pelos seus regimes de verdade em períodos históricos e contextos específicos. Para Foucault (2002), a circulação de diferentes saberes é constituída na mesma sociedade em que se ensejam disputas por legitimidade, em que o espaço científico é postulante de verdade.

Muito do que consideramos como conhecimento científico se articula também à ordem vigente do capitalismo, em que se concebem atividades, conhecimentos, experiências mediante seu valor utilitário. Os saberes tradicionais, especialmente as práticas de saúde umbandista, resistem na contramão dessa proposição. Quando falamos da tradição contida nos saberes, versamos sobretudo a respeito de um conhecimento que não figura na cartilha do que vem a ser utilitário¹², e sim dos modos de se relacionar com os espaços e a natureza, numa lógica de inadequação ao modelo hegemônico de desenvolvimento, isto é, como conhecimento singular dotado de referências e identidade social de um grupo (Marques, 2012, p.5). Para Cunha (2007), a ciência que conhecemos opera de maneira hegemônica utilizando conceitos, e a ciência tradicional ocupa-se das percepções, existindo entre ambos os tipos um exercício de contraste entre conceitos e a lógica das qualidades sensíveis.

Investigar os saberes singulares de um grupo implica conhecer sua trajetória, memórias e a formação de suas identidades. No mito fundador da umbanda, conforme exposto no limiar deste texto, a entidade que se manifestou em Zélio Fernandino de Moraes fundou uma nova religião, pautada pelo atendimento espiritual. Zélio, por sua vez, pertencente à classe média, passou parte de sua vida em busca de diagnósticos e, por conseguinte, tratamentos médicos postulados pelo conhecimento científico. Sua história, contada e recontada nos terreiros por sacerdotes e demais adeptos, tem seu

12Neste trabalho utilizamos o conceito de utilitarismo a partir da proposição capitalista, isto é, o “utilitarismo que criticamos é aquele que, sob uma suposta valorização da prática profissional, nega todas as possibilidades de construção plural do cotidiano, com seus dilemas, contradições e possibilidades. É uma concepção que pensa o cotidiano do mundo do trabalho apenas como uma execução de tarefas pré-programadas e pouco ou nenhuma reflexão sob os contextos sociais nos quais essa prática está inserida” (MACHADO; DIAS; LIMA, 2021, p.78)

lugar na formação da identidade umbandista. Os saberes tradicionais umbandistas são marcados desde então pela realização de trabalhos curativos. Parte da própria configuração da identidade umbandista dimensionar as práticas de saúde enquanto constituinte de seu patrimônio. Todavia, se a tradição de uma literatura acadêmica sobre a umbanda é amiúde, trabalhos relativos ao patrimônio da saúde são incipientes e estão imbricados às ideias de patrimonialização e tombamento (SERRES, 2015, p.1412).

Recentemente, o campo do patrimônio vem sendo ampliado e incorporando pouco a pouco bens relacionados à saúde. Esse reconhecimento deve-se, entre outros fatores, à ampliação da própria categoria de patrimônio. O fenômeno da patrimonialização apresenta-se como um tema muito discutido, e inúmeras argumentações tentam explicar a chamada “compulsão patrimonial” ou “mnemotropismo contemporâneo” (CANDAU, 2010, p.43), no qual importa tudo preservar por meio da patrimonialização, como uma espécie de salvamento. Essa inflação memorial-patrimonial tende a ser interpretada sob diferentes pontos de vista. Segundo Hartog (2006), pode ser entendida como um signo do tempo presente, em que o futuro não é mais promessa ou princípio de esperança, ou, ainda, como resultado da combinação de uma série de fatores, como a mundialização de relações sociais também em nível cultural, somada às novas responsabilidades sociais, à extensão da educação, à regionalização e descentralização com a redescoberta do território e seus atrativos patrimoniais, à explosão consumista, também em termos culturais, e à cultura do ócio, oriunda de sociedades que superaram algumas necessidades de subsistência (HERNANDEZ; TRESSERAS, 2007).

Este artigo busca dialogar com essa nova linha do campo da pesquisa sobre patrimônios, porém afina-se com outras contribuições, considerando as particularidades das práticas umbandistas, cujo estatuto de elementos curativos e espaços de cura se vincula com a natureza. É da natureza que as entidades promotoras de saúde na umbanda extraem seus materiais de cura, ervas, pedras, flores, plantas, raízes e demais orgânicos na preparação de banhos, beberagens, pomadas e benzimentos. Por sua vez, é também nas praias, nos rios, nas cachoeiras, nas matas e em “outros espaços do ambiente

que realizam seus trabalhos de descarrego ou promovem celebrações a seus orixás e entidades falangeiras” (BARBOSA JÚNIOR, 2014, p.260). Assim, é mister reconhecer que, para o umbandista, o meio ambiente consiste num espaço de consagração de sua crença, haja vista que os caboclos concentram suas energias em espaços extramuros. Conforme Rosendahl (2005, p.3):

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

Em razão de os cultos umbandistas e de suas práticas de cura não se concentrarem somente no espaço do templo, seus adeptos encontram-se numa situação desfavorável ao analisarmos as implicações dessas ações em espaços considerados públicos e muitas vezes acautelados pelo Estado. Simas (2021, p. 8) destaca que o mundo natural para a umbanda abarca pessoas e os ambientes: “As folhas, as frutas, as águas, as pedras, as árvores, os bichos, as terras, as ruas, as esquinas, as encruzilhadas, as comidas, etc.”. Essa forma de conceber o meio ambiente como benfeitoria à saúde dos umbandistas gera discussões mesmo entre ambientalistas mais conservadores que desassociam o ser humano de si mesmo, ou seja, da própria natureza.¹³ Outra implicação consiste no biodeterminismo, que vê a ação antrópica sobre o meio ambiente como algo deletério. É acerca do que reflete Arruda (2006) quando nos

13As práticas de cura da umbanda enfrentam novos desafios em um mundo que passa a vivenciar uma crise ecológica que marca a entrada do planeta em uma nova era geológica - denominada antropoceno por alguns pesquisadores. Os problemas ambientais gerados pelos seres humanos se agravaram pelo fortalecimento das novas e velhas potências industriais e a exploração predatória dos países mais pobres. Segundo Félix Guattari (1990), o avanço técnico científico precisa ser acompanhado da atuação de forças sociais organizadas para visibilizar meios de ação que possibilitem minimizar os danos ambientais e sociais. Nesse sentido, embora as religiões afro-indígenas não separem natureza e cultura e possuam interações mais equilibradas com os ecossistemas, sua ação muitas vezes é obstaculizada pelo enfrentamento de preconceitos e violências, tendo negados tanto o seu direito à natureza como a exercer livremente a sua religiosidade.

apresenta alguns entraves na maneira como o Estado brasileiro e seus mecanismos de acautelamento concebem a natureza. Segundo o autor, o Estado brasileiro e seus órgãos reguladores concebem o patrimônio conforme um desenho monumentalista de natureza e paisagem, o que seria uma perspectiva ainda arraigada no passado, especialmente no entendimento monumentalista de paisagem e natureza.

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

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

Para Delphim (2004, p.171), “os grupos que ocupam tais territórios, utilizam de seus conhecimentos fundamentais para a preservação de sítios detentores de referências históricas da cultura africana”, como, por exemplo, quando o autor salienta os assentamentos de quilombos, as rotas de escravidão e os cemitérios de escravizados.

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

reconhecimento de suas práticas, mas evidenciando a exclusão de recursos sustentáveis na lógica dominante de preservação.

Considerações finais

Debatemos nesse espaço os saberes tradicionais que se vinculam às práticas de saúde umbandista em diálogo profícuo com o patrimônio cultural e também com a percepção dominante a respeito da historicidade da umbanda. Buscamos nas fontes bibliográficas ampliar o debate sobre a identidade religiosa dos umbandistas por duas lógicas – seu acervo medicinal e suas práticas correlatas –, como também localizar o *status* da umbanda, redimensionando-a e percebendo-a em suas potencialidades, por certas vezes entendidas como “descaracterizadas”¹⁴ e reificadas em razão das contribuições mestiças que impactam na circulação de seus saberes.

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

A discussão a respeito da valorização dos patrimônios de diferentes sujeitos na literatura tem o seu lugar. Desse modo, acreditamos que o patrimônio da saúde ganhe ao permitir abordagens mais inclusivas, ou seja, as práticas curativas populares, como aquelas vinculadas à umbanda, podem desmistificar não apenas sua trajetória e seu lugar social nas produções acadêmicas, como também contribuir para a compreensão das demandas médicas e sociais da população brasileira. No entanto, percebe-se que o avanço das produções relativas à medicina, saúde, cura e doença nas religiões afro-indígenas ainda enfrenta percalços. Segundo Serres (2015, p.1413):

¹⁴Defendemos que a umbanda não pode ser vista como uma religião de matriz africana “descaracterizada” como defende parte das pesquisas sobre a história das religiões. Isto é, como religião eminentemente de brancos, cuja cosmovisão africana ora não existe, ora é apagada de sua cultura religiosa. A umbanda se mantém como uma religião viva e em transformação que agrega diversos saberes e processos de resistências.

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

A umbanda partilhou do mesmo momento do fortalecimento das ciências médicas no Brasil. O momento marcou também o início de um lento, porém inevitável, declínio do cultivo e utilização de plantas medicinais, como o cacto-de-jerusalém, a malva-cheirosa e o alecrim nos espaços urbanos elitizados. Por outro lado, nos bairros mais pobres ainda predominariam as plantas nativas, tão valoradas pelas populações indígenas, as sementes trazidas pelos africanos na diáspora gerada pela escravidão e as plantas asiáticas e europeias trazidas pelos europeus. Como bem coloca Gilberto Freyre (2003, p.159), “muitas das quais, no novo ambiente – o de reeuropeização – passaram a categoria de desprezíveis”, transformando-se em “plantas de ‘gente baixa’, plantas de ‘negro’, plantas de ‘Macumba’, plantas de ‘mucambo’”. Assim, a “cultura viva médica”¹⁵ que foi criada e salvaguardada pelas práticas de cura da umbanda representa a “força dos cruzos” (SIMAS, 2018), oriundos de trocas culturais marcadas por uma história de violência, mas igualmente por profundos laços de solidariedade, compadrio, saberes, ciência popular e resistência.

Os saberes e práticas da saúde criados e salvaguardados pelos umbandistas não devem ser pensados como mais uma peça do museu da saúde pública ou memórias que resultaram de etnografias de povos exóticos com culturas estanques ou “descaracterizadas”. As ideias que envolvem o campo patrimonial na atualidade mudaram de escala ao pensar de forma mais difusa os elementos que antes podiam enquadrar um patrimônio como material,

¹⁵Utilizamos o conceito de “cultura viva médica”, adotado por Simas (2018), por entender que ele possibilita a quebra de visões hierárquicas e preconceituosas, mesmo que o termo não seja comumente utilizados nos espaços da umbanda.

imaterial ou natural. É possível avançar na percepção de um patrimônio da saúde que reconhece somente edifícios do período colonial e históricos médicos ligados à ciência médica ocidental. O patrimônio da saúde que podemos cultivar inclui a transmissão de saberes através da oralidade, o uso medicinal de ervas e do axé, os espaços naturais e suas entidades, dentre outras práticas não consideradas “científicas”. Enfim, questões postas para o patrimônio que ainda são um desafio ao longo tempo de violência que carregamos até os dias atuais e, quiçá, um passo para a vitória sobre as constantes tentativas de apagamento dos saberes e das memórias humanas que não se enquadram na estrutura dominante dos países capitalistas.

Referências

ANDRADE, O. Manifesto antropófago. *In*: ANDRADE, O. **Do pau-brasil à antropofagia e às utopias**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

ARRUDA, G. O chão de nossa história: natureza, patrimônio ambiental e identidade. **Patrimônio e Memória**, v. 2, n. 2, 2006.

BARBOSA JÚNIOR, A. **O livro essencial de umbanda**. São Paulo: Universo dos Livros, 2014.

BARRETO, L. Triste fim de Policarpo Quaresma. *In*: BARRETO, L. **Prosa seleta**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2005.

BHABHA, H. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

CASTELLS, M. **O poder da identidade**. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

COSTA, J. F. **Ordem médica e norma familiar**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

CUNHA, M. C. Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico. *In*: CUNHA, M. C. **Cultura com aspas**. São Paulo: Cosac Naify, 2009. p.301-310.

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

DELPHIM, C. F. M. **O patrimônio natural no Brasil**. 2004. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/Patrimonio_Natural_no_Brasil.pdf. Acesso em: 5 maio 2020.

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

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

FERRETI, S. F. Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 4, n. 8, p.182-198, jun. 1998.

FOUCAULT, M. **Vigiar e Punir**. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.

FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FREYRE, G. **Sobrados e mucambos**: decadência do patriarcado e desenvolvimento do urbano. São Paulo: Global, 2003.

GUATTARI, F. **As três ecologias**. Campinas: Papyrus, 1990.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GRAEFF, L.; SALAINI, C. A respeito da materialidade do patrimônio imaterial: o caso do INRC Porongos. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 17, n. 36, 2011.

JENSEN, T. G. Discursos sobre religiões afro-brasileiras: da desafricanização para a reafricanização. **Revista de Estudos da Religião**, n. 1, p.1-21, 2001.

JORNAL DE UMBANDA: Órgão Noticioso e Doutrinário da União Espiritista de Umbanda. Rio de Janeiro, n. 86, v. IX, jan. 1959. Disponível em: <http://memoria.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=111848&pesq=ervas+medicinais&pagfis=443>. Acesso em: 05 de março. 2022.

LOPES, N. **Bantos, malês e identidade negra**. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

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

MACHADO, E; DIAS, R; LIMA, R. **Entre o utilitarismo e a formação humana integral: Considerações sobre o dilema da Educação Profissional e Tecnológica no Brasil**. SCIAIS, Direitos humanos, Belo Horizonte, n.2, p. 75-93, dez, 2021.

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

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

PAGNOCCA, T. S. **Uso de plantas terapêuticas em religiões afro-brasileiras na Ilha de Santa Catarina**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017.

POLLAK, M. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, São Paulo, n. 3, 1989.

PRANDI, R. **Orixás na alma brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

PRIORE, M. **Do outro lado**: a história do sobrenatural e do espiritismo. São Paulo, Planeta, 2014.

PRITCHARD, E. **Bruxarias, Oráculos e Magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

RIO, J. **As religiões no Brasil**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2015.

RODHE, B. F. Umbanda, uma religião que não nasceu: breves considerações sobre uma tendência dominante na interpretação do universo umbandista. **Revista de Estudos da Religião**, p.77-96, 2009.

ROSENDAHL, Z. Território e territorialidade: uma perspectiva geográfica para o estudo da religião. *In*: ENCONTRO DE GEÓGRAFOS DA AMÉRICA LATINA, 10., 2005. **Anais [...]**. São Paulo: USP, 2005.

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

SANGLARD, G. Hospitais: espaços de cura e lugares de memória. **Anais do Museu Paulista**, São Paulo, 2007.

SANTOS FILHO, G. M. **Ciência e ideologia: conflitos e alianças em torno da ideia de progresso**. Tese (Livre-Docência) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.

SCHWARCZ, L.; GOMES, F. **Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

SERRES, J. C. P. Preservação do patrimônio cultural da saúde no Brasil: uma questão emergente. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, Rio de Janeiro, v. 22, n. 4, p.1411-1426, out.-dez. 2015.

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

SIMAS, L. A. **Almanaque de brasilidades: um inventário do Brasil popular**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018.

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