



Universidade Federal da Paraíba

Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes

Programa de Pós-Graduação em Antropologia

César Augusto Viana de Lima

A cozinha de Santo e o os trabalhos de cura: experiências etnográficas em terreiros de
Umbanda do semiárido nordestino

João Pessoa

2023

César Augusto Viana de Lima

A cozinha de Santo e o os trabalhos de cura: experiências etnográficas em terreiros de Umbanda do semiárido nordestino

Dissertação apresentada como requisito para obtenção do grau de mestre no Mestrado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Universidade da Paraíba.

Linha de Pesquisa: Território, Identidade e Meio Ambiente

Orientadora: Profa. Dra. Patrícia Pinheiro

Coorientadora: Profa. Dra. Luciana Chianca

João Pessoa

2023

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

L732c Lima, César Augusto Viana de.

A cozinha de Santo e o os trabalhos de cura :
experiências etnográficas em terreiros de Umbanda do
semiárido nordestino / César Augusto Viana de Lima. -
João Pessoa, 2023.

121 f. : il.

Orientação: Patrícia Pinheiro.

Coorientação: Luciana Chianca.

Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA.

1. Antropologia. 2. Umbanda - terreiros. 3.
Alimentação - comida ritual. 4. Cozinha de Santo. 5.
Trabalhos de cura - umbanda. I. Pinheiro, Patrícia. II.
Chianca, Luciana. III. Título.

UFPB/BC

CDU 572(043)

César Augusto Viana de Lima

A cozinha de Santo e o os trabalhos de cura: experiências etnográficas em terreiros de
Umbanda do semiárido nordestino

Dissertação apresentada como requisito
para obtenção do grau de mestre no
Mestrado no Programa de Pós-Graduação
em Antropologia da Universidade Federal
da Universidade da Paraíba.

Linha de pesquisa: Território, Identidade e
Meio Ambiente

Dissertação em:

Banca examinadora

Prof. Dra. Patrícia Pinheiro (Orientadora) UFPB

Profa. Dra. Luciana Chianca (Coorientadora) UFPB

Prof. Dr. Patrício Carneiro Araújo (membro externo) UNILAB

Profa. Dra. Ednalva Neves Maciel (membro interno) UFPB

João Pessoa

2023



Ata da Defesa da Dissertação de Mestrado do Aluno CÉSAR AUGUSTO VIANA DE LIMA

Aos dez dias do mês de novembro do ano de dois mil e vinte e três, às quatorze horas, realizou-se, por meio da plataforma de videoconferência Google Meet, a sessão pública de defesa da Dissertação intitulada: **A COZINHA DE SANTO E OS TRABALHOS DE CURA: EXPERIÊNCIAS ETNOGRÁFICAS EM TERREIROS DE UMBANDA DO SEMIÁRIDO NORDESTINO**, apresentada pelo Aluno CÉSAR AUGUSTO VIANA DE LIMA, bacharel em Nutrição pela Universidade Federal de Campina Grande, que concluiu os créditos exigidos para obtenção do título de MESTRE EM ANTROPOLOGIA, área de Concentração em Antropologia Social, segundo encaminhamento do Prof. Dr. Marco Aurélio Paz Tella, Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPB e segundo os registros constantes nos arquivos da Secretaria da Coordenação da Pós-Graduação. A Profa. Dra. Patrícia dos Santos Pinheiro (PPGA/UFPB), na qualidade de orientadora, presidiu a Banca Examinadora da qual fizeram parte os professores doutores Luciana de Oliveira Chianca (PPGA/UFPB), coorientadora, Ednalva Maciel Neves (PPGA/UFPB), examinadora interna, e Patrício Carneiro Araújo (UNILAB), examinador externo. Dando início aos trabalhos, a Senhora Presidente, Profa. Dra. Patrícia dos Santos Pinheiro convidou os membros da Banca Examinadora para comporem a mesa. Em seguida foi concedida a palavra ao Mestrando para apresentar uma síntese de sua Dissertação, após o que foi arguido pelos membros da Banca Examinadora. Encerrando os trabalhos de arguição, os examinadores deram o parecer final sobre a Dissertação, à qual foi atribuído o seguinte conceito: Aprovado. Proclamados os resultados pela Profa. Dra. Patrícia dos Santos Pinheiro, Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos, e para constar eu, Antonio Marcelo do Nascimento Neto, Secretário ad hoc, lavrei a presente ata que assino juntamente com os demais membros da Banca Examinadora.

João Pessoa, 10 de novembro de 2023.

Documento assinado digitalmente
 **CESAR AUGUSTO VIANA DE LIMA**
Data: 12/11/2023 12:14:55-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

CÉSAR AUGUSTO VIANA DE LIMA
(Mestrando)

Documento assinado digitalmente
 **PATRICIO CARNEIRO ARAUJO**
Data: 16/11/2023 22:35:25-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Patrício Carneiro Araújo
(Examinador Externo)

Documento assinado digitalmente
 **EDNALVA MACIEL NEVES**
Data: 11/11/2023 22:11:29-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Profa. Dra. Ednalva Maciel Neves
(Examinadora Interna)

Luciana Chianca

Profa. Dra. Luciana de Oliveira Chianca
(Coorientadora)



Documento assinado digitalmente

PATRICIA DOS SANTOS PINHEIRO

Data: 10/11/2023 17:09:49-0300

Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Profa. Dra. Patrícia dos Santos Pinheiro
(Presidente da Banca)

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus por ter me dado forças para continuar nesta jornada e conseguir concluir este trabalho.

À minha família pelo amparo nos momentos difíceis e suporte sem os quais não teria conseguido concluir esta dissertação, em especial a minha mãe pelo apoio incondicional.

Às Professoras Patrícia Pinheiro e Luciana Chianca pelos ensinamentos e trocas afetuosas e sensibilidade com que me conduziram durante meu percurso nesta pesquisa e pela paciência com que tiveram comigo, meus profundos agradecimentos.

À banca examinadora por ter aceitado o convite e pela forma gentil com que se dispuseram a avaliar este trabalho.

À CAPES por ter financiado este trabalho, o que foi fundamental.

À coordenação do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba, nas pessoas de Márcia Reis e Marco Aurélio pelo apoio e suporte.

Aos meus colegas do Programa de Pós-graduação em Antropologia da UFPB e Professores pelos momentos de partilha generosa de conhecimentos e pelo afeto que me cativaram profundamente.

Às minhas colegas de pesquisa do Histórias de quilombo pelos momentos afetuosos de muita troca de conhecimento e aprendizados e, ao Negritudes do PPGA pela forma com que me acolheram.

À Mãe de Santo Socorro e ao Pai Vicente, que me acolheram de forma bastante afetuada em seus terreiros.

Às interlocutoras Rosinha e Dona Graça, que aceitaram com muita generosidade participar desta pesquisa e sem as quais a mesma não seria possível, a elas muita gratidão e a toda comunidade do Terreiro de Umbanda Caboclo Oxóssi, que igualmente me acolheu.

A todos, todas e todxs que colaboraram de forma direta ou indireta para a concretização deste trabalho.

RESUMO

LIMA, César Augusto Viana de. A cozinha de Santo e o os trabalhos de cura: experiências etnográficas em terreiros de Umbanda do semiárido nordestino, 2023. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa.

Nesta pesquisa, parte-se do entendimento que é na cozinha onde se centra parte indispensável do ideário religioso que estrutura as relações dentro do terreiro de Umbanda, bem como a compreensão da cozinha ritual em constante movimento, considerando a comida ritual como linguagem e ato de resistência. Para além de sua dimensão física, de espaço onde se produzem as comidas rituais destinadas às deidades e aos membros do terreiro, a cozinha de santo também é espaço de construção e circulação de conhecimentos e memórias que são evocadas e compartilhadas entre os membros do terreiro. A comida, assim, delinea simbolicamente as fronteiras que participam da construção da identidade do próprio grupo. Neste contexto, o simbolismo dos alimentos, as memórias ancestrais que são evocadas a partir deles nos trabalhos de cura e a comida como marcador da identidade dos povos de terreiro são assuntos de interesse desta pesquisa. O foco recai especialmente no espaço ritual e sagrado, responsável por elaborar esta comida considerada sagrada na cozinha de santo. Este trabalho tem como objetivo compreender a cozinha de santo e os trabalhos de cura – aqueles destinados ao cuidado da saúde física/espiritual de filhos e clientes do terreiro. Para entender melhor a dinâmica desse universo optou-se por um caminho metodológico etnográfico, onde foi possível a observação participante, entrevistas, diário de campo e mapeamento. Através da metodologia conseguiu-se depreender o universo subjetivo do Terreiro de Umbanda Caboclo Oxóssi, onde foi possível a identificação dos processos rituais em torno da cozinha de santo e a partilha de vivências e memórias através da cozinha de santo.

Palavras chaves: Cozinha de Santo, Umbanda, Alimentação, Terreiro, Cura.

ABSTRACT

LIMA, César Augusto Viana de. Umbanda kitchen and healing work: ethnographic experiences in Umbanda terreiros in the semi-arid northeast, 2023. Dissertation (Master's in Anthropology) – Postgraduate Program in Anthropology, Federal University of Paraíba, João Pessoa.

In this research, it is understood that it is in the culinary where an indispensable part of the religious principles that structures relationships within the Umbanda terreiro is centered, as well as understanding ritual cuisine in constant movement, considering ritual food as a language and act of resistance. In addition to its physical dimension, as a space where ritual foods are produced for the deities and members of the *terreiro*, the Umbanda kitchen is also a space for the construction and circulation of knowledge and memories that are evoked and shared among the members of the terreiro. Food, thus, symbolically delineates the boundaries that participate in the construction of the group's own identity. In this context, the symbolism of food, the ancestral memories that are evoked from them in healing work and food as a marker of the identity of terreiro people are subjects of interest in this research. The focus is especially on the ritual and sacred space, responsible for preparing this food considered sacred in the culinary at the terreiros. This work has the following objective: to understand the Umbanda kitchen and the healing works - those aimed at caring for the physical/spiritual health of the terreiro's children and clients. To better understand the dynamics of this universe, we opted for an ethnographic methodological approach, where participant observation, interviews, field diaries and mapping were possible. Through the methodology, it was possible to understand the subjective universe of Terreiro de Umbanda Caboclo Oxóssi, where it was possible to identify the ritual processes around the Umbanda kitchen and the sharing of experiences and memories through the sacred food.

Keywords: Santo's Kitchen, Umbanda, Food, Terreiro, healing.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1: Ritual de iniciação.....	13
Figura 2: Imagens das bebidas rituais.....	19
Figura 3: Altar dos santos na sala principal.....	25
Figura 4: Sala principal com os santos.....	25
Figura 5: Festividade de Cosme e Damião, é possível ver algumas comidas rituais como o bolo em cima da mesa.....	26
Figura 6: Fogão a lenha.....	26
Figura 7: Fonte google maps Mapa de rota sentido Bom Jardim (PE) para o terreiro de Umbanda caboclo Oxossi, que fica no Pedra do Navio	44
Figura 8: Dona Graça a mãe de santo realizando um trabalho no terreiro	55
Figura 9: Galinhas sacrificadas sendo preparadas pela a Iabassé do terreiro.....	72
Figura 10: Altares enfeitados e oferecidos a entidade Ritinha.....	82
Figura 11: Trabalho sendo realizado é possível ver uma senhora segurando dois pratos de farofa de dendê enquanto a outra sopra os pratos.....	83

LISTA DE QUADROS

QUADRO 1: Sistema de classificação de curas e doenças do Terreiro de Umbanda Caboclo Oxóssi.....92

QUADRO 2: Esquemática dos saberes que circulam no Terreiro de Umbanda Caboclo Oxóssi sobre as comidas e bebidas rituais.....101

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

IPHAN	INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL
PB	PARAÍBA
PE	PERNAMBUCO
PPGA	PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA
RJ	RIO DE JANEIRO
UFCG	UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE
UFPB	UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
UNILAB	UNIVERSIDADE DA INTEGRAÇÃO INTERNACIONAL DA LUSOFONIA AFRO-BRASILEIRA
UTI	UNIDADE DE TERAPIA INTENSIVA

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
1 Cozinha de santo e cultos afro-brasileiros: uma primeira aproximação.....	21
1.1 História e tradição dos terreiros afro-brasileiros	22
1.2 Invisibilização social da Umbanda	28
1.3 A Jurema na Umbanda	32
1.4 Jurema/Umbanda em Pernambuco	34
2 Experiências com terreiros, tratamentos e cozinha de santo em Bom Jardim (PE): uma perspectiva etnográfica	38
2.1 Do terreiro para a academia.....	38
2.2 Experiência etnográfica no terreiro de D. Graça	54
2.3 Performance e ritual na cozinha de santo	67
3 Imaginário, alimentação e memória	73
3.1 A comida na transmissão de memórias	74
3.2 As Cozinhas de terreiro	78
4 Corpos em processos de adoecimento e a cura em terreiros	84
4.1 Corpo frente ao processo de adoecimento e a cura por meio da religiosidade.....	89
4.2 Tratamentos e resistência	92
4.3 Práticas alternativas de cura no terreiro e a terapêutica da cozinha de santo	96
Considerações finais	107
Referências	111

INTRODUÇÃO

Pelo menos desde os anos 1960, quando Lévi-Strauss publicou sua obra “O Cru e o Cozido” (1964), o tema da alimentação deixou de ser considerado apenas por seu aspecto econômico e nutricional, passando a ser visto como um “bem cultural” (BRAUDEL, 1961; apud KOVACS, 2020). Desde então, ela se tornou um campo de estudos que recebe a atenção de diferentes perspectivas e abordagens, com a intenção de compreender as sociedades. Mais especificamente, temos a predominância dos debates atuais sobre o simbolismo dos alimentos, as memórias ancestrais evocadas a partir deles; a comida como marcador de identidade e a alimentação em sua relação com a saúde. Assim se evidenciam questões sobre alimentação que vão além de aspectos nutricionais e colocam outros problemas para análise (KOVACS, 2020), permeando a porção cultural e social da alimentação dos povos de terreiro, nosso campo de pesquisa e investigação nesta dissertação.

Para a sua realização parto do entendimento que a cozinha centra uma parte indispensável do ideário religioso que estrutura as relações dentro do terreiro, bem como a compreensão da cozinha ritual em constante movimento e a comida ritual como linguagem e ato de resistência.

O terreiro é ambiente marcado pelo acolhimento, aconselhamento e tratamento dos filhos e filhas de santo e integra nessas práticas as dimensões físicas, psíquicas e espirituais (ALVES; SEMINOTTI, 2009).

Assim, a questão condutora da pesquisa parte de algumas afirmações e interrogações, como: na cozinha de santo, onde se centram as relações de um terreiro, quais elementos da comida ritual nos trabalhos de cura destinados à saúde? Como a comida ritual de trabalhos de cura é acionada no cotidiano de um terreiro? Quais os processos de recriação e atualização dessa culinária ritual tão dinâmica e presente nas rotinas de tratamento de saúde dos terreiros?

Para além de sua dimensão física, a cozinha de santo é um lugar onde se produzem as comidas rituais destinadas às deidades e aos membros do terreiro, e também é espaço

de construção, circulação de conhecimentos, de memórias evocadas e compartilhadas entre os membros do terreiro, delineando a construção da identidade do próprio grupo (BARTH, 2000).

Como propôs Vilson Caetano de Sousa Júnior (2009, p.16) tomarei aqui a expressão “comida de santo” por comidas rituais, destinadas às deidades nos trabalhos realizados nos terreiros, que são aquelas destinadas às cerimônias religiosas nos cultos afro-brasileiro.

Neste sentido, a cozinha de santo é indispensável para conservação da vida religiosa dos povos de terreiro, pois é nela que são produzidas as comidas oferecidas às deidades e às pessoas, e é onde se articulam saberes sobre o passado e o presente (ALVARENGA, 2018, p. 277). No ritual de iniciação, por exemplo, que é realizado nos terreiros de Bom Jardim, Pernambuco, local desta pesquisa que será apresentado a seguir, são evocados os ancestrais para a cura das pessoas presentes. Nele, todo o corpo come e a cabeça é como uma representação de todo corpo, onde se coloca comida para comer junto com os ancestrais.



Figura (1) Ritual de iniciação, Fonte: autor, 2023.

A cozinha de um terreiro é local de aprendizado e transformação dos membros do terreiro, espaço no qual filhas e filhos de santo se alimentam das comidas carregadas de

significados que são oferecidas nos rituais, e que dão sentido ao universo dos povos de santo enquanto grupo (SOUSA JÚNIOR, 2011).

Neste contexto, o simbolismo dos alimentos, as memórias ancestrais que são evocadas a partir deles nos trabalhos de cura e a comida como marcador da identidade dos povos de terreiro são assuntos de interesse da presente dissertação, com foco especial no lugar (CERTEAU, 1990) ritual e sagrado responsável por elaborar esta comida considerada sagrada, que é a cozinha de santo.

Sendo assim, esta pesquisa apresenta os seguintes objetivos específicos: (i) Observar a cozinha ritual e suas práticas nos chamados trabalhos de cura especialmente aqueles destinados ao cuidado da saúde física/espiritual de membros da Umbanda em terreiros localizados no município de Bom Jardim, no Agreste Setentrional Pernambucano; (ii) Entender a cozinha de santo nos trabalhos de cura em terreiros de Umbanda destinados ao cuidado da saúde de clientes e membros do terreiro; (iii) Depreender o universo da cozinha de santo e os elementos da comida ritual acionados nos trabalhos de cura e como esses elementos circulam neste lugar através das memórias de clientes e membros de terreiros de Umbanda; (iv) Analisar o simbolismo dos alimentos e os elementos rituais performáticos da cozinha de santo nos trabalhos de cura.

Como uma etnografia, no decorrer do percurso do trabalho proposto procurei permanecer sempre em contato com as autoridades religiosas e demais participantes dos terreiros de Umbanda, bem como efetuar observações dos rituais e da cozinha de santo, mantendo contínuo diálogo com os povos dos terreiros, para entrevistas e produção de anotações. Considerando a particularidade do objeto de estudo da presente dissertação – a cozinha de santo – me propus a construir um estudo de campo por meio do diálogo prolongado (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1994), com observação direta e participação, acedendo à memória e à tradição oral dos rituais. A observação é uma técnica que ajuda a investigar saberes e prática na vida social, e a reconhecer os atos e as representações coletivas na vida humana. São norteadas pelo olhar atento ao contexto e a tudo que ocorre no espaço observado (ECKERT, ROCHA 2008).

Conhecemos que a observação participante permite uma maior aproximação com a comunidade estudada. Por meio da observação e do acompanhamento dos sujeitos, conseguimos perceber a importância de algumas ações e eventos (RODRIGUES, CAMPOS, 2013, P. 274). Com participação nas cerimônias e rituais religiosos. Pretende-

se adotar a observação participante num sentido que foi proposto por Jeanne Favret-Saada em seu estudo intitulado “Ser Afetado”, onde ela buscou compreender a feitiçaria no Bocage francês e como pesquisadores e pesquisadoras são afetados pelo campo empírico de estudo (FAVRET-SAADA, 2005). A mesma autora forneceu exemplos para repensar formas de abordagem dos fenômenos sociais cuja riqueza simbólica e afetiva escapa à mera observação das práticas que constituem os rituais de feitiçaria. Favret-Saada se deixou penetrar por palavras e atos rituais a partir de uma posição concreta dentro do sistema de feitiçaria, fator que possibilitou ao seu estudo acessar aspectos não verbais da comunicação e da experiência, intensidades e afetos que ocorrem e são possíveis num sistema cujo conhecimento é opaco à olhares externos (BOCHNER; ELLIS, 2016 p.22). Minha prática de observação também se pretendeu visitar e frequentar as salas dos terreiros dialogando com as próprias entidades, como também escutar silenciosamente e de forma atenta sobre as trajetórias de vida daqueles que vivem dos terreiros (ASSUNÇÃO, 2010) e da cozinha de santo, evocando os rituais praticados hoje e rememorados em suas lembranças.

Assim, também se pensa a etnografia como uma prática de investigação na qual se faz preciso montar esquemas, mapear e manter um diário de campo (GEERTZ, 1978, p.15), compreendendo também o que vivi, senti, experienciei e compartilhei em campo. Mesmo correndo o risco de deixar escapar alguns detalhes que dão sentido a esta narrativa, como diriam Bourdieu, Chamboredon e Passeron (1999), seria um erro de minha parte fugir aos detalhes e escrever algo diferente daquilo que foi a mim apresentado: também acredito que é por meio dos detalhes dos dados empíricos que conseguimos depreender o universo subjetivo investigado.

Para que seja possível esboçar as observações iniciais e reflexões sobre os terreiros e o universo da cozinha de santo no que tange às vidas e às práticas cotidianas dos terreiros, procurei trazer a literatura a respeito da cultura afro-brasileira e o percurso dos terreiros de Umbanda no Nordeste brasileiro.

Sobre a questão específica da cozinha de santo e dos trabalhos de cura é observável uma lacuna com relação ao conhecimento de sua prática ritualística mais recente dando conta desse universo e dos processos que se reelaboram e se transformam vividamente nele. Segundo Assunção (2010, p.18), a respeito do catimbó e da jurema (que serão abordados a seguir), “o que existe são alguns estudos realizados por Cascudo

(1978), Andrade (1963), Vandezande (1975), além de registros feitos por Estevão Pinto (1935), Bastide (1974) e Motta (1976, 1988)”. Assim, também observamos a escassez de trabalhos que possuam como referência o universo do interior de regiões como o sertão nordestino. Além da literatura já mencionada, outras também são fundamentais, ao passo em que apontam para um percurso teórico e metodológico para se compreender a problemática apresentada.

O que interessa é compreender a cozinha de santo e a cultura enquanto construções simbólicas reproduzidas, notadas e interpretadas, buscando-se o significado do fazer religioso na vida cotidiana e social de um determinado grupo (BERGER; LUCKMANN, 1973; BERGER, 1985; GEERTZ, 1978). Assim, segui a análise indicada por Berger (1985), considerando como o ser humano, por meio de sua atividade enquanto humano e da interação social, produz simultaneamente a sua vida e o mundo social, como é explicitado no processo dialético. Este mundo social que se produz através do ser humano – no qual também se constrói a cultura – engloba todo o universo produzido pelo ser humano, ao mesmo tempo experimentado e aprendido na coletividade. Por isso, Berger destaca que “o mundo cultural é não só produzido coletivamente como também permanece real em virtude do reconhecimento coletivo. Estar na cultura significa compartilhar com outros de um mundo particular de objetividades” (1985, p. 23).

Geertz (1978) se aproxima de Berger (1985) ao tratar do conceito de cultura. Para aquele, a cultura deve ser entendida como um sistema de símbolos e uma rede de significados socialmente estabelecidos, um padrão de significados transmitidos intergeracionalmente por meio dos símbolos através dos quais os homens comunicam e transmitem seus conhecimentos e sua relação com a vida.

Os universos simbólicos socialmente produzidos transmitem pensamentos, valores e práticas ordenando o universo social uma vez que,

Legitima os papéis cotidianos, as prioridades e os procedimentos operatórios, colocando-os *sub specie universi*, isto é, no contexto do quadro de referência mais geral concebível. No mesmo contexto ainda, as transações mais triviais da vida cotidiana podem tornar-se imbuídas de profunda significação (...) universo simbólico fornece uma integração unificadora de todos os processos institucionais separados. A sociedade inteira agora ganha sentido. Instituição e papéis particulares são legitimados por sua localização em um mundo compreensivelmente dotado de significação (BERGER; LUCKMANN, 1973, p.135-141).

Assim, adoto esta perspectiva simbólica da cultura para o entendimento e análise da problemática apresentada na presente dissertação, em que se busca pensar o universo simbólico como processo de concepção e significação (GEERTZ, 1978) objetivado socialmente e subjetivamente (BERGER; LUCKMANN, 1973), elaborado nos domínios da realidade do cotidiano da sociedade e nos acontecimentos esporádicos da vida do ser humano, integrando-se numa totalidade possuidora de sentido que os explica e justifica.

Aqui, se tomará como foco central da análise do processo simbólico a cozinha de santo, considerando a religião como uma elaboração cultural simbólica possuidora de significados e com uma característica legitimadora da ordem social e manutenção do mundo.

Segundo Geertz (1978, p.129), é no ritual religioso que se enxerga a união simbólica do *ethos* com a visão de mundo; em outras palavras, a fusão do mundo vivido e o mundo imaginado, moldado à consciência espiritual de um grupo. Os rituais mostram-se como o referente concreto, ou seja, periodicamente dramatizado (TURNER, 1974), com capacidade de articular e preservar uma estrutura simbólica e atuar em sua reprodução.

Para estudar a cozinha de santo e os trabalhos de cura no contexto dos terreiros de Umbanda, optou-se inicialmente por um cenário de pesquisa onde foi possível realizar um mapeamento inicial dos terreiros nos estados da Paraíba e do Pernambuco, com posterior escolha de um terreiro de Umbanda como local da presente pesquisa. Fazem parte desse universo as autoridades religiosas (como os sacerdotes), os médiuns, os filhos de santo e a clientela.

Agora pretendo apresentar o cenário onde aconteceu a investigação a respeito da cozinha de santo, que aconteceu em uma cidade localizada no interior do Pernambuco, Bom Jardim. Bom Jardim é um município localizado no Agreste Pernambucano, sendo uma região de transição entre a região da Mata e o Sertão pernambucanos, e apresenta nas regiões mais úmidas, aspectos fitogeográficos de Mata e nas áreas secas, de Sertão, um caso típico (ROCHA, 2006).

O município de Bom Jardim possui uma área de 223 km² e fica 110 km de distância do Recife, capital do estado de Pernambuco (VASCONCELOS, 2016). Tendo como limites os municípios de Machado e Orobó, ao norte João Alfredo, ao sul Vicência

e Limoeiro, ao leste fica Surubim e Casinhas a oeste. A ligação com Recife se dá pelas rodovias PE-38, PE-90 e BR-408. A principal atividade é a agropecuária, que movimenta a economia da cidade, com destaque para a cana-de-açúcar, abacaxi, laranja, milho, tomate, feijão e outros. É caracterizada por ser uma área de brejo (ROCHA, 2006, p.77). Infelizmente não conseguimos mais informações sobre onde ficava a estrutura social do povo de santo e religiosa da cidade de Bom Jardim-PE em épocas mais antigas.

Vale ressaltar que o surgimento de Bom Jardim também coincide com a formação de casas no entorno da capela em homenagem a Santa Ana, e alguns de seus primeiros habitantes foram mercadores de algodão vindos do sertão da Paraíba (VASCONCELOS, 2016, p.944).

Atualmente se verifica em meio a este cenário crenças, afetividades, normas, regras, hierarquias e solidariedades, características componentes das cosmologias cristãs, indígenas e africanas, que “expressam valores com os quais populações locais, sem apartar religiosidade de natureza, construíram um panteão afro-indígena” (PACHECO, 2013, p.477).

A pesquisa foi realizada no Terreiro de Umbanda Caboclo Oxóssi, que está localizado no município. Além de cultuar os exus e os santos, este terreiro também cultua os Mestres, os caboclos e boiadeiros, espíritos de negros escravizados e indígenas. Todo ano no terreiro é realizada a festividade dos caboclos e boiadeiros, na qual os filhos e filhas de santo médiuns se reúnem para celebrar essas entidades, sempre carregada de muita bebida ritual, como a cachaça, que neste contexto assume outros significados, incorporando características dentro do contexto religioso e dando sentido ao evento.

O terreiro de Umbanda Caboclo Oxóssi fica localizado na zona rural de Bom Jardim, mais precisamente no Sítio Pau Santo Pedra do Navio. A mãe do terreiro, Dona Graça, conta que o mesmo foi formado há muitos anos: um lugar onde nunca teve brigas ou muito barulho, onde tudo sempre começava em paz e terminava em paz.

Diz a mãe do terreiro Dona Graça que aprendeu seu ofício com um pai de santo em Itibia, na cidade de Limoeiro (PE). Ofício este que se utiliza de saberes que são acionados durante as cerimônias no terreiro e que são utilizados para auxiliar na cura e tratamento espiritual das pessoas que a ele recorrem, assim como as filhas e os filhos de santo.

Dona Graça tem 67 anos de idade. O terreiro possui como uma das bases da economia a agricultura familiar, dado que alguns dos insumos da agricultura são utilizados nos rituais do terreiro e também são comprados, como os axés para a Mestra Ritinha e a Mestra Paulina, como as frutas. Outra fonte de econômica para o terreiro são os trabalhos de cura e demais rituais, nos quais há oferta de alguma forma de pagamento, que pode ser em dinheiro. O dinheiro que é arrecadado nos rituais é utilizado para a manutenção das atividades no terreiro, como a compra de velas, das vestimentas dos médiuns, das comidas e bebidas oferecidas às entidades.



Figura (2) imagem das bebidas rituais. Fonte: autor, 2022.

No terreiro de Umbanda Caboclo Oxóssi temos a figura de duas autoridades religiosas, além da mãe de santo Dona Graça, há também a Iabassé Rosinha, que fica responsável pelo preparo das comidas e bebidas rituais, e demais atividades que auxiliam a mãe de santo, e um pai pequeno. Há também no terreiro as filhas e filhos médiuns que incorporam as entidades, como os caboclos e boiadeiros, durante os rituais.

Os rituais religiosos neste Terreiro são realizados geralmente nas segundas-feiras, quartas-feiras e sextas-feiras, começando pelo horário da manhã e podendo se estender até a tarde, dependendo da demanda por auxílio dos clientes¹ e filhos e filhas de santo.

Nos rituais não são utilizados apenas alimentos, mas pode-se também fazer o uso da bebida jurema, que é o vinho extraído da casca da própria jurema, produzido com outras ervas. A cozinha de santo nessas ocasiões se faz bastante presente, compondo o imaginário e o universo religioso dos povos do terreiro, evocando saberes e ancestralidades.

A apresentação deste trabalho se dará em quatro partes: na primeira busco explicar sobre a cozinha de santo e cultos afro-brasileiros. Na segunda parte compartilho minhas experiências com terreiros, tratamentos e a cozinha de santo. Em seguida (terceira parte) discuto as cozinhas de terreiro como universo subjetivo e empírico que permeia a cozinha de santo e sua relação na construção da identidade e vida cotidiana de terreiros de Umbanda, bem como o imaginário e as memórias que são evocadas, e concluo discutindo religiosidade e corpos em processo de adoecimento.

Existe uma diferença relevante que vai ser bastante utilizada nesta dissertação, a saber: cozinha de santo e cozinha de terreiro. Como vou tratar a seguir, a cozinha é o corpus onde se organizam conhecimentos que promovem uma mobilização na formação das identidades, nesse aspecto, enquanto corpus de conhecimento e saber, me refiro a cozinha enquanto “Cozinha de Santo”.

Então, aqui a referência à cozinha de santo é uma alusão não apenas as experiências do terreiro observado, mas também da realidade de outros terreiros – sejam eles terreiros visitados para esta pesquisa, sejam outros que visitei pessoalmente em outros momentos, ou mesmo por leituras etnográficas. Vou me restringir quanto ao uso do termo “cozinha do terreiro” para tratar de forma mais específica a realidade do terreiro que vai ser observado (ALVARENGA, 2017).

¹ Pessoas que procuram o tratamento mágico religioso esporadicamente com o intuito de colocar fim em suas aflições, principalmente com relação a saúde

1 Cozinha de santo e cultos afro-brasileiros: uma primeira aproximação

A cozinha de santo é o local de preparo por excelência dos alimentos e pratos sagrados, um lugar de magia e transformação que atravessa toda a comunidade religiosa como um grande rio, articulando informações e saberes, tornando-se, assim, espaço estratégico para a formação dos filhos de santo (ALVARENGA, 2018, p. 275). Começo então pelos motivos que me levaram a este estudo. Como jáalaria Espuñes (2019), toda pesquisa nasce no meio do caminho entre as preocupações pessoais e científicas. A minha surge do encontro das minhas preocupações científicas com o universo simbólico e ritualístico que permeia a cozinha de santo e da vontade de trazer respostas para questões que têm origem na minha vivência para além da academia, mas também enquanto pessoa negra, pobre, moradora da periferia e que, ao longo da vida encontrou na cozinha de santo uma alternativa para as demandas com relação à restabelecimento da saúde pessoal e da minha família.

Desde criança o universo religioso dos terreiros de religião afro-brasileira² me inquieta. Nesta fase da minha vida fui acometido por uma doença que nenhum médico conseguia estabelecer um diagnóstico preciso. Sentia fortes dores na barriga, que eram acompanhadas por náuseas e vômito. Preocupada com minha enfermidade, minha mãe buscou como umas das últimas alternativas não apenas chás e lambedores apoiados na medicina popular e rezadeiras locais, mas também o terreiro, lugar onde se faz presente uma cozinha muito específica, responsável por cuidar e dar solução às demandas com relação à saúde.

Lembro de como que naquela época quase sempre me eram recomendados banhos associados a alguma prescrição alimentar com relação a infusões e chás e banha de algum animal marinho, esquentada para passar na barriga quando doía. Lembro pouco dos terreiros na minha infância, mas do pouco que lembro havia uma senhora, Dona Bibi, vestida de branco e que incorporava uma entidade. À parede da sua casa estavam penduradas imagens de santos e Iemanjá, e na mesa coberta com toalha branca, mais imagens de santos e copos com alguma bebida que eu acreditava ser água, além de velas

² “Os terreiros, em sua maioria, são uma representação dos pequenos reinados africanos e das sociedades matriarcais, e neles a vida religiosa é organizada sob forte estrutura hierárquica” (LIMA, 2020, p. 141).

brancas e ramos de plantas. Ela também apresentava contas (miçangas) que levava em seu pescoço.

Muitas pessoas iam à procura dessa senhora e todos só iam embora juntos, quando a entidade desincorporava do corpo dela. Ali estavam pessoas com diferentes enfermidades, cada uma esperando um diagnóstico e o tratamento mágico religioso que lhes cabia, envolvendo as súplicas e orações evocadas pela entidade.

O silêncio e o segredo sempre fizeram parte desse universo capaz de desenvolver uma linguagem própria para permanecer opaca aos olhos curiosos. Ainda quando criança, lembro que minha mãe falava desses locais de forma muito sigilosa, inclusive com medo que alguém de alguma outra religião descobrisse, e que ela fosse censurada por frequentar esses locais. Vivíamos num ambiente onde a grande maioria das pessoas era de outras religiões e apresentavam preconceitos com essas formas de tratamento terapêutico vindas principalmente de matrizes africanas ou indígenas.

O local onde Dona Bibi realizava as curas ficava num sítio no município de Bom Jardim, Pernambuco, município vizinho à Orobó, cidade na qual moramos até hoje. Dona Bibi também recebia influência de Allan Kardec e, segundo minha mãe, hoje ela mora em Recife (PE). Mas quase sempre íamos à procura dos seus serviços, visitando sua casa quando alguma doença nos acometia.

Partindo dessas experiências, chego nesta dissertação buscando conhecer melhor essas práticas alternativas de cura, como se manifestam na vida cotidiana das pessoas que procuram esses serviços e como a cozinha de santo participa da ritualística desse universo religioso.

Vale falar que neste capítulo busco explicar introdutoriamente sobre a história e tradição dos terreiros no Brasil, bem como apontar sobre o processo de invisibilização que afetou os templos de origem afro-brasileira, especial a Umbanda. A seguir, pretendo esboçar a manifestação da Jurema na Umbanda e na vida cotidiana de seus praticantes, além de mostrar um panorama dos terreiros no estado de Pernambuco.

1.1 História e tradição dos terreiros afro-brasileiros

Nesta parte pretendo contextualizar brevemente a história e tradição dos terreiros afro-brasileiros, mostrando um panorama a partir do século XVIII, XIX e início do XX e, de como surgiram suas primeiras manifestações no território brasileiro.

Com a vinda dos grupos étnicos Jêje e Nagô para o Brasil no final do século XVIII e, com o fim do tráfico negreiro dos bantos, a reunião e organização dos cultos afro-brasileiros se deu a partir do século XIX (SANT'ANNA, 2003). Eles formaram uma hegemonia cultural com relação aos grupos que os procederam. Assim os Nagôs e os Jêje recém-chegados ficaram à frente das revoltas escravas que ocorriam em 1835. Também ocorreu, no mesmo período, um florescimento cultural Nagô, resultado da sua concentração numérica, de uma crise que a sociedade escravista vivia e também da utilização do iorubá como uma língua franca entre os africanos recém-chegados (SANT'ANNA, 2003, p.3).

A tipologia ideal é que o rito Nagô segundo Bastide (2001) apud Pereira (2014) se caracteriza como um modelo predominante no Brasil. Por outro lado, Parés (2007) apud Pereira (2014) conta que os primeiros terreiros tiveram mais a influência do grupo étnico Jêje do que do grupo Nagô localizado no Século XVIII e no recôncavo baiano a formação dos primeiros espaços religiosos afro na configuração de terreiro desse tipo de culto. Para o mesmo autor o terreiro tem valor de moradia e sociabilidade, que antecede as casas de candomblé, como ambiente de celebração da fé afro-brasileira, sendo um lugar de vivências de parentesco de “nação” que permitiu à descendência africana no Brasil a criação de espaços para cultuação e sociabilidades.

Da África, trouxeram ao Brasil um complexo conjunto cultural conectado com o plano da religiosidade. No processo de diáspora negra, em um contexto de muitas mazelas, as trocas culturais entre esses grupos cresceram ainda mais, o que explica a notável relação espacial e lógica existente nos terreiros de candomblé criados no Brasil, principalmente na Bahia. Estes por sua vez sempre tiveram uma estrutura geral partilhada, embora apresentem diferenças, principalmente vinculadas à língua usada no ritual, às deidades celebradas e a alguns aspectos litúrgicos. Em outras palavras, os Candomblés das diferentes nações transportaram a África e foram reorganizadas no Brasil em um novo modelo (SANT'ANNA, 2003).

Vale apontar que mais tarde essas primeiras formas de manifestações de religiosidade afro-brasileira se hibridizaram com outras formas de crenças religiosas,

ramificando-se em outras vertentes, e originando a partir do século XX a Umbanda, religião que logo se espalhou por todo território brasileiro e que veio a se tornar a uma das primeiras religiões brasileira, abarcando as formas de crenças advindas não só de origens africanas como ameríndias e europeias, como reformulando novas estruturas nos terreiros (PRANDI, 1998). E logo surgiram também novas configurações nos rituais e nas formas de perceber a liturgia, as oferendas e a cozinha de santo nas cerimônias religiosas.

Na contemporaneidade, os pesquisadores reconhecem o caráter intrinsecamente híbrido do próprio modelo Nagô. Assim, existe um modelo-base para as práticas religiosas desses grupos. Reconhecem também que a interação dessas tradições a partir do século XIX foi propulsora para a produção da variedade de cerimônias religiosas afro-brasileiras no Brasil, sofrendo, inclusive, alteração no trato das oferendas e das comidas rituais ofertadas nas cerimônias religiosas, o que gerou, principalmente no século XX, adaptações nos terreiros de Umbanda e no modelo espacial do terreiro.

A respeito dos ambientes que compõem o terreiro de Candomblé, na casa principal se encontrava o ilê axé, também conhecido como camarinha ou roncó (onde ficam os reclusos que são iniciados), o santuário de algumas deidades, a cozinha onde se preparava as comidas dos santos, um local semipúblico onde a Ialorixá, a mãe de santo, acolhe as pessoas; as acomodações para as sacerdotisas e sacerdotes mais graduados, e algumas vezes, o grande salão dos rituais que acontecem de forma pública, também conhecido por barracão. O barracão pode ou não estar incorporado à edificação principal e, em alguns terreiros, se constitui de um ambiente independente (SANT'ANNA, 2003, p.6-7).

No terreiro de Umbanda estudado em Bom Jardim (PE) na presente dissertação, há um barracão com um grande salão onde acontecem as festividades e acolhimento das pessoas que frequentam o local; dois quartos destinados às entidades; uma sala principal onde fica o altar dos santos e um quarto onde se guardam alguns objetos do terreiro, sendo que a cozinha onde se preparam os alimentos para os espíritos, como diz Seu Zé Pilintra, fica do lado de fora e o banheiro também.



Figura (3) Altar dos santos na sala principal. Fonte: autor, 2022.



Figura (4) sala principal com os santos. Fonte: autor, 2022.



Figura (5) Festividade de Cosme e Damião e possível ver algumas comidas rituais como o bolo em cima da mesa.

Fonte: autor, 2022.



Figura (6) Fogão a lenha. Fonte: autor, 2022.

Esta organização dos terreiros busca recriar, num espaço reduzido, a religiosidade africana, com suas cerimônias religiosas espalhadas em diferentes cidades e espaços (SANT'ANNA, 2003). Os terreiros também refletem a reunião de diversos grupos étnicos que, a despeito das condições perversas do período escravista, conseguiram recriar um ambiente cultural rico e conquistar novamente algumas de suas mais caras instituições formando alianças entre os mesmos e com os demais setores da sociedade, sobrevivendo e fundando uma religião nacional (SANT'ANNA, 2003).

Durante muito tempo perseguidos e proibidos oficialmente de praticar sua tradição religiosa, os terreiros têm suas histórias marcadas pelas investidas policiais

Mesmo sabendo-se que desde a primeira constituição republicana (1890), o Brasil passou a ser um estado laico, com o fim do padroado, na prática, isto não ocorreu nas próximas sete décadas, com forte perseguição policial aos adeptos das religiões afro-brasileiras (LIMA, 2015, p.59).

Porém muitos terreiros resistiram e consolidaram suas práticas devido a alianças: além do apoio de grupos da sociedade e grupos étnicos distintos que proporcionaram reorganização do culto, também com o uso de imagens dos santos de matriz religiosa católica e alianças com pessoas influentes da sociedade que davam suporte e protegiam os terreiros (SANT'ANNA, 2003).

Como apontado, a formação das religiões de matriz africana no Brasil foi marcada pela necessidade de criar formas de sobrevivência e diálogo diante das condições adversas da escravização e, em seguida, do desamparo social, possuindo como referência a religiões de matriz africana (ARAÚJO, 2021).

O patrimônio simbólico afro-brasileiro se afirmou como território-político-mítico-religioso, para que fosse transmitido e preservado. Perdendo a antiga dimensão do poder guerreiro, restou para os membros de uma civilização desprovida de território físico a chance de reterritorialização na diáspora através de um patrimônio simbólico sendo consubstancial para o saber vinculado ao culto das muitas deidades e a institucionalização das festas, com as comidas e bebidas rituais, das danças e das formas musicais (SODRÉ, 1988, p.50)

A partir dessas informações, é preciso refletir o que pode ser considerado como terreiro de religião afro-brasileira. De forma geral, para muitos pesquisadores e lideranças religiosas, terreiros de matriz africana no Brasil são aqueles em que se praticam nas suas

manifestações e crenças ancestrais advindas do continente africano, sendo o mais próximo possível das tradições africanas, ou seja, práticas de culto que se iniciaram no século XVII no Brasil, por africanos que desembarcaram no Brasil na condição de escravizados.

Exemplo disso são os terreiros de Umbanda que também cultuam os orixás e os ancestrais, evocando os saberes antigos, que são incorporados durante os rituais, com suas práticas culturais reelaboradas e reorganizadas tendo como referencial os cultos africanos (ASSUNÇÃO, 2010).

Contudo, foi a partir do século XX que a disseminação dessas práticas, que até aquele momento mantinham uma estruturação religiosa o mais perto do praticado em algumas áreas da África, sendo consideradas de origem matricial, passaram por uma ressignificação, criando novas vertentes religiosas, como foi no caso a origem da Umbanda, no Rio de Janeiro (sendo tempos depois introduzida em diferentes estados do país). No caso do surgimento da Umbanda e de sua disseminação religiosa, ela está ligada a elementos africanos principalmente de cultura bantu, como também com influências ameríndias e espíritas (ARAÚJO, 2021, p.22)

É nesse cenário que se firmam as diversas manifestações de tradição religiosa originadas a partir dos povos africanos e que foram se espalhando em diferentes regiões do Brasil. Além de ser um ambiente sagrado, é no terreiro onde diferentes práticas foram recriadas e ressignificadas, formando uma variedade religiosa com muitos matizes que chamamos de terreiros de matriz africana ou afro-brasileira (ARAÚJO, 2021).

1.2 Invisibilização social da Umbanda

O Brasil possui uma história permeada por vários acontecimentos de desigualdade racial, em que a formação do seu território e povo se sustentou na visão colonial da Europa que possuía suas bases no etnocentrismo, fomentando o surgimento de uma estrutura segregacionista de certos grupos étnicos raciais que faziam parte da sociedade brasileira daquela época (BONIFÁCIO, 2017).

Em meio a este contexto, cada religião se apropria e interage de modo singular, constituindo marcadores e autorrepresentações intimamente ligadas às suas trajetórias históricas na sociedade. As religiões cristãs, por apresentarem estrutura de segregação dominante, desfrutam de grande visibilidade no espaço urbano, o que fica explícito pela forma com que são construídos seus templos religiosos e suas monumentalidades, enquanto por outro lado as religiões de matrizes africanas são ocultadas ou apresentadas de forma discreta no espaço urbano. A invisibilização sofrida pelas religiões de matrizes africanas no Brasil, dentre elas a Umbanda, é o resultado de uma história de fortes perseguições adotadas num sistema colonial cristão-europeu, que forçou os cultos afro-brasileiros a adotarem posições marginalizadas (BONIFÁCIO, 2017).

Neste cenário, no discurso da religiosidade, religiões como a Umbanda são consideradas afro-brasileiras, enquanto o cristianismo, trazido da Europa, não é qualificado de forma equivalente a euro-brasileiro (SILVA, 2019).

Quando estamos a referir alguma religião de matriz africana, afro-brasileira ou afro-indígena, podemos citar variados segmentos religiosos, como a Umbanda e a Jurema Sagrada. Num processo de discriminação sofrido pelas religiões de tradição com suas origens ligadas aos cultos afro, se nota a invisibilização que acabam por passar, dentre elas se encontra a Umbanda, que se apresenta como uma das principais formas de expressão afro-religiosa no Brasil, entretanto “opaca” aos olhos alheios nas diversas regiões do território brasileiro (BONIFÁCIO, 2017).

Nas paisagens urbanas, podemos notar e identificar com facilidade a forte presença de templos de diferentes religiões, sendo em sua predominância os templos cristãos. Porém o que não se verifica é uma presença efetiva dos templos/terreiros de Matriz africana como os da Umbanda, e quando estão à vista no espaço, muitas vezes, como no caso da Umbanda, são identificados como templos Kardecistas ou caracterizados com o nome de santos católicos. De forma generalizada, os templos/terreiros de Umbanda se apresentam por intermédio de elementos discretos em suas fachadas (BONIFÁCIO, 2017), como foi também o caso de todos os terreiros mapeados na presente dissertação.

Tais acontecimentos ocorrem devido a práticas discriminatórias que as religiões de matriz africana sofrem e vêm sofrendo ao longo da história, principalmente nas

idades. Neste cenário, estas religiões adotam práticas de ocultamento e camuflagem, resistindo à opressão dos grupos religiosos hegemônicos.

Assim como aponta Passos e Guerreiro (2004), no período colonial é possível perceber que cristianismo teve intenções explícitas de moldar a sociedade daquela época aos padrões culturais europeus, conforme os cânones estéticos e éticos da cristandade.

Como diria Birman (1983, p.73), há uma invisibilização e marginalização dos templos de matriz africana nas paisagens urbanas. Como ela destaca, os terreiros/Templos dos cultos da Umbanda, em sua maioria, possuem a capacidade de se tornarem “invisíveis” aos olhos curiosos e dos leigos, sendo construídos nos fundos dos barracões e integrando a residência que costuma ser do pai ou mãe de santo (TEIXEIRA, 2007, p.50). Ao contrário das igrejas cristãs que ocupam lugares em destaque na paisagem urbana, os terreiros são difíceis de se localizar, o que se torna incompatível com o lugar social ocupado por esta religião na sociedade brasileira.

Em seu estudo sobre a religiosidade afro-brasileira, Ricardo (2008, p.2) também corrobora a ideia que as religiões de matriz africana no Brasil possuem uma passagem histórica marcada pelo preconceito, invisibilização e estigmatização. Ele relata que cada liderança religiosa que conheceu carrega consigo uma trajetória de luta pelo direito de exercer suas práticas. Por mais que uma visão mais esclarecida da temática tenha de forma mais recente ganhado destaque na mídia e na agenda política social, sendo o resultado da atuação do setor público, do terceiro setor, do movimento negro e de variadas entidades de luta contra a discriminação racial e o incentivo da visibilidade e respeito pelas culturas afro-brasileiras, ao mesmo tempo as religiões neopentecostais crescem muito rápido. Com elas, o crescente discurso sobre “demonização” das religiões de matriz africana (RICARDO, 2008), estigmatizando acarretando o aumento do preconceito e marginalização dessa forma de crença religiosa. (BONIFÁCIO, 2017). Por isso, a afirmação e permanência de religiões de matriz africana nos espaços urbanos brasileiros são caracterizadas por um forte processo de perseguição e resistência. (BONIFÁCIO, 2017), pois a Umbanda precisou, para permanecer viva, encontrar estratégias para se tornar de certa forma “invisível” aos olhares curiosos, para não ser alvo de censura por parte de religiões hegemônicas e de algum tipo de intolerância. Ao permanecer nessa situação quase invisibilizada, por outro lado foi possível que pessoas de diferentes

religiões frequentem as casas sem ter medo de serem julgadas por estarem buscando socorro em uma religião que não a própria autodeclarada (MOURA; CAES, 2019).

Segundo Silva (2019), a tradição umbandista foi silenciada, invisibilizada em poucas décadas, mas possui ritualizações identificáveis tanto nas práticas corporais quanto na materialidade de oferendas.

Vale ressaltar que, refletindo sobre o processo de invisibilização social da Umbanda, Assunção (2010) aponta duas interpretações: a primeira seria uma visão integralista, num sentido de compreender a Umbanda como uma “integração de uma religiosidade popular e rural no contexto urbano em crescimento” (SANTOS, 2021, p.30). A outra seria ligada ao processo de branqueamento do culto umbandista por meio da depuração de componentes estigmatizados da religiosidade de origem africana. A segunda interpretação, de modo seletivo e parcial (NEGRÃO, 1996), leva em consideração o processo em um sentido duplo: “embranquecimento da tradição negra, africana, e empretecimento da doutrina kardecista europeia” (ORTIZ, 1991).

Esses processos de embranquecimento/empretecimento na formação da Umbanda, vão constituir uma identidade e institucionalização, visando a padronização dos cultos a partir da distinção das outras práticas religiosas que adotavam elementos considerados não evoluídos, e classificados como quimbanda³ ou macumba⁴. (SANTOS, 2021, p.31).

Assim, em meados dos séculos XIX e XX, já havia uma variedade de práticas religiosas formadas a partir da junção de crenças advindas do cristianismo popular, indígenas e africanas no Brasil, como a Umbanda. A junção dessas práticas foi denominada de forma preconceituosa de macumba.

Nesse contexto, o entendimento dos significados dessas tradições deve ser explorado para que sejam rompidos os estigmas que acarretam a marginalização, e que seja reconhecida a relevância dessas espacialidades e territorialidades dos terreiros, e para que eles sejam considerados e respeitados na configuração dos espaços urbanos (BONIFÁCIO, 2017).

³ “A quimbanda é considerado os cultos aos exus e pombagiras” (SANTOS, 2021, p.31).

⁴ “Termo genérico para se referir as religiões afro-brasileiras, de cunho pejorativo. Segundo Roger Bastide (2001), é o sincretismo das tradições africanas com as religiões ameríndia, católica e espírita” (SANTOS, 2021, p.31)

1.3 A Jurema na Umbanda

Neste subcapítulo pretendo apresentar mais a fundo a Umbanda e suas origens, bem como esboçar a manifestação da Jurema na Umbanda como um fenômeno presente no cotidiano do terreiro estudado na presente dissertação, e como este segmento se apresenta dentro do universo ritualístico da Umbanda.

A respeito da Umbanda, Lima (2020, p.61) adverte que sempre é muito complexo falar sobre o assunto, por se tratar de “uma religião muito eclética no que se refere à crença, liturgia, etc.”. Sendo assim, fazer uma análise a seu respeito e da cozinha de santo demanda muita responsabilidade.

Para Lima (2020, p.45), há indícios de que provavelmente o Candomblé Angola e o de Caboclo que deram origem à Umbanda. Conforme ele, enquanto os estudiosos como Reginaldo Prandi (1991) se debruçaram nos estudos sobre o Candomblé de Caboclo, ou Jurema, o escritor Mario de Andrade efetuou uma coleta de dados musicais folclóricos do nordeste brasileiro com a introdução de um acervo filmico e de fotografias (LIMA, 2020, p.46).

As modificações que ocorreram no cerne das religiões afro-brasileiras entre os séculos XIX e XX, foi mola propulsora para o surgimento da Umbanda, com raízes no culto dos santos católicos para se tornar uma religião brasileira e, se originando da união de elementos negros adotando valores cristãos (PRANDI, 2007, LIMA, 2020, p.62).

Diferentemente do Candomblé, a Umbanda possui uma liturgia heterogênea. No Candomblé, independente da nação cultuada (Jêje, Nagô e outras), existe uma ritualística comum com base no culto dos orixás em rituais de festividades, com danças específicas, rezas, instrumentos, indumentária e gastronomias específicas para cada um dos orixás, assim como diferentes idiomas. Já na Umbanda, como observa Lima (2020):

as sessões dependem do modelo praticado pelos médiuns, ou seja, Umbanda Cristã, nascida como uma dissidência do Espiritismo francês e genuinamente brasileira, e a Umbanda afro-brasileira, fortemente fundida com o candomblé, tendo bebido da fonte da Cabula e da Macumba carioca, podem ser diferentes. (LIMA, 2020, p. 77).

Se a Umbanda surge como uma religião irmã do kardecismo, possuindo o cristianismo como um dos pilares de sua formação, ela chega a assumir um caráter evangelizador, e apesar da perseguição e estigmatização sofridos, como fusão dessas

crenças religiosas é uma das religiões afro-brasileiras que mais se espalhou, sendo conhecida e presente em todo Brasil com suas diferentes linhas: Umbanda Pura ou Branca, Umbanda Cruzada, Umbanda Esotérica e outras (SANTOS, 2021, p.29). Ela tem como referencial de sua origem o estado do Rio de Janeiro, nas décadas iniciais do século XX (SANTOS, 2021), onde alguns pesquisadores indicam que foi fundada a primeira tenda de Umbanda no início do século XX, chamada de Espírita Nossa Senhora da Piedade (ROHDE, 2009, apud POMBO, 2015). Outros pesquisadores, como Brown (1985), indicam que a primeira tenda foi fundada também na década de XX. Segundo Saraceni (2022), o mito fundador de sua criação, bastante difundido, conta que o médium Zélio Fernandino de Moraes incorporou o Caboclo das Sete Encruzilhadas no dia 15 de novembro de 1989 ainda no século XX, em uma sessão da Federação Espírita na cidade de Niterói/RJ.

Apesar desse marco espaço-temporal instituído, o mito fundador de Zélio de Moraes não é consenso entre todos os seguimentos umbandistas, contudo é o mais predominante no discurso religioso, principalmente no seguimento da Umbanda Pura ou Branca (SANTOS, 2021, p.29).

Também há a manifestação de outras formas de crenças na Umbanda, como a Jurema Sagrada que, por intermédio dos médiuns, tem a incorporação dos mestres. Vale apontar que, embora a Jurema Sagrada se manifeste nos terreiros de Umbanda, ela possui características e elementos próprios, se configurando como uma religião singular.

De concepção indígena, a Jurema busca a cura das pessoas enfermas para resolver problemas que surgem na vida cotidiana de seus clientes, oferecendo consolo ao sofrimento das pessoas que a procuram, compensando pessoas empobrecidas e os desvalidos dos infortúnios de sua condição social. Neste universo, a Jurema se manifesta dentro da Umbanda e da cozinha de santo: os mestres vivos incorporam os mestres mortos⁵, unindo o mundo dos vivos ao outro mundo (o espiritual) por meio do transe, acionando a ciência dos espíritos e entidades que habitam as cidades sagradas da Jurema, como os Mestres.

⁵ Os mestres da Jurema são entidades, espíritos incorporados que são curadores e que descendem de escravizados africanos, que em vida conheceram os segredos das curas e das plantas medicinais que têm efeitos curativos. Em vida, alguns deles foram mestres espirituais, curandeiros de reconhecido valor, enquanto outros adquiriram esse conhecimento mágico em decorrência de sua morte (ASSUNÇÃO, 2010).

Além destes, existem outras categorias de espíritos que também são igualmente importantes para a Jurema, como os caboclos, espíritos indígenas que também foram conhecedores dos segredos das ervas.

1.4 Jurema/Umbanda em Pernambuco

Nesta parte pretendo mostrar o percurso dos terreiros, em especial Jurema/Umbanda e como eles se fundamentam no estado de Pernambuco. Como se dão suas manifestações, sua influência e disseminação nesta região.

Para Campos (2013), no decorrer do século XX as pesquisas sobre religião de matriz africana, mais conhecidas na década de 1930 como Xangôs⁶, ganharam relevância na antropologia, formando uma linha especializada nestas pesquisas. Para Campos (2013), algumas dessas pesquisas podem ser consideradas essenciais na formação de uma antropologia afro-pernambucana, em especial da tradição denominada de Nagô.

O catimbó, próximo da Jurema, é uma manifestação religiosa cuja origem está relacionada a antigos grupos indígenas que habitavam a região Nordeste do Brasil (BASTIDE, 1985). O mesmo aparece ainda no período da colonização, quando ganha o nome de “santidade”. Naquela época, o seu conhecimento ocorria por meio das confissões e denúncias dos baianos e pernambucanos perante o tribunal da inquisição em 1591-1592 (BASTIDE, 1985, p.243).

Para Cascudo (1978), outra ideia a respeito do surgimento do catimbó nordestino aponta para o encontro das tradições africanas com a indígenas: “Do encontro desta com o negro africano, esboça-se a prática do catimbó, feitiçaria, individual; índio e negro são lados de um ângulo cujo Vértice é o “mestre do catimbó” (ASSUNÇÃO, 2010, p.77). De forma paralela a esta prática do catimbó há o “adjunto da Jurema”, conjunto de cerimônias simplificadas do culto indígena e danças coletivas tupi realizadas em segredo, com fins religiosos e terapêuticos.

⁶ Xangô é orixá guerreiro que controla os raios e os trovões. Xangô, o rei de Oyó, é um poderoso orixá que além de dominar os raios e trovões, também expelle fogo pela boca.

Um marco que ajuda a dar visibilidade aos cultos afro-brasileiros, em especial em Pernambuco, foi o pedido formal ao IPHAN, do tombamento do terreiro Obá Ogunté, em Recife, no dia 15 de maio de 2009, pelo Babalorixá Manoel Costa, liderança religiosa daquele terreiro (ARAÚJO, 2021). A justificação para o tombamento se baseou no fato de que o Terreiro Obá Ogunté tem raízes ligadas a tradição Nagô e é uma referência para os terreiros de Xangô no Nordeste. O terreiro teria se originado em 1875 pela Tia Ifatinuké, de origem dos povos Egbá, e segundo consta no pedido formulado, foi na terra cuja tradição era o culto dos orixás. Ademais, outro aspecto importante era que o terreiro é considerado o mais antigo em atividade no estado de Pernambuco. Para a população pernambucana e principalmente recifense, o terreiro tem importância e significado histórico, cultural e religioso, junto a outras manifestações culturais afrodescendentes da região, como maracatus, o carnaval e a festa de São João. (IPHAN, 2018, fl. 01-02; ARAÚJO, 2021, p. 217-218).

Em Recife, por exemplo, são celebradas uma variedade de cerimônias religiosas de matriz africana envolvendo inclusive a cura de males enfrentados pelo povo de santo, dentre as formas de cura localizadas na vila de Ouro Preto, em Olinda, a Umbanda se apresentou como uma religião de maior heterogeneidade em relação a crenças, ritos e dogmas (ACIOLI, 1990, p.13-14).

Sobre o caso mais específico de Pernambuco, a Jurema era tida inicialmente como um culto escondido dentro dos terreiros de origem africana, uma cerimônia secundária aos orixás. A Jurema se aproximou da cosmologia afro aliando-se à cosmologia indígena: “A Jurema também foi ao encontro da Umbanda, do espiritismo kardecista e do catolicismo popular ao incorporar o universo cristão na figura dos santos católicos e de Jesus Cristo.” (RODRIGUES; CAMPOS, 2013, p. 271-272).

Segundo Rodrigues e Campos (2013, p.272) os diversos elementos religiosos presentes nas cerimônias religiosas da Jurema (também conhecidas como sessões de catimbó) agregam variadas cosmologias religiosas, onde há a presença do maracá (um chocalho utilizado nos rituais), as toadas que versam a história da Jurema e das entidades, a estrela do rei Salomão e outros componentes da mesa e altar, como o recipiente com água, e o vinho da jurema, nome dado à bebida feita com a casca da jurema preta.

Vale destacar que contemporaneamente o kipupa Malunguinho é um evento importante para visibilizar a Jurema em Recife, que é a caminhada dos terreiros. O kipupa

Malunguinho, que vai além do ritual religioso e que abarca o contexto de um evento que marca o encerramento da Semana Estadual de vivência e Prática da Cultura Afro Pernambucana, conta com a presença de outros juremeiros do estado de Pernambuco, e de representantes da Umbanda e do caboclo das sete Flechas (RODRIGUES, CAMPOS, 2013).

Outra questão é que em algumas pesquisas procuram elucidar as questões relativas à exclusão social e espacial dos terreiros. Numa pesquisa no espaço urbano de Goiana (PE), Silva e Pena (2012) apontam que é fácil perceber o caso em que determinadas estruturas se originam por meio de processos contraditórios onde a hierarquização socioespacial se forma como representações dessas hegemonias. Em meio a essas construções, o espaço é por sua vez a representação dos valores culturais, sociais e econômicos “que passam a imputar ao indivíduo e aos grupos sociais, determinados estereótipos que em muitas vezes afetam as identidades e, em alguns casos, tornam-se mecanismos de negação e subalternização de pessoas e lugares” (SILVA, PENA, 2012, p.44), como é o caso da subalternização da Umbanda.

É interessante apontar que, de acordo com Silva e Pena (2012, p.50):

infere-se que o Estado não é o responsável pela ordem de encobrimento das religiões de matriz africana, mas que ele reproduz uma ordem de poder capaz de reificar esta invisibilidade. A ausência de políticas públicas por meio de isenção de impostos, concessões de terrenos públicos é comprovado com a pesquisa, mas não se tem a intenção apenas de provocar apenas políticas de correção para esses aspectos. A questão é mais ampla e deve-se buscar soluções que visem combater formas de preconceitos e inocular no imaginário coletivo práticas de posicionalidades para mudar os valores que subalternizam os grupos com suas identidades no espaço da cidade.

Para Rohde (2009, p.80-81), na Umbanda nenhum espírito de negros e de qualquer outra ordem não seriam mais ignorados como no Kardecismo, mas sim cultuados e valorizados pelas mensagens pelo trabalho espiritual de caridade que fazia realizando curas.

As práticas rituais aplicadas neste contexto, mesmo tendo influência direta dos cultos negros e indígenas, haviam sido transformadas em relação a suas antecessoras, prevalecendo então a postura kardecista, inclusive no nome dos primeiros templos fundados por esse grupo, chamados Tenda Espírita de Umbanda..., e no modo de organização do culto, mais silencioso, ordenado, simplificado, muitas vezes seguindo o padrão das mesas

kardecistas. Mas este era e continua sendo um tipo de Umbanda (ROHDE, 2009, p.81).

A Jurema Sagrada tem sua origem nas pajelanças indígenas, principalmente entre os povos Tabajara e Potiguara do litoral da Paraíba, Rio Grande do Norte e Pernambuco. Os sacerdotes mais antigos contam que esses povos cultivavam a variação da acácia como uma planta sagrada, lembrando que esses povos indígenas acolhiam os negros fugitivos, sendo que esses encontros favoreceram trocas de elementos e informações (COSTA, 2016, p. 254-235).

O contato entre a Jurema Sagrada e o catolicismo popular ocorreu de forma gradativa. Em sua composição, apresenta atualmente saberes advindos das tradições indígenas e afro de Nagôs de origem nigeriana que desembarcaram principalmente no Recife. Advém dessas tradições o uso das ervas e da ação de defumar com o cachimbo, bem como o uso da bebida chamada jurema, que é feita com a mistura de cachaça, ervas e casca de árvores; mel e outros componentes com efeitos psicoativos: “Já a adoração aos/as pretos/as velhos/as é remanescente da Umbanda, mas também integra o culto da Jurema Sagrada em algumas casas” (COSTA, 2016, p.235).

2 Experiências com terreiros, tratamentos e cozinha de santo em Bom Jardim (PE): uma perspectiva etnográfica

Inicialmente pretendo apresentar como foi a mim introduzido o universo religioso dos povos de terreiro, compartilhando algumas experiências com terreiros na Paraíba, com destaque para os terreiros de mãe Socorro e pai Vicente, que se auto identificam como sendo de Umbanda/Jurema, e como eles me incentivaram a entender melhor a cozinha de santo.

Em seguida, pretendo compartilhar experiências que tive em torno da cozinha de santo no município de Bom Jardim-PE, no Terreiro de Umbanda Caboclo Oxóssi, buscando explicar sobre a minha procura dos serviços do terreiro, bem como os dilemas, seja de natureza física ou espiritual, a respeito da saúde das pessoas que procuram por auxílio, as comidas e bebidas rituais oferecidos nas cerimônias e as prescrições alimentares. Ainda, procurei observar os trabalhos de cura que possuem como base a cozinha de santo, e os alimentos que são oferecidos aos espíritos e entidades para que sejam atendidas as súplicas dos seus filhos e filhas de santo, assim como dos clientes que buscam por auxílio espiritual e proteção.

2.1 Do terreiro para a academia

Como já mencionado anteriormente, desde criança o universo dos terreiros me inquietou, apesar de também sempre estar em contato com rezadeiras de diferentes matrizes religiosas, mulheres geralmente idosas e capazes de realizar benzimentos. Na adolescência, porém, o meu contato com esse universo que me aproximava dos terreiros foi suspenso.

Só quando ingressei na universidade em 2013 e participei de um programa de iniciação à docência em 2014, tive a oportunidade de retomar o contato com os terreiros, de uma forma diferente. Como aluno da disciplina Antropologia da Alimentação no curso de Nutrição na Universidade Federal de Campina Grande⁷, os livros “*O Banquete*

⁷ Disciplina ministrada na época pela Professora Doutora Michelle Jacob, hoje Professora no departamento de nutrição na Universidade Federal do Rio Grande do Norte e Professora no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais pela mesma Instituição.

*Sagrado*⁸” (2009), “*Alimento direito Sagrado*”⁹ (2011) e “*História da Alimentação no Brasil*”¹⁰ (2011) me fizeram rememorar especialmente alguns acontecimentos de minha experiência com relação à cozinha de santo e as rezadeiras. Os três livros supracitados tratam da questão da alimentação também em sua dimensão cultural e simbólica e em processos ritualísticos e religiosos, como nos terreiros.

Como obra pioneira sobre o tema da antropologia da alimentação no Brasil trazendo o protagonismo do universo afro, o livro de Vilson Caetano (2009) discute a alimentação ritual reunindo elementos do folclore e da cultura popular, especialmente no campo da religiosidade afro, considerando os grupos que puderam reconstruir essa religiosidade na diáspora. Para esses grupos em particular, a comida aglutinou memórias, elaborando encontros e mantendo tradições “espalhadas” na experiência diaspórica.

Por essa razão, Sousa Junior (2009) afirma que o resultado é uma comida ritual repleta de significados onde todos comem: desde os ancestrais falecidos e as deidades, até as pessoas. Aí, a comida cumpre não apenas funções nutricionais, mas também se constitui como elo que liga a humanidade e o sagrado. Para esse mesmo autor, citando Mauss, a comida vai além da força vital; é um contra-presente, o que se revela nas explicações nativas a respeito do comer e os “de comer” dos orixás, das deidades e das pessoas nos terreiros de Candomblé. Neste contexto, a comida é dom, presente e axé. Assim, quando os ancestrais recebem uma comida especial retribuem com a dádiva da vida (SOUSA JUNIOR, 2009).

No estudo realizado pela Secretaria de Políticas de Promoção à Igualdade Racial (2011)¹¹, a importância do alimento nas comunidades tradicionais de terreiros do Brasil abarcou as casas de religião de matriz africana e afro-indígenas e suas práticas rituais

⁸ SOUSA JUNIOR, Vilson Caetano de. *O banquete sagrado: notas sobre os “de comer” em terreiros de candomblé*. Salvador: Atalho, 2009.

⁹ BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. *Alimento: Direito Sagrado: Pesquisa Socioeconômica e Cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros*. Brasília, DF: MDS; Secretaria de Avaliação e Gestão da Informação, 2011.

¹⁰ CASCUDO, Luiz da Câmara. *História da alimentação no Brasil*. Ed. São Paulo: Cia. Editora Nacional. 1967/1968.

¹¹ SEPIR, Ministério do Desenvolvimento Social em parceria com a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO). Esta obra foi disponibilizada ao público em geral e em especial aos pesquisadores e formuladores de políticas públicas nesse campo (BRASIL, 2011). <https://fpabramo.org.br/acervosocial/wp-content/uploads/sites/7/2017/08/294.pdf>.

envolvendo a comida como as políticas públicas de segurança alimentar e nutricional voltadas a essa população. Este estudo destaca a relevância do cotidiano nos terreiros: esses espaços de práticas religiosas de matriz africana não são apenas localidades de culto religioso, como também correspondem a importantes lugares de preservação de tradições ancestrais africanas e de luta contra formas de preconceito e a desigualdade social. Localizados em áreas de grande vulnerabilidade social, os terreiros caracterizam-se como espaços de solidariedade, acolhimento e promoção de ações sociais para a população que vive em seu entorno.

A Pesquisa Socioeconômica e Cultural de Povos de Comunidades Tradicionais de Terreiro mostra um potencial transformador dos terreiros com relação ao seu próprio entorno, ganhando visibilidades às suas práticas tradicionais marginalizadas pelo preconceito e permite a sua valorização, tal como o reconhecimento destes espaços também de atendimento e prestação de serviço à comunidade (BRASIL, 2011, p.15)

Além disso, a pesquisa reforça o reconhecimento dos terreiros como locais de atendimento e de serviço comunitário, quebrando estigmas e preconceitos. Esta obra também discute a centralidade da alimentação nas tradições africanas relacionando-a à importância da alimentação nos cultos afro-brasileiros, pois no convívio dos terreiros a prática de distribuição de comidas é central, o que leva as lideranças dessas comunidades ancestrais a demandarem do Ministério do Desenvolvimento Social (MDS) o acesso a políticas públicas específicas e estruturantes que consigam atender as comunidades praticantes desta ancestralidade e que se encontram em situação de insegurança alimentar (BRASIL, 2011, p.15).

A terceira obra mencionada foi escrita por Câmara Cascudo, História da alimentação no Brasil (1967) é um estudo sobre dietas indígenas, africanas - em especial da África Ocidental e portuguesas, colocando como referência o século XVI. Para ele, essas são as fontes da cozinha brasileira. Nessa obra enxergamos um panorama da alimentação e diáspora africana, com base em dados também do século XV, destacando as principais regiões da África que com sua ancestralidade exerceram influência na alimentação brasileira e, como por sua vez essa culinária africana desembocou na formação de uma culinária bastante específica que é a de santo.

Cursar aquela disciplina para mim foi muito profícuo, pois me possibilitou enxergar com outro olhar muitas questões do meu cotidiano, e me aproximar da minha própria ancestralidade enquanto pessoa negra que teve seu passado apagado devido a

processos de colonização, mas que pertence, como diria Beatriz Nascimento (2006), a uma diáspora. Essa bibliografia também auxiliou na reconexão com minha ancestralidade e possibilitou conhecer melhor a cultura dos povos de terreiro.

Depois, em 2014 e ainda na UFCG (no *campus* de Cuité-PB)¹², tive meu segundo contato com o tema da alimentação, enquanto monitor da disciplina Antropologia da Alimentação. Esta oportunidade me permitiu pensar a alimentação ligada às práticas religiosas afro-brasileiras e como ela participava da minha vivência enquanto pessoa negra, pobre e moradora da periferia que desde cedo buscou essas práticas como alternativa para o tratamento terapêutico de algumas doenças, fossem elas de natureza física ou espiritual. Na época, os tratamentos espirituais eram muito mais acessíveis do que os tratamentos médicos convencionais, por serem mais baratos. Naquela disciplina, um dos desafios era localizar potenciais espaços para a realização de atividades de observação e pesquisa dos alunos do curso de Nutrição. Foi quando identificamos um terreiro de Umbanda naquela cidade e onde fui “a campo” pela primeira vez, iniciando minhas investigações sobre os terreiros e sua relação simbólica com a alimentação.

Como eu não conhecia aquele município, perguntei às pessoas do local onde havia terreiros, que eles afirmavam existir, mas diziam não saber a sua localização. Alguns me contavam que só sabiam que tinha terreiro ali porque conhecidos lhes haviam contado e, em alguns casos, até haviam ouvido o barulho dos tambores de terreiros, mas não os conheciam pessoalmente. Outros nem queriam tocar no assunto: diziam que eram católicos e tinham receio de falar sobre terreiros. Às vezes não falavam nada e se recusavam a colaborar.

Esse foi um dos meus primeiros contatos com minha ancestralidade no âmbito acadêmico: a busca pela relação simbólica e ritual do terreiro com a alimentação me trouxe essa vivência de recusas e silenciamentos. Aos poucos, comecei a me questionar sobre as falas dos interlocutores e o próprio silêncio envolto no assunto. Também me perguntava se estava no caminho certo, e decidi ir atrás de outras informações a respeito, seguindo o rastro das preciosas indicações recebidas e na esperança de localizar algum terreiro em Cuité (PB), campo acessível para minha pesquisa naquela época, porque ali residia.

¹² Na cidade de Cuité – PB está situado o Campus da UFCG onde realizei o curso de Nutrição.

No ano de 2014 obtive o primeiro endereço de um terreiro em Cuité (PB), através de Flávio, um jovem morador da periferia daquela cidade que estava participando da reunião do Núcleo de Pesquisa em Saúde Coletiva da UFCG, do qual eu também participava¹³. Numa conversa informal, estávamos falando sobre terreiros quando Flávio disse que morava vizinho de um terreiro de Umbanda. Fiquei entusiasmado com a informação e lembro que imediatamente pedi o endereço a Flávio, que me forneceu sem hesitar.

O terreiro indicado ficava numa rua sem calçamento, e alguns filhos do terreiro estavam no portão da casa quando lá cheguei. Fui acompanhado da irmã de uma amiga que era de um terreiro em Campina Grande (PB). Fui num dia pela manhã. Perguntei se poderia falar com a mãe ou o pai do terreiro, e sem me responder nada, um dos filhos entrou na casa. Alguns minutos depois, a mãe de santo apareceu. Ela aparentava ter aproximadamente 58 anos, e transmitia um tom calmo em sua voz. Me apresentei como pesquisador e qual o intuito da minha investigação. Ela me escutou atentamente e me convidou para entrar no terreiro.

Dentro dele havia pouco espaço. Na cozinha, algumas filhas amarravam galinhas. Numa de suas falas, a mãe de santo colocou sua preocupação com o futuro do terreiro, o preconceito sofrido cotidianamente e o desejo de se mudar dali, onde além de terreiro era também a sua residência. Um dos filhos que também participava da conversa acrescentou à fala da mãe o estereótipo que as pessoas da cidade tinham deles e as reclamações feitas pelos vizinhos sobre alguns rituais cerimoniais envolvendo o uso de instrumentos de percussão que dão ritmo às cerimônias, e que são indispensáveis para elas.

O histórico da cidade de Cuité-PB revela forte conflito religioso, principalmente entre a religião Católica com as demais formas de crenças religiosas, havendo até mesmo acontecido em 1940 a derrubada de templos religiosos não católicos. Esta perseguição foi seguida pela migração destes locais de culto para as periferias da cidade, reforçando sua marginalização¹⁴.

Embora essas questões de invisibilização, perseguição e estigmatização dos cultos afro-brasileiros necessitem ser denunciadas, contextualizadas e perpassem o texto aqui

¹³ A reunião tratava da possibilidade de produção de documentário sobre o bolsa família em que Flavio havia sido convidado a participar da produção.

¹⁴ Este evento foi minuciosamente estudado por Marques (2016).

apresentado, elas não serão aprofundadas nesta dissertação, sendo explicitamente citadas como problemas que perpassam o cotidiano dos centros religiosos afro-brasileiros na totalidade do país, como indicaram Santos (2021) e Bastide (1985).

Retornando ao tema que nos interessa mais diretamente nesta dissertação, qual seja; o universo simbólico e os rituais religiosos realizados na cozinha de santo, em especial os ‘trabalhos de cura’ destinados aos problemas relacionados à saúde dos fiéis, destacamos que a alimentação integra o cerne da relação do povo de santo com as deidades e com o sagrado. Ela é o elemento a partir do qual são elaboradas as relações sociais, religiosas, afetivas e rituais entre as pessoas e as deidades, mas também entre as próprias deidades.

Sobre este universo, antes de falar da importância da alimentação para os terreiros e o modo como o povo de santo se relaciona com a comida, buscarei dar destaque ao espaço ritual e sagrado responsável por produzir essa comida considerada sagrada, que é a cozinha de santo (ALVARENGA, 2018 p. 277).

Confirmando o que diz Mariza Peirano (2014), “nunca sabemos quando começamos uma etnografia!”. Após aquela incursão ao terreiro de Cuité, no ano de 2014, já como estudante do mestrado em antropologia na UFPB em 2021, fui novamente interpelado pela cozinha de santo, quando minha mãe biológica¹⁵ adoeceu com cálculos renais e sentia fortes dores. Numa das suas idas ao médico estávamos acompanhados de uma das minhas primas (e seu marido que dirigia o carro), quando minha prima falou com minha mãe que era bom procurar saber o que era “aquilo” que estava acontecendo com ela, pois assim como ela, até o pé de goiaba da minha mãe havia esmorecido: “aquilo” não era normal.

Minha mãe ficou pensando, e depois verbalizou em forma de pergunta se “aquilo” tinha sido alguma “coisa feita”. Minha prima era cliente de alguns terreiros e, sempre recorria a eles quando alguma coisa similar acontecia. Lembro dos olhares entre minha mãe e prima, como numa confirmação que “aquilo” havia sido “coisa feita” para ela ficar naquele estado.

Então minha mãe pediu de forma bastante sigilosa para minha prima pegar o número de telefone de outra de nossas primas, para que ela intercedesse junto a minha tia

¹⁵ Uso o termo “mãe biológica” para diferenciar de “mãe de santo” que é minha guia espiritual do terreiro.

(irmã de minha mãe) e ela as acompanhassem a um terreiro de Bom Jardim, Pernambuco: o de Dona Graça. Por também ser cliente do terreiro minha tia, era confiável, visto o preconceito dos demais familiares com religiões que não a católica. O terreiro fica localizado na zona rural da cidade.

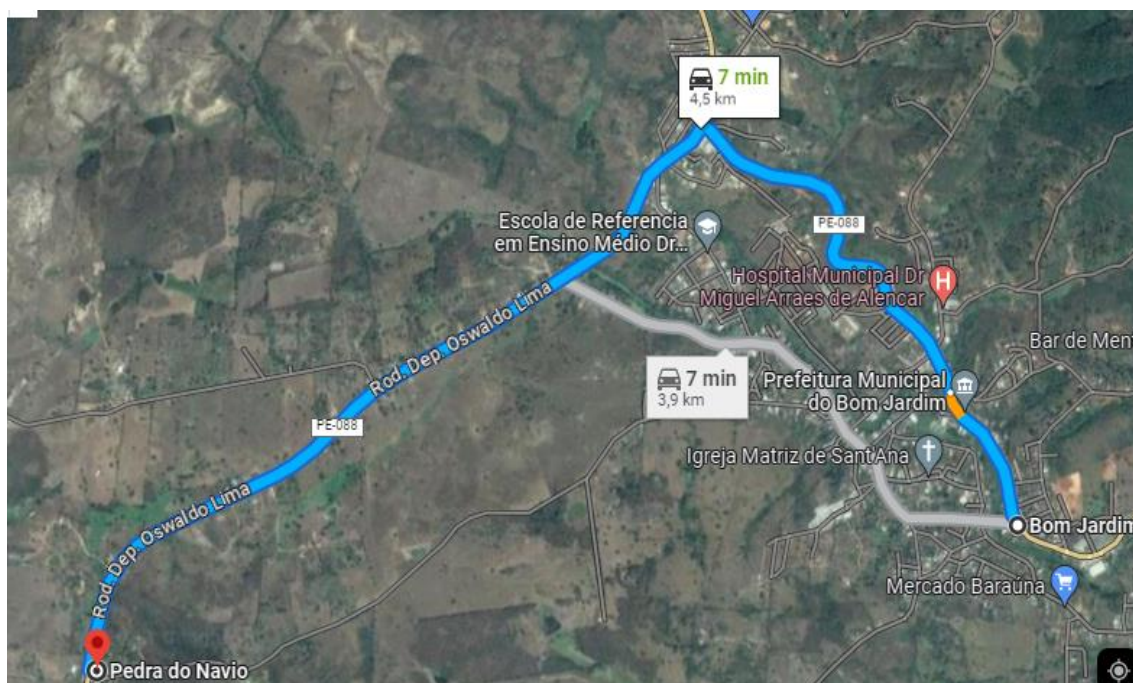


Figura (7) Mapa de rota sentindo Bom Jardim (PE) para o terreiro de Umbanda caboclo Oxóssi que fica no Pedra do navio. Fonte: google maps.

Primeiramente, minha prima e tia foram ao terreiro de Dona Graça sem a minha mãe biológica, que estava acamada e não podia sair. Elas relataram a situação e o estado de saúde dela e após escutá-las, D. Graça (a mãe do terreiro) lhes contou que aquilo tinha sido “coisa feita” por uma amiga próxima de minha mãe, e que ela cuidaria da minha mãe, que ficaria boa logo.

Dona Graça fez então algumas recomendações que se estendiam ao lar de minha mãe biológica: pediu que minha tia fizesse um ritual de defumação em minha mãe biológica e na nossa casa. Dentro das comunidades de terreiro, a doença nunca é percebida como um fato isolado, quando alguma pessoa adoece, todos que convivem em seu meio padecem de alguma forma, daí alguns rituais se estenderem às casas (SOUSA JUNIOR, 2011, p.76). Ela também recomendou que minha mãe biológica tomasse banhos preparados especialmente por D. Graça. Para a defumação, alguns ingredientes rituais foram necessários, como o café e a farinha.

Naquele dia, quando minha tia chegou do terreiro e explicou tudo à minha mãe, fui comprar carvão e uma panela para preparar o ritual. Depois de defumar a minha mãe, minha tia começou a defumar todos os cantos da casa. Quando terminou, ela jogou os restos da defumação na rua - tudo feito à noite para nenhum vizinho saber. Dona Graça havia ensinado de forma oral a minha tia e prima como deveria ser feito o ritual em casa e transmitido a minha mãe por elas da mesma forma. Minha tia nunca havia feito aquele ritual de defumação antes.

Os banhos eram uma água derramada do pescoço para baixo: o resto da água do banho que sobrava servia para aguar a casa, jogando o resto na frente de casa. Minha tia tinha escutado atentamente de Dona Graça sobre o ritual dos banhos. Depois do banho, fui eu quem realizou o ritual de jogar a água pela casa. O tratamento demorava uma semana ao todo, sendo repetido diariamente uma vez ao dia durante o horário da noite antes de dormir.

Com o passar do tempo, vimos minha mãe se sentir melhor e expelir as pedras dos rins sem precisar fazer a cirurgia recomendada por um dos médicos. Até o pé de goiaba da minha mãe havia se revitalizado! Dona Graça havia recomendado que nós bebêssemos bastante água depois do ritual de defumação e dos banhos. Em paralelo, ela também indicou um remédio de nome amargo¹⁶ e de origem farmacêutica, que segundo informações do fabricante ajuda no tratamento do diabetes, porém minha mãe biológica não tomou.

Como diria Lévi-Strauss, no momento ritual o alimento se reveste de significado, ganhando no universo imagético outros significados que marcam de forma expressiva sua identidade e o modo como se articulam frente às demandas e problemáticas que lhes são apresentadas. No contexto dos povos de terreiros, a cozinha de santo ganha outros sentidos, incluindo a defumação presente no triângulo culinário descrito por Lévi-Strauss (2004): no qual a farinha, o café e o açúcar servem para purificar o corpo enfermo e afastar todas as energias negativas.

Após a defumação, o tratamento na residência da pessoa enferma se encerra com os banhos que são feitos diariamente, até o banho feito com ervas acabar, sendo

¹⁶ Remédio de origem farmacêutica utilizado para tratamento e prevenção do diabetes mellitus.

preparados pela mesma pessoa responsável pelas oferendas destinadas aos trabalhos no terreiro.

Depois de alguns meses, retornamos ao terreiro de Dona Graça buscando trabalho de proteção, para atrair paz, saúde e prosperidade, pois a entidade Seu Zé Pilintra havia contado à minha mãe que tinha “trabalho” para mim (este terreiro se identifica como sendo de Umbanda, mas também tem elementos da Jurema de mesa).

Neste dia foram feitos dois altares para a entidade Ritinha. Nele, havia frutas como a goiaba, melancia, melão, abacaxi, uva, banana, maçã e velas ao redor. As frutas foram escolhidas e levadas para o terreiro seguindo as recomendações e preferências da Mestra Ritinha.

Naquele dia, lembro que velas ainda apagadas foram passadas por três vezes nos meus pés e braços enquanto Rosinha, a filha e Iabassé do terreiro que me atendia perguntou: “-Quem pode mais do que Deus?”. E como resposta eu respondia “-Ninguém”. Fui levado para a “sala dos santos¹⁷” por ela, onde Seu Zé Pilintra me pediu para acender uma vela e fazer pedidos. Foi então recomendado pelo Seu Zé que eu ficasse sem comer nenhum tipo de fruta por alguns dias. Para que o ritual do trabalho se completasse era preciso que todos que estavam ali no terreiro comessem juntos o que sobrou das oferendas.

Segundo a filha do terreiro, quanto mais elas fossem consumidas, maior seria nosso prestígio frente à comunidade do terreiro, o que era bom para mim e para outra cliente que também realizava um trabalho para si - do qual eu não sabia a finalidade.

Enquanto quase todos comiam (menos a outra cliente) e compartilhavam da comida ritual oferecida, chamou-me a atenção que Seu Zé chamava a todos dizendo: “Agora vamos contar história”. As histórias que foram contadas se referiam à vida cotidiana e aos dilemas enfrentados pelos filhos e clientes do terreiro.

Depois de finalizado o ritual e de atender as últimas demandas de clientes que procuravam por auxílio, as pessoas se levantaram, se despediram e foram embora. Neste contexto, a cozinha de um terreiro é lugar de aprendizado e partilha, onde os comensais compartilham não apenas a comida, mais também suas experiências e vivências. A

¹⁷ Sala que fica na parte de dentro do terreiro, ambiente onde ficam as imagens dos santos e demais entidades sagradas do terreiro.

comida ritual serve como elemento agregador que une os participantes, ou seja, que agrega os comensais como iguais, ao partilharem das mesmas experiências em torno da cozinha de santo.

Ainda em 2021 (na virada do ano) e em 2022 entrei em processo de adoecimento e crises profundas de depressão e ansiedade, das quais ainda venho me recuperando. Então minha mãe biológica pediu a dona Graça que preparasse um “trabalho de cura” para mim. Nele, alguns ingredientes rituais foram utilizados, dos quais destaco o sacrifício de galinhas, a farofa e o azeite de dendê que foram despachados para os santos. Naquele mesmo dia foi me recomendada a abstinência de carne e o uso de vitaminas de origem farmacêutica, assim como alguns banhos. Durante este ritual no terreiro foi pedido que todos que estavam lá no momento tivessem pensamentos positivos em minha intenção.

Como diz Jesus Contreras e Gracia (2011), todas as religiões possuem um sistema mais ou menos articulado de prescrições dietéticas relativas ao que é bom ou ruim para o corpo ou santidade, como a proibição do consumo de carne e de outros alimentos que revelam características marcantes da cozinha de santo que delineiam a configuração da identidade dos povos do terreiro. Outras experiências envolvendo cura e alimentação se sucederam a essa minha visita terapêutica.

Embora ainda padecesse das dificuldades psíquicas acima referidas, no início de 2022 prossegui minha pesquisa de campo diretamente relacionada ao mapeamento inicial e exploratório da presente dissertação, e identifiquei 02 terreiros de Umbanda-jurema (como se identificam e são reconhecidos) em Campina Grande (PB).¹⁸ Para essas visitas, no dia 16 de abril de 2022 sai de Orobó (PE)¹⁹ com minha mãe e chegamos em Campina Grande (PB)²⁰, em busca dos terreiros de Umbanda. Como estávamos na pandemia de SARS-CoV-2, já em Campina Grande compramos alguns medicamentos, máscaras faciais de proteção anti-Covid-19 e, em seguida, partimos em direção ao primeiro dos terreiros.

¹⁸ A informação sobre os endereços dos terreiros em Campina Grande foi possível pela ajuda de uma amiga próxima que frequentava esses terreiros.

¹⁹ Cidade onde eu e minha mãe moramos.

²⁰ Por motivos médicos precisei naquele momento estar acompanhado de minha mãe. Essa viagem de 86 km foi realizada em ônibus e tem duração de aproximadamente 1h45min.

Ao chegarmos, fomos recebidos pela mãe do primeiro terreiro visitado, e ela nos contou que o mesmo estava desativado, e nos deu a indicação do terreiro de Mãe Socorro, recentemente aberto e próximo dali. Seguimos para esta nova indicação, e no caminho paramos novamente para pedir informação sobre ele aos moradores do bairro, aleatoriamente. Percebi então que, ao contrário das pessoas de Cuité (PB) e de Orobó (PE) que não falavam abertamente sobre os terreiros, naquele local em Campina Grande (PB) as pessoas falavam livremente sem nenhum receio.

Quando chegamos no endereço de mãe Socorro, fomos atendidos com um pouco de desconfiança e cautela: um rapaz que estava no portão nos perguntou quem nos havia mandado ali e então minha mãe respondeu que foi uma mulher dali perto que havia indicado o caminho. Confesso que ir com minha mãe como acompanhante facilitou minha chegada no terreiro, pois apesar de se tratar de uma realidade mais tolerante e aberta com relação aos terreiros, ambos dominavam a linguagem cautelosa considerada fundamental nessa abordagem.

Depois de perguntarem à mãe do terreiro se podíamos entrar, ela consentiu. Mãe Socorro falou que, diferente de alguns terreiros, no seu ninguém bebia ou fumava. Falou-nos que realizava trabalhos pagos no meio da semana, mas que nas sextas-feiras realizava giras²¹ abertas ao público em geral de forma gratuita. Então, ela comentou que estava “toda acabada” devido a ter realizado uma gira no dia anterior. Foi quando ela nos convidou para participar de uma gira na sexta feira seguinte, e nós aceitamos prontamente. Mas a visita seguiu adiante.

Mãe Socorro estava empolgada por nossa visita, que ela considerava como uma forma de reconhecimento da importância de seu terreiro, que ela nos apresentou integralmente, incluindo o quarto com os exus e a sala com os santos. Então, ela perguntou o que queríamos, e respondi que desejava participar das atividades no terreiro antes da gira da sexta-feira, ao que ela respondeu positivamente. Depois de agradecermos a acolhida de mãe Socorro, nos despedimos. Eu e minha mãe seguimos para o endereço de um outro terreiro que havíamos conseguido com a minha colega.

Chegando lá, fomos recebidos à porta por um rapaz todo vestido de branco. Perguntamos se podíamos entrar e ele pediu que esperássemos para perguntar, pois não

²¹ As giras são cerimônias rituais em que os médiuns e as autoridades religiosas giram para receber as entidades e mestres que são incorporados pelos vivos durante os rituais.

estávamos com vestes brancas. Esperamos na rua até uma mulher acenar que entrássemos. Logo percebi que o terreiro estava em festividades. Tiramos nossos calçados e nos juntamos aos outros convidados da festa, onde era montado um altar com ingredientes rituais para uma entidade chamada Ritinha, e era pai Vicente (a maior autoridade do terreiro) quem montava o altar com a ajuda dos filhos e filhas do terreiro, cada qual com sua função específica dentro do ritual.

Havia filhos responsáveis por puxar cânticos e outros na percussão do tambor, dando ritmo à cerimônia. Uma filha trazia frutas e verduras para pai Vicente, que as cortava e colocava no altar, o enfeitando ainda mais. Entre as frutas estavam a maçã e a laranja, enquanto entre as verduras predominava a cebola. Aos poucos iam chegando mais ingredientes rituais ao som do tambor e dos cânticos dos filhos e filhas de santo.

Depois de enfeitar o altar com as comidas rituais do reino vegetal, seguiu a cerimônia com o sacrifício de elementos rituais animais: um filho segurando um bode o levou até pai Vicente que, com a ajuda de outros filhos da casa, segurou o bode em uma posição inclinada facilitando o serviço de pai Vicente no sacrifício do animal. Em sequência, foram sacrificados cinco bodes e várias galinhas, patos, pombos e guinés. Na sala do terreiro apenas ficaram as cabeças dos bodes junto com os demais sacrifícios, enquanto as demais partes foram retiradas da sala.

Com relação ao sacrifício de animais tão associado as religiões afro-brasileiras, muitas pessoas que os desconhecem pensam erroneamente que todas elas são iguais, e imaginam que todas elas fazem o sacrifício de animais. No entanto, na diversidade das religiões afro-brasileira, há aquelas que adotam esta prática ritual, como também há as que não o fazem, por diversos motivos, sendo uma questão de tradição e concepção religiosa (SANTOS, 2021, p.4). Porém sua importância é ratificada como elemento indispensável na prática ritual religiosa, pois como sacrifício ritual (SANTOS, 2021, p.4), ela é sempre presente através de variadas expressões.

Para Mestre Ritinha, o altar também foi regado com oferendas destinadas a esta Mestre: sangue dos animais sacrificados, mel, sal e azeite de dendê, como reforço à súplica dos fiéis na solução de seus males. Apenas sobre as cabeças dos bodes as filhas do terreiro colocaram mel, sal e azeite de dendê.

Infelizmente não pudemos acompanhar toda a cerimônia até o final, porque estava tarde e dependíamos de transporte coletivo para voltar a Orobó (PE). Fomos convidados para almoçar, e aceitamos aquela que não foi uma refeição ritual; mesmo sendo vegetariano por escolha, comi o que foi oferecido aos visitantes, seguindo as opções alimentares do cotidiano de um terreiro: arroz refogado, carne de boi e refrigerante sabor laranja.

Antes de sairmos, agradecemos a todos e todas e explicamos a pai Vicente que precisávamos ir embora. Também perguntei a uma das filhas se podíamos participar e observar em outros momentos as atividades no terreiro, e ela concordou.²² Na semana seguinte, no dia 23 de abril de 2022, voltamos (eu e minha mãe biológica) para Campina Grande, para participar da gira que mãe Socorro nos havia convidado. Ao contrário do terreiro de pai Vicente e de outros terreiros que já frequentei, naquele dia não houve utilização de nenhum ingrediente ritual alimentar por mãe Socorro, inclusive bebidas alcoólicas, como ela já havia destacado em nosso primeiro encontro. Segundo mãe Socorro, em comparação com outros terreiros: nas suas palavras aquele era um “terreiro de luxo”, porque nele não havia a utilização de bebidas que deixassem seus filhos embriagados.

Neste dia chegamos na gira por volta das 18h da noite, sendo relatado que ela já havia começado desde às 16h, indo até em torno das 20h. Quando chegamos, a roda estava formada: o tambor dava ritmo à cerimônia e as pessoas ali presentes batiam palmas seguidas do som de cânticos entoados por uma das filhas. Ali cada filho possuía uma função específica com a figura de mãe Socorro - o mais alto nível da hierarquia no terreiro. Ela já estava incorporada pela entidade da casa, que atendia pelo nome de Seu Zé, o Zé Pilintra. Fomos recebidos por ele, que ficava no centro e em seguida fomos integrados à roda; minha mãe do lado das mulheres e eu do lado dos homens. Seu Zé dançava e também puxava cânticos, enquanto os filhos e filhas da casa acompanhavam com palmas e repetiam os cânticos. Outras filhas do terreiro também incorporavam e dançavam conforme o ritmo da percussão. Houve um momento em que seu Zé me levou para a sala dos santos. Quando sozinhos, ele me perguntou o que eu queria. Eu respondi: “-Que as coisas melhorem.”. Seu Zé também perguntou se eu havia tido depressão, e eu

²² Tanto no terreiro de mãe Socorro quanto no terreiro de pai Vicente não gravei ou tirei fotos; apenas frequentei o ambiente e observei.

respondi que sim. Lembro que Seu Zé falou que as coisas iam melhorar para mim, e ele me disse que prepararia uns banhos.

Depois, foi a vez da minha mãe conversar com Seu Zé. Do mesmo modo, ele pegou nos braços de minha mãe biológica e a levou para a sala. Depois disso, ambos retornaram para seus lugares e a cantoria e a dança continuaram. Seu Zé fazia perguntas a seus filhos e filhas, que demonstravam melhora na vida depois de procurar o terreiro, e em certo momento Seu Zé me perguntou na frente de todos o que eu queria. Quando eu respondi que gostaria de participar e observar as atividades no terreiro e perguntei a ele se era possível, ele respondeu que sim, que as porteiras estavam abertas. Neste dia também não tirei fotos ou fiz gravações do terreiro: apenas estive presente e observei os processos, pessoas e o próprio ambiente, onde naquele dia uma filha incorporou Pomba Gira.

Mãe Socorro desincorporada perguntou a minha mãe se ela queria tomar um café com pão, e ela aceitou. Mãe Socorro me perguntou se eu queria do mesmo, e respondi que sim. Logo depois senti uma câibra na perna, que ela cuidou com uma pomada de origem farmacêutica, vinda da sala dos santos. A dor logo passou, e comi do pão com café, parte do acolhimento comensal.

Num momento pós-cerimonial, ao final da gira, mãe Socorro convidou a todos para uma sopa, pois após o término do ritual das giras se dá o momento da alimentação do corpo que precisa recuperar suas energias: no momento de compartilhar o alimento todos comem juntos a refeição e a comida se torna um elemento agregador e de união entre os presentes. Neste sentido, a cozinha de santo também é lugar de união e aprendizado entre os membros do terreiro.

Infelizmente, não pudemos ficar para a sopa devido ao horário, e embora um dos filhos do terreiro tivesse nos convidado para participarmos de uma oferenda aos orixás no dia seguinte, infelizmente também não pudemos participar pois não podíamos pernoitar em Campina Grande (PB), e nos restava a passagem para voltar à cidade de Orobó-PE. Agradecemos novamente a mãe Socorro e nos despedimos de todos e todas. Ela perguntou quando voltaríamos e respondemos que logo, mas ainda ao retornamos. Chamamos um Uber e voltamos para a rodoviária, e de lá para casa.

A cozinha de santo de Mãe Socorro releva características bastante peculiares que constituem o universo simbólico marcando a identidade de seus participantes, como a ausência do consumo de bebidas alcoólicas durante a gira ou mesmo a partilha de alimentos durante o momento ritual, mostrando a presença da comensalidade no terreiro. A ausência de bebidas alcoólicas com o intuito que os filhos não se embriaguem é um marcador importante das prescrições alimentares rituais daquele grupo, e delineia novos contornos na construção da identidade no terreiro de Mãe Socorro.

De retorno a Bom Jardim (PE), no dia 01 de julho de 2022 fomos (minha mãe, a mulher do meu tio, e eu) para o terreiro de Dona Graça. Quando chegamos no local pediram que esperássemos na casa ao lado, pois dentro do terreiro estavam realizando um trabalho na quimbanda²³.

Por alguns minutos ficamos esperando a permissão para entrar no terreiro até Seu Zé Pilintra dar um sinal positivo. Quando entramos, pedi a benção a seu Zé e nos juntamos às demais pessoas que estavam no terreiro - o trabalho ainda estava sendo completado na sala dos mestres. Naquela sessão, foram sacrificadas duas galinhas ao som de cânticos e batidas de um instrumento de percussão, que escutamos enquanto esperávamos. As cabeças das galinhas foram trazidas até a mulher que encomendou o trabalho, quando seu sangue foi esfregado nos pulsos, cotovelos, pés e numa foto com um nome próprio feminino que a senhora segurava. Depois ela soprou na cabeça da galinha três vezes. Esse mesmo processo se repetiu por duas vezes.

Depois de invocar a Pomba Gira, Rosinha à incorporou, seu Zé saiu com o sangue dos animais sacrificados para que a senhora soprasse mais três vezes, e ele seguiu para o despacho fora do terreiro. Outra senhora ofereceu uma grade de cervejas²⁴ à Pomba Gira (ainda incorporada). Uma das garrafas de cerveja foi benzida pela Pomba Gira no corpo dessa senhora, com S. Zé fazendo sinal de cruz, e depois foi pedido pela Pomba Gira que essa senhora despachasse²⁵ a cerveja. Assim foi feito.

Depois de tudo isso, os corpos degolados das galinhas foram levados por Rosinha para que fosse feita uma preparação para ser despachada, quando foram utilizados azeite

²³ Quimbanda é uma manifestação religiosa de origem afro-brasileira, com linha de trabalho dentro da Umbanda.

²⁴ Uma grade são 24 garrafas de cerveja.

²⁵ O despacho nas religiões de matriz africana pode ser visto como um ritual onde se oferece algo às divindades e/ou entidades.

de dendê, farinha, cebola e a carne da galinha sacrificada junto com o sangue. Foram preparados quatro pratos, onde foram retiradas as vísceras em seguida cebola refogada no azeite de dendê juntamente com a farinha de mandioca, infelizmente não obtive acesso ao restante da preparação que foi feita por S. Zé e a Iabassé Rosinha, que foram despachados fora do terreiro por Seu Zé, os materiais para a preparação dos despachos foram comprados.

Ao som de instrumentos de percussão, seu Zé cantava e bebia sua cachaça, aspergindo a cachaça no chão, e depois tomava e oferecia a bebida aos demais presentes. Num desses momentos me foi oferecida uma bebida num côco-verde. Como eu pensava que era apenas água de côco, bebi quando foi a mim oferecido, mas era água de côco misturada com cachaça.

Muita cantiga e muita conversa foram puxadas por Seu Zé Pilintra. Num desses momentos ele se levantou e foi na frente do terreiro dizer que dava comida ao tempo também. Assim como outras manifestações da natureza, o tempo se alimenta e exerce influência sobre o ritual. Nos terreiros todas as forças da natureza se alimentam e devem ser alimentadas para que os trabalhos realizados tenham êxito.

Assim, o tempo também compõe o universo ritualístico da Umbanda possuindo distinções tanto para o plano físico quanto para o plano astral, de forma diferentes para cada um. Também há de se falar no tempo como uma deidade na figura de Yansã, que é a responsável por guiar os espíritos dos mortos para a outra vida (AGUIAR, 2023). O tempo atua como uma escola que molda e forma as Iabassés, que por sua vez são responsáveis por produzir as comidas consideradas sagradas nos rituais (SOUSA JUNIOR, 2009). Daí sua importância nas cerimônias religiosas.

Zé Pilintra estava com a ajuda de outro seu Zé, um afilhado²⁶ dele, segundo a mesma entidade. Àquela senhora (que ofereceu a grade de cerveja) foram recomendadas uma série de prescrições e proibições alimentares, como não comer carne, farinha ou cebola. Depois, começaram a ser realizados os preparativos de outro trabalho para o qual foi feito um altar para Mestres Ritinha e Paulina, vale ressaltar que também são cultuados os Mestres. Dentre as oferendas, havia frutas variadas como abacaxi, melão, banana, uva, goiaba, ameixa, laranja, melancia, melão e maçã. Ao som de instrumentos de percussão,

²⁶ Os espíritos que pertencem a mesma linha falange recebem o mesmo nome da entidade principal responsável por ela.

Dona Graça incorporou Mestre Paulina tomando uma garrafa de espumante, que foi compartilhada com todos os presentes. Depois, Dona Graça incorporou Mestre Ritinha, fumando e dançando ao som do batuque do tambor. Em seguida, ela entrou na sala dos Mestres sendo desincorporada, e finalmente quem assumiu seu corpo foi seu Zé, fechando os trabalhos.

Na sequência, Rosinha cortou algumas frutas e ofereceu para todos no terreiro. Com o incentivo de seu Zé e de Rosinha, a filha e Iabassé do terreiro, pegamos um pedaço de fruta que estava numa bandeja no meio do salão do terreiro. Todos comeram das frutas oferecidas aos Mestres e segundo Rosinha quanto mais a gente comesse melhor seria para a pessoa que pediu o trabalho e para atrair pensamentos positivos para ela. Na sequência, Seu Zé entregou o preparado para o banho recomendado para minha dor de cabeça. Depois de tudo ocorrido, nos despedimos e fomos embora para casa.

Nesta passagem é possível perceber a importância da cozinha de santo para o terreiro: responsável por distribuir as comidas destinadas às forças da natureza, aos Mestres e demais deidades que ouvem as súplicas dos filhos e clientes do terreiro, bem como o papel da comensalidade na partilha de alimentos carregados de significados para as pessoas que dividem mesma crença, em experiências e vivências comuns.

2.2 Experiência etnográfica no terreiro de D. Graça



Figura (8) Dona Graça a mãe de santo realizando um trabalho no terreiro. Fonte: autor, 2022.

No dia 14 de dezembro de 2022, fomos eu e minha mãe biológica ao terreiro de Dona Graça, em Bom Jardim-PE²⁷, ela levando duas garrafas de cachaça e dois maços de cigarros para ofertar ao Seu Zé Pilintra. A oferta de alimentos sempre foi presença marcante nos rituais afro-indígenas, nos quais filhos e filhas do terreiro prestam suas homenagens aos ancestrais por meio de oferendas alimentares que são evocadas nas súplicas para a resolução de seus dilemas. Katrib (2021) traz relato semelhante quanto a importância das oferendas que incluem os alimentos e bebidas nos rituais da Umbanda, que de forma “idêntica se aplica à comida sagrada – a Mesa dos Orixás. Toda a ritualística que compõe – da seleção e preparação à oferta – é mutável, igualmente envolta em

²⁷ Essas duas cidades distam 7,0 km uma da outra e percorremos esse percurso em aproximadamente 13 minutos (por carro ou moto), meia hora de bicicleta e 1 hora e 30 minutos a pé.

segredos e ressignificações, transmitidas aos escolhidos no complexo processo de partilha oral” (KATRIB, 2021, p.40).

Minha mãe sempre procurava discrição por medo de censura e quando alguém nos perguntava onde íamos ela sempre inventava alguma desculpa, para manter em segredo o local em que íamos. Como o segredo se constitui enquanto elemento marcante dos cultos afro-indígenas, capaz inclusive de torná-lo opaco aos olhos curiosos (ARAÚJO, 2018), minha mãe demonstrava um pouco de preocupação com minha tia, que não deveria saber para onde estávamos indo, o que mantinha uma atmosfera de segredo em torno do Terreiro de Umbanda de mesa com linha na Jurema, o qual se sustenta através das “ajudas” que são oferecidas em agradecimento aos trabalhos prestados no terreiro.

Fomos recebidos no terreiro pela própria Dona Graça que estava na companhia de mais duas pessoas- prováveis clientes - e pedi a benção a ela. A Iabassé do terreiro chegou em seguida e nos convidou a tomar água na cozinha, este ambiente que se configura como um ambiente acolhedor para os filhos e clientes do terreiro, onde a hospitalidade e a acolhida se fazem presentes. Lá, minha mãe e a Iabassé começam a conversar sobre a limpeza anual que é feita nos filhos e filhas do terreiro, como também nos clientes. Rosinha, a Iabassé, explicou que dependia do jogo de búzios para saber o tipo de bebida que ia ser utilizada na limpeza na oferenda. Minha mãe agradeceu a hospitalidade e Rosinha respondeu que “o importante era a gente com saúde”.

Vale observar que a doença é tida como um mal associado à desordem, e o axé reequilibra a saúde física/espiritual. Comida é atrelada a axé, energia indispensável para manutenção da saúde (SOUSA JUNIOR, 2011) e por isso em todos os encontros no terreiro ocorreram oferendas de bebidas, comidas, e às vezes até a oferta de colônias. Algumas oferendas dependiam do jogo do búzio para saber o que ofertar; se cidra, vinho, cerveja ou cachaça.

Logo toquei no assunto com Rosinha sobre realizar o trabalho de dissertação no terreiro como campo empírico de estudo, e ela falou que ia pedir permissão ao Padrinho – Seu Zé Pilintra – porque não poderia passar por cima da autoridade dele correndo o risco de eu e ela infringirmos devidos respeitos com a autoridade do terreiro. Ela ainda completou que ia me contar sobre a cozinha de santo e os trabalhos de curas, mas apenas em relação ao que ele permitisse. De fato, a hierarquia (SOUSA JUNIOR, 2011) do

terreiro é muito presente, e os filhos só podem realizar certas tarefas com a autorização de Seu Zé Pilintra ou de Dona Graça.

Em seguida, falamos sobre as limpezas que têm o intuito de tirar todas as mazelas, impurezas e tratar dos infortúnios como forma de proteção dos filhos e filhas do terreiro, bem como dos clientes. Durante o ritual, Rosinha falou que o corpo de Dona Graça fica todo pesado devido às mazelas que são retiradas das pessoas, impactando seu corpo negativamente. Por isso, a limpeza anual serve como forma de proteção e prevenção das mazelas e doenças que assolam o mundo; a carga espiritual é tão forte que a mãe do terreiro, Dona Graça, fica com o corpo todo dolorido.

Nos atos introdutórios do ritual sempre se ofertava uma cachaça que era despachada ao mundo; ou seja, despachada fora do terreiro, geralmente na natureza. Dentro deste universo o ato de ofertar e receber liga o mundo físico-material ao mundo espiritual, no qual filhas e filhos de santo oferendam em busca da proteção em resposta aos seus dilemas.

Depois, voltamos para a sala de espera onde estavam Dona Graça na companhia de mais duas pessoas. Esperamos só mais alguns minutos e fomos para a sala da mesa - o barracão. Logo Dona Graça incorporou Seu Zé Pilintra, então Seu Zé mandou Rosinha fazer um despacho com a cachaça em um local próximo ao barracão. Ofereci a cachaça e o cigarro a Seu Zé Pilintra, e pedi sua benção, e ele me abençoou beijando a cachaça. Um outro senhor também cliente, ofereceu a bebida e foi abençoado do mesmo modo. Então, começou a cantoria, com Seu Zé tocando o maracá. As músicas e os instrumentos musicais davam ritmo as cerimônias.

No tratamento de uma demanda de uma das filhas e de um cliente, ele recomendou passar castanha e azeite pelo barracão, de dentro para fora. Os trabalhos com alimentos nos terreiros são uma questão importante que permeia o universo dos povos de santo enquanto grupo, o alimento no ritual se revestindo de significado sagrado e se tornando elemento fundamental para que o trabalho obtenha êxito. Segundo Jesus Contreras e Gracia (2011) todo sistema de crenças vai possuir um conjunto mais ou menos articulado de prescrições alimentares relativas ao que é bom ou não para a saúde e ou santidade. Aqui como vemos a alimentação é um forte marcador da identidade do povo de terreiro e, participa da construção da identidade do próprio grupo

Na sequência, uma das filhas foi encontrar com Seu Zé para a consulta com os búzios, recomendando para ela uma limpeza com vinho. Para completar o ritual, precisava de um ovo e uma vela, que eram passados por todo corpo da pessoa, e quando era chamado o nome da filha ou filho e era perguntado: “quem pode mais do que Deus?”. E a pessoa respondia: “Ninguém”. Depois de soprar a vela três vezes, ela era quebrada. O ovo e a vela foram colocados numa caixa e o vinho noutra para serem posteriormente despachados.

Na vez de se consultar com Seu Zé Pilintra, minha mãe biológica se queixou de dores nos braços e da diabetes. Nos terreiros as desordens físico-espirituais quase sempre são atreladas a algo negativo associado a pensamentos, então Seu Zé falou que aquilo era coisa do pensamento e preocupação dela, e que ela precisava descansar e tomar chá de melão de são caetano e chá de amora: o saber ancestral das ervas e plantas medicinais é algo que participa da vida cotidiana no terreiro, compondo forma bastante expressiva do seu ritual (SOUSA JUNIOR, 2011).

Com relação à limpeza, os búzios indicaram cerveja para minha mãe, sendo também utilizado vela e ovo no ritual de limpeza. O ritual foi o mesmo que eu recebi, apenas mudando a bebida (vinho por cerveja).

Na minha vez perguntei se poderia participar das atividades do terreiro nas segundas-feiras, quartas-feiras e sextas-feiras por mais ou menos 1 mês, e se podia registrar, tirar fotos das comidas e fazer gravações. Seu Zé consentiu que sim. Só para um senhor ali presente a bebida indicada nos búzios foi uma cidra. Foi recomendado por Seu Zé que depois do ano novo nós jogássemos arroz por toda a casa para atrair dinheiro. Depois minha mãe começou a cantar músicas variadas de sua vivência.

Seu Zé também estava fazendo atendimentos aos seus filhos: à distância víamos o telefone no qual ele escutou os dilemas de uma de suas filhas e fez as leituras nos búzios. Vale destacar as novas estratégias de atendimento do terreiro que precisaram ser reinventadas devido ao período da pandemia, onde os atendimentos precisaram ser realizados via outros meios de comunicação como telefone e chamada de vídeo via WhatsApp. Depois, foi mandado oferecer uma cachaça para Seu Zé, que Dona Graça se preparava para desincorporar.

Como forma de comensalidade (FISCHLER, 2010) na partilha de alimentos no terreiro, depois Dona Graça ofereceu bananas-maçã para mim e acerolas para minha mãe, ambas produzidas no terreno onde fica o terreiro - que também se sustenta da agricultura familiar e que ocupa e usa seus territórios e recursos naturais como meio de reprodução de sua cultura, social, religiosa ancestral e econômica, recorrendo a saberes, inovações e práticas transmitidas pela tradição, como também aponta Carneiro (2022, p.55), sobre outras comunidades de terreiros que afirmaram praticar alguma forma de cultivo das modalidades de quintal produtivo e/ou agricultura familiar.

No dia 26 de dezembro de 2022, fomos novamente para o terreiro de Dona Graça e chegando no terreiro fomos recepcionados por Rosinha, que estava na janela do barracão. Quando chegamos, o salão estava cheio e Dona Graça estava cercada por filhos e clientes. Uma das filhas que estava prestes a realizar um trabalho pediu que ela rezasse um pai nosso e uma ave Maria em intenção do seu anjo da guarda (a filha era de Feira Nova-PE), e ela havia trazido cachaça, cerveja, velas e perfume. É importante observar que as oferendas devem seguir as predileções das entidades - neste caso, a Pomba Gira (KATRIB, 2021).

Dona Graça incorporou Seu Zé e começou a cantoria, *“Pra seu Zé tem que beber, pra seu Zé tem que fumar, se não tem cachaça porque mandou me chamar”*, e para abrir os trabalhos Seu Zé derramou a cachaça no chão. A cliente entregou a cachaça e o cigarro a seu Zé Pilintra, que a abençoou como forma de oferenda feita em sinal de respeito à entidade e com a intenção de ser abençoado, recebendo a proteção.

Depois, Seu Zé se preparou para realizar um trabalho de limpeza com bebidas, alimentos e outros itens, com o intuito de proteger contra as mazelas e doenças que assolam o mundo. As comidas e bebidas ofertadas possuem o axé que deve ser utilizado para o reequilíbrio das energias, promovendo a proteção de todos da comunidade de terreiro.

Ao total, estávamos reunidos entre mais ou menos 12 pessoas no salão. Rosinha cantava os pontos junto a Seu Zé, e num dos momentos Rosinha pegou um azeite de dendê de uma das salas do terreiro para realizar um trabalho de cura da filha da cliente de Feira Nova-PE. Minha mãe biológica cantou novamente *“Ai cabaré diz assim, eu sinto no meu coração...”*, enquanto Seu Zé contou a história que foi traído e tinha levado 12 “peixeiradas” (facadas). Seu Zé falava *“Deus dá, Deus tira e Deus conforma”*, ao mesmo

tempo que conversava com seus filhos e clientes sobre os dilemas que enfrentavam. Este momento se constitui como uma ocasião em que Seu Zé dá conselhos para seus filhos como também aos clientes para superarem as dificuldades da vida.

A cachaça era oferecida aos presentes também, compartilhada por todos que bebem juntos. Rosinha preparava a farofa com o azeite de dendê para o trabalho, e enquanto isso, Seu Zé rezava uma filha contra o mau-olhado. Depois que a farofa com o dendê ficou pronta, foi passada nos pés da filha, que depois levada para a sala dos santos. Seu Zé pediu para Rosinha pegar 27 pimentas tiradas frescas (da planta naquele momento) e pediu para a filha escrever o nome de uma pessoa inimiga num pedaço de papel e passar no pé, quando ela entregou uma foto para Seu Zé que a levou para a sala da quimbanda, com a intenção de afastar os inimigos. Rosinha amassou a pimenta e pediu concentração, pois se acredita que a força do pensamento influencia na energia dos preparos que serão ofertados, devendo ser evitado a todo momento energias e pensamentos negativos.

Seu Zé colocou cachaça num copo e levou para a sala dos santos, e também pegou as velas e falava sobre seu pai Orixalá, enquanto jogava búzios e Rosinha fazia a limpeza de uma moça. Nesses casos a cachaça serve para ligar o mundo dos vivos ao mundo espiritual, sempre sendo oferecida às entidades em primeiro lugar, antes de ser bebida no mundo material.

No terreiro de Umbanda Caboclo Oxóssi a dor de cabeça em alguns casos é tratada com alfazema, onde se considera que a dor é provocada por algum pensamento negativo. Há ocasiões em que se jogam búzios para saber mais a respeito de exames médicos e se conversa sobre o estado de saúde do filho ou cliente adoecido, onde em alguns casos se não são tomadas as devidas providências com relação à saúde a pessoa pode morrer. Neste caso, a doença também está associada a algum pensamento negativo sendo ela (a doença) vista nas comunidades de terreiro como tabu, algo que não deve ser dito ou comentado e, que possui ligação com o profano, sendo algo impuro (DOUGLAS, 1966) quase sempre associado a algo negativo.

Seu Zé bebeu, Rosinha derramou cachaça no chão e em seguida bebeu a que ficou no copo. Seu Zé fez pedidos a Oxalá e falou “*Deus foi enganado, imagine eu...*”. Depois dá a indicação de mel e açúcar a um filho que segundo ele ia ter uma surpresa. A presença dos alimentos nos trabalhos é um marcador importante na constituição da identidade dos

povos de terreiro dessa comunidade em especial. Há ocasiões em que um conhecimento aciona o outro, como quando para outra filha Seu Zé deu a indicação de um remédio de origem farmacêutica, para uma filha que estava com um trabalho aberto e sentia dores no braço. Houve também para ela a indicação de chá de cipó de vaqueiro, saber ancestral evocado para o socorro da filha.

Vale apontar que ficar com os braços e pernas cruzados é proibido durante os rituais no terreiro: tal ato era capaz de prejudicar todo o ritual e trazer malefícios para quem ficasse com as mãos ou pés cruzados.

Em seguida, Seu Zé me perguntou se eu queria fazer pesquisa com Pomba Gira, e eu respondi positivamente. Então, Dona Graça desincorporou Seu Zé e incorporou Pomba Gira. Vieram mais cantigas, até que a Pomba Gira foi para o centro do salão onde aconteceu um momento de contação de histórias e ensinamentos sobre a vida, quando a Pomba Gira falava: *“puta veia sabe das coisas”*. Vemos como o terreiro é também lugar de aconselhamentos, onde as histórias partilhadas revelam a forte presença do elemento oral, fortalecendo as trocas de vivências em torno do terreiro e da cozinha de santo.

Na sequência, os homens começam a colocar seus nomes no vestido de Pomba Gira, e no momento em que os pedidos eram atendidos os nomes que estavam amarrados eram soltos do vestido de Pomba Gira. E vieram mais cantigas de Pomba Gira, quando então ela ofereceu cachaça a uma moça e falou para terem pensamentos positivos. Minha mãe perguntou à Pomba Gira o que era bom para a diabetes, e ela respondeu que Seu Zé sabia responder. Depois, Pomba Gira começou a cantar *“Eu te peço uma rosa, te peço um abraço de todo coração”*. Então, ela recebeu uma rosa vermelha e pediu abraços, e deu uma pétala da rosa a cada homem e menino que ela abraçou.

Rosinha se preparava para incorporar uma entidade e, pediu para a Pomba Gira falar com Oxum pedindo permissão para aparar seus cabelos. Rosinha começou a invocar a Pomba Gira das 7 encruzilhadas e a incorporou, e em seguida pediu cachaça e cantou, *“Pomba Gira bebe, Pomba Gira Fuma, Pomba Gira é rapariga da zona.”*. A Pomba Gira incorporada em Dona Graça falava que era a derradeira segunda-feira do ano, e que ia beber porque o dia era dela. Pomba Gira pediu para um dos homens presentes pegarem cervejas e distribuir entre filhos e clientes num momento de partilha entre todos que estavam ali, e foi então que ela falou que foi batizada na jurema, e bebe cachaça com seus

filhos. É interessante notar que a entidade da mesma falange²⁸ recebe o mesmo nome da entidade maior, por isso são incorporadas tantas Pombas Giras, e o mesmo acontece com Seu Zé Pilintra e demais entidades.

Rosinha desincorporou a Pomba Gira das sete encruzilhadas e incorporou Seu Zé Pilintra, que pediu para despejar cachaça no mundo. Vale mencionar que em toda cerimônia quando alguém incorporava sempre era despachado um pouco de cachaça no mundo. Dona Graça se prepara para desincorporar Seu Zé Pilintra e Pomba Gira é incorporada em Dona Graça, quando se despediu juntando os filhos. Depois Dona Graça incorporou novamente Seu Zé, que estava em socorro dando as boas notícias no caso da cliente que havia se “jogado” na frente do carro.²⁹ Neste caso Seu Zé trás boas notícias em relação a recuperação de uma cliente que tentou se suicidar.

Seu Zé ainda chamou uma filha ali presente dizendo que ela precisaria fazer o bale, o bale neste caso se refere a um ritual realizado por pai pequeno para afastar os espíritos, porque sua mãe falecida estava próxima e que aquilo era um problema para a família. E disse que o trabalho custava 350,00 reais. Neste caso, a doença pode ser provocada por Egun espírito, entidades que geralmente se fixam junto à uma pessoa que passa a partir de então a apresentar algum problema com relação a saúde.

Finalmente, Rosinha passou velas num rapaz e pediu para ele as soprar, e fez a mesma coisa com a mãe dele. Seu Zé mencionou Oxalá e Iemanjá e andou para Maria Padilha, Rosinha e, um senhor que estava ali e demais pessoas. Seu Zé me perguntou se eu estava anotando tudo, e eu respondi positivamente que sim. A mulher que estava com problemas com o marido agora apresentava dores ao suspirar, e Seu Zé falou que era porque tudo ainda estava inflamado, então ele a tocou e examinou. Depois de alguns minutos a dor havia passado e foram recomendados banhos para aquela senhora, e foram prometidos também axés aos seus filhos.

Dona Graça se preparou para desincorporar Seu Zé, quando começou a cantoria “se tem cachaça eu vou bebendo – resposta – se tem cachaça ele vai bebendo” e desincorporou, quando outra entidade chegou (Zé da luz) que logo desincorporou e partiu.

²⁸ A falange neste caso corresponde a linha em que a entidade se apresenta.

²⁹ Às vezes as orações são também para os médicos e as pessoas que cuidam da pessoa enferma, como forma de guiá-las na melhora do paciente.

É perceptível novamente a comensalidade e o compartilhamento de alimentos, tanto das bebidas quanto de comidas, num momento pós-cerimonial de frutas produzidas na agricultura local do terreiro que compõem a sua economia.

No dia 28 de dezembro de 2022 em nova visita ao terreiro, fomos recepcionados por Dona Graça, que estava acompanhada por outras pessoas. Ficamos esperando algum tempo na casa de Dona Graça até irmos ao barracão e durante esse tempo se falou em política, o que muito me lembrou a política de extermínio do governo Bolsonaro, que não manifestou nenhum interesse nas necessidades dos povos de terreiro, quanto a medidas preventivas anti-Covid-19, nem nos medos e sobre como a alimentação era importante para a saúde mental e como algumas ervas e chás podiam ser bons também. A medicina popular é elemento integrador dos saberes dos povos de santo, como se vê nessa conversa, na qual ela me informou que chá de canela é bom para emagrecimento. Ficamos ali esperando, observando a casa, decorada com santos católicos, coração de Jesus, Padre Cícero.

No Brasil, a medicina popular resulta de algumas aculturações de técnicas usadas por portugueses, indígenas e negros, e as contribuições “do pajé ameríndio, do feiticheiro negro e do bruxo europeu foi de tão maneira misturada que hoje seria difícil distinguir o que é puramente indígena, negro ou branco (GOMES, DANTAS, CATÃO, 2008, p.111). Assim, na medicina popular, a população usa drogas, substâncias, gestos rituais ou mesmo palavras para conseguir debelar o mal e conseguir saúde das pessoas. Não são apenas um conjunto de ervas que são utilizadas para curar doenças ou prevenir: há ainda o lado mágico desta medicina, em que a utilização de gestos rituais com orações é utilizada para a cura dos males físicos e mentais. A utilização de raízes, flores, frutas e tubérculos de determinadas plantas é milenar atravessando gerações e resistindo ao tempo (GOMES, DANTAS, CATÃO, 2008, p.111).

Enfim, Dona Graça chamou a todos para o salão do terreiro, quando começaram novamente as conversas sobre os dilemas e problemas na vida dos filhos e clientes, antes da incorporação. Dona Graça pegou a cachaça e despachou no mundo, e também falou que Seu Zé foi para uma cirurgia, em socorro de uma das filhas, mas que a glicose da mesma filha havia baixado. As conversas sobre os dilemas relacionados à saúde são bem recorrentes, e se manifestam como forma de sociabilidades das pessoas que enfrentam essas dificuldades.

Como dito anteriormente, às vezes as entidades vão aos hospitais em socorro dos filhos adoecidos, e às vezes o trabalho é realizado para que o médico saiba agir na hora da cirurgia, sendo direcionadas as orações aos médicos que vão realizar a cirurgia. Nessas situações, as orações e os trabalhos mágicos religiosos são destinados aos profissionais da saúde que vão realizar o tratamento no filho, filha ou cliente enfermo, como por exemplo em casos que exista a necessidade de cirurgias, para que tudo ocorra bem no momento do tratamento.

Depois, começamos a conversar sobre a paciente que estava em uma UTI e que só podia entrar lá com roupas apropriadas, quando Dona Graça pediu para mamãe cantar para que Seu Zé chegasse. Conversamos ainda sobre tendinite, falamos dos dilemas do passado e inclusive de problemas na vesícula. E Dona Graça revelou que minha mãe é médium, e falou da necessidade de manter o seu filho crescendo no axé.³⁰

Dona Graça falou de um homem que ficou louco e “via tudo”, e então ela contou que passou os búzios para ele e que passou na quimbanda, onde cortou-se um bode, mas contou que o caboclo da mesa branca deixou de ver tudo, atestando a eficácia do tratamento onde o homem era atormentado por visões e que se curou. A eficácia simbólica do tratamento mágico religioso sempre é reafirmada no discurso dos membros do terreiro, onde a própria prática ritualística se legitima através dos relatos de cura das filhas e filhos de santo.

Começou a cantoria da música do cabaré: *“Ai cabaré diz assim, eu sinto no meu coração eu sinto ela hoje não vem para matar saudade do meu coração...”*, e Dona Graça começou a jogar búzios e no jogo viu como oferenda o vinho para a limpeza de uma senhora, falando que daqui a 5 anos (5 dias) chegaria dinheiro para a senhora. Outro ponto que vale a pena ser tocado é que a noção de tempo é alterada entre o mundo espiritual e físico, sendo que no universo religioso afro-indígena ele é um tempo em espiral³¹.

Assim como o pesquisador e sacerdote Roberval Marinho (2020) também considera-se as bebidas como comida rituais a serem analisadas como integrantes de

³⁰ O axé é força e energia indispensável para a conservação da vida e saúde dos filhos, filhas e clientes que recorrem ao tratamento mágico religioso nos terreiros (SOUSA JUNIOR, 2011) para a sua manutenção e fortalecimento.

³¹ O tempo se manifesta de forma diferente entre o plano físico e espiritual se manifestando de forma espiralar (SAHLINS, 1976).

partes importantes do ritual afro-indígena. Como os alimentos sólidos, as bebidas possuem nutrientes e micronutrientes indispensáveis para a manutenção das atividades do corpo, como por exemplo é o caso também dos compostos bioativos, presentes nos líquidos e que fazem parte do meio aquoso. Todos estão assimilados na cosmovisão do universo religioso afro-indígena, recebendo outras conotações para além de seu aspecto nutricional.

Por isso, o destaque que vem sendo dado neste trabalho às bebidas, alcoólicas ou não (como os chás) que são ingeridas ou “regam” a terra. Como todas as forças da natureza alimentam-se e bebem, os filhos despejam as bebidas para o mundo, simbolicamente bebem juntos na ação da entidade incorporada ou como filho ou filha de santo

Assim, Dona Graça incorporou Seu Zé Pilintra envolvendo o ritual de despacho da cachaça dizendo que a macumba é olho grande e ambição. No terreiro de Dona Graça existe também o entendimento de que a macumba pode se manifestar como olhado e ambição. No ritual ainda, minha mãe deu um exemplo do tempo em que vendia doces, quando uma mulher fez uma macumba para que ela não vendesse mais seus doces, se referindo a um ato de feitiçaria contra outra pessoa que neste caso afetou o campo do trabalho, e mais que pode também comprometer a saúde a depender do tipo de feitiçaria e intenção.

Seu Zé pegou o limão para fazer um trabalho relacionado a um relacionamento amoroso e o cortou e disse: “aqui se ouve, escuta e cala”, destacando a importância do segredo, pois nem todos os filhos sabem o que se passa em algumas situações no terreiro (ARAÚJO, 2018) e não se pode ultrapassar a autoridade do Seu Zé, “se não, leva “pisa”³². Ou seja; se passar por cima da hierarquia a entidade se volta contra o filho ou cliente.

Depois, Seu Zé jogou búzios e uma senhora entregou a ele cachaça, fumo, cerveja e velas para a Pomba Gira, pedindo paz e saúde como forma de prevenção e cuidado.

É interessante notar que os trabalhos são realizados com o intuito preventivo de doenças e males físicos – espirituais que podem afetar a vida dos clientes, filhas e filhos de santo, como uma forma de proteção contra as forças negativas externas que podem vir de encontro a estes, caso não estejam devidamente protegidos seja por meio de orações

³² Uma expressão que indica que a pessoa irá apanhar.

ou trabalhos religiosos realizados no terreiro. Assim, os filhos e filhas ficam protegidos contra essas forças negativas que podem afetar diversos aspectos da vida, incluindo a sua saúde.

Após jogar búzios, Seu Zé vê que sua limpeza deve ser feita com a bebida cachaça, e Rosinha faz os mesmos procedimentos rituais com a bebida, o ovo e a vela. É a mulher fala que vai resolver em nome de Jesus... “*Quem mais que Jesus? ninguém*”. E fala que vai chegar dinheiro.

É possível notar a mistura religiosa de crenças presente, neste caso das formas de crenças afro-indígenas com as católicas. Também esta mesma mistura de crenças é percebido por Vale (2013) em seu estudo sobre “*Religião e saúde: relações entre a Umbanda e a medicina nas práticas de cura*”. Cascudo (1978) também nota a presença da união dessas crenças, onde diz que por um lado existe a presença de elementos indígenas, na utilização da jurema, das plantas medicinais indígenas para a resolução de algumas complicações, e por outro lado cantos e rezas do catolicismo popular, santos e outros símbolos, além da presença do espiritismo (VALE, 2013).

Um senhor presente também se queixou de uma dor no braço, e Seu Zé falou que aquilo era bursite e mandou o senhor procurar o homem do anel (o médico) para lhe passar um remédio. Neste caso, foi visto que era doença provocada por forças naturais e caberia ao médico passar um remédio. Aqui novamente vemos a indicação dos serviços médicos pela entidade que diagnosticou a doença como sendo algo físico e não de causa espiritual. Neste cenário vemos que hora os saberes médicos e espirituais se misturam, como quando Seu Zé recebeu com alegria a notícia que uma de suas filhas recebeu alta e não foi para cirurgia, ora orações são destinadas aos médicos que realizam o tratamento nos clientes enfermos.

É importante lembrar que o terreiro teve que se reinventar quanto às formas de atendimento, já que não houve durante a pandemia da covid-19 a criação de políticas públicas capazes de atender as demandas dessa população. Criou-se então uma rede de atendimento via telefone e outras formas de responder às demandas dos filhos e filhas de santo, contra a covid-19 e outros padecimentos.

Numa oportunidade, Seu Zé atendeu uma mulher via telefone, e ela pediu para ver se fizeram alguma coisa para ela pois estava sentindo fortes dores de cabeça. Seu Zé a

orientou a colocar 7 pitadas de sal na água e tomar um banho do pescoço para baixo. O atendimento neste caso se deu via telefone, pois como Seu Zé sempre fala, ele é “um sopro, um vento que pode ir em todo canto”. Neste caso existe um deslocamento metafísico de matéria ancestral onde a entidade assume outras formas para atender as demandas dos filhos e filhas de santo.

Noutro atendimento, Seu Zé falou com Rosinha sobre sua cirurgia e mandou ela fazer uma trouxinha com 7 alhos roxos, 7 pitadas de sal, castanha, e pendurar em um local escondido. Aquele trabalho era para que tudo ocorresse bem em sua cirurgia; é interessante notar a presença sempre de algum elemento nutritivo ou alimento, como forma de oferenda. Vemos também que as formas de agenciamento entre os filhos de santo, a clientela, a comunidade do entorno do terreiro e o próprio terreiro se formam em torno dos trabalhos que são realizados nele, com o intuito de cuidar da saúde dos filhos, filhas e clientes do terreiro, e que os saberes são acionados para o cuidado dos mesmos numa verdadeira rede que os reafirmam.

2.3 Performance e ritual na cozinha de santo

A negação dos saberes se inicia historicamente no período colonial, contra os povos originários ameríndios que eram denominados de Abya Yala (ALMEIDA, 2022) e dos demais grupos originários do território continental africano. Povos estes que levaram a ancestralidade e permaneceram reexistindo e lutando contra as imposições da colonialidade em seus eixos, e do “Racismo Religioso e Epistêmico, através de suas cosmologias. Essas cosmologias, por sua vez, envolvem a Mãe Natureza, enquanto dimensão de vida e espaço de manifestação do sagrado, relação presente na vida dos povos de Terreiros” (SILVA, 2020, p.139).

Isto se reflete na forma com que os terreiros resistem até os dias atuais, através da perseverança de homens e de mulheres que lutaram e continuam lutando pelo reconhecimento de suas práticas e crenças. No terreiro de Dona Graça, Terreiro de Umbanda Caboclo Oxóssi, vemos a manifestação dessa fé que permeia o imaginário e o comportamentos de seus filhos e filhas de santo, assim como no relato a seguir, que mostra a perseverança do terreiro em continuar com suas práticas.

No dia 30 de dezembro de 2022, fui ao terreiro. Dona Graça já estava incorporada com Seu Zé em seu corpo, jogando búzios para uma pessoa para quem a bebida escolhida foi o uísque, a limpeza recomendada conforme o jogo de búzios. No ritual foi recomendado por Seu Zé a Rosinha que ela não passasse a bebida na cabeça, porque ali é o lugar do orí. Seu Zé jogou os búzios, e viu neste jogo cachaça para essa limpeza, e também previu no jogo que em 4 anos (4 dias) chegaria dinheiro³³. Nessas ocasiões, mesmo que a consulta possua outras finalidades, sempre que se realiza uma consulta, sempre é visto algo relacionado ao lado financeiro no jogo de búzios. Aí novamente verificamos o ritual de trabalho de limpeza para proteção contra as mazelas e doenças do mundo, com a intenção alcançar o equilíbrio.

Os terreiros se apresentam como espaços onde há a circulação e construção de conhecimentos e saberes, onde o aprendizado se concretiza pela observação e onde se ensina e se aprende com as ervas, comidas, oferendas, toadas e cheiros (CAPUTO, 2012). Nos rituais, a aprendizagem se dá pela observação das expressões corporais e gestos performáticos, com as toadas, entidades, Mestres, caboclos, trunqueiros³⁴, pretos velhos e reis. Ocorre pelo manejo dos maracás, assim como pelo seu toque e dos demais instrumentos, com os objetos religiosos e a própria cozinha de santo com suas oferendas, e com os cachimbos e as fumaças Rituais da Jurema Sagrada. Com o silêncio e escuta também ocorrem os ensinamentos dos membros do terreiro (SILVA, 2020).

A Educação nos Terreiros, enquanto elemento presente nos Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos, concretiza-se na vivência contínua e cotidiana dos Rituais, dos Atos e preceitos, ultrapassam os próprios espaços físicos dos Terreiros. Fazem parte do dia-a-dia (pessoal e social) dos/as Afilhados/as da Jurema Sagrada, dos/as Filhos/as de Santo. A materialização das práticas educativas segue Lógicas Outras, tanto no que diz respeito ao espaço e ao tempo, quanto aos sujeitos envolvidos/as nos processos do ensinar e/ou aprender. (SILVA, 2020, p.40)

Segundo Silva (2020), nenhuma ação ritual performática é igual a outra, afinal de contas o que vai definir é o contexto e, assim, como diz Silva (2020, p. 141): “a ação ritualística não pode ser definida de forma rígida. Assim, as práticas educativas presentes

³³ Como já mencionado anteriormente, dentro desse universo religioso existe uma diferença de como o tempo corre, sendo que quatro anos no plano espiritual equivalem a quatro dias no plano físico.

³⁴ As toadas podem ser compreendidas como cânticos que são cantados durante as cerimônias. Já as entidades, Mestres, caboclos e trunqueiros são os espíritos que se manifestam durante os rituais geralmente são os espíritos de negros escravos que acumularam bastante conhecimento durante a vida e de índios que carregam consigo o saber das curas com as plantas medicinais.

nos Terreiros ocorrem por vias múltiplas, sem que haja uma rigidez de papéis, no tocante a quem ensina e/ou aprende, como e o que se ensina e/ou aprende.”

Silva (2020) discute sobre uma convergência de ideias e reflete a respeito dos rituais e os atos performáticos. A ideia, ao falar das concepções a respeito de Ritual e Ato criadas por pesquisadores estruturalistas que o antecedem. Segundo Peirano (2002), o Ritual pode vir a ser útil como modelo de análise de eventos sociais em um sentido lato, para refletir as práticas educacionais ocorridas no terreiro e na cozinha de santo.

Nos rituais existe uma ordem de estruturação, onde os acontecimentos são coletivos, mas não podem ser considerados como num sistema fechado. Existe uma dinamicidade, de trocas e interações, por isso mesmo que cada ritual apresenta sua estrutura específica e que difere um do outro por seus contextos, intuítos, tempo e o espaço (SILVA, 2020, p.141).

A depender dos fatores, os rituais ganham dimensões distintas, mas nos terreiros há um eixo onde se ligam a natureza e a ancestralidade, e que pode ser deslocado em decorrência da relação e ênfase ritual entre ambos. Conforme afirma Peirano (2002), a focalização de rituais implica tratar da ação social, em perspectivas de mundo compartilhadas, a comunicabilidade entre indivíduos possibilita perceber classificações entre seres humanos, entre humanos e natureza e mesmo entre humanos e deidades.

A comunicabilidade, por vez, acontece por meio de diferenças de linguagens, destas, as palavras, os gestos e a sonoridade dos instrumentos que estão presentes em rituais de terreiros. Peirano (2002) traz a discussão sobre atos performáticos e, dialoga com outros pesquisadores que afirmam a importância da “palavra” no contexto do enunciado. Vale ressaltar que a tradição dos povos de terreiro é expressa de forma oral. Por sua vez os ensinamentos da cozinha de santo também são transmitidos de forma oral e se materializam na ação do preparo das comidas rituais. Conforme Peirano (2002), as palavras, por mais que possam indicar apenas uma descrição, a depender do contexto se transformarão também em ação, no ato do fazer, o que é dito pode também ser realizado, conforme Silva (2020, p.141):

diversas palavras em pronunciamentos aparentemente descritivos indicam (isto é, não descrevem) as circunstâncias nas quais elas ocorrem. Palavras são atos e podem ser referenciais – como nosso senso comum pressupõe –, mas também fazer coisas por meio de seu próprio pronunciamento. Desse ângulo, Austin recorta atos performativos, que

são aqueles nos quais a enunciação já constitui sua realização: “Eu prometo” é um exemplo. Trata-se de expressão que não apenas exprime algo no presente ou no futuro, mas é um compromisso, uma ação, com uma força intrínseca que o autor chama de ilocucionária.

Do cenário que remonta a década de 1960, período que o pensamento estruturalista de Austin se desenvolve, no que diz respeito ao enunciado enquanto ação, é possível dialogar com a percepção do ritual de Edmund Leach, segundo Peirano (2002): para ele o ritual era um complexo de palavras e ações e o enunciado de palavras já era um ritual. Portanto, os pesquisadores se aproximam por conceberem os enunciados de palavras enquanto ações, e por estarem relacionadas às ações aos rituais.

No contexto do estruturalismo, destacamos ainda a ênfase dada por Victor Turner aos rituais a partir da dimensão do viver, no presente ritual que ele denominava drama social, cuja distinção em “estrutura” e “anti-estrutura” entrevê as rupturas, as crises, as separações e as reintegrações sociais próprias aos rituais de passagem (SILVA, 2020, p.141). Dessa maneira, Peirano (2002) apresenta o pensamento de Turner a respeito dos ritos entendidos como dramas sociais fixos e rotinizados, aptos para uma análise microsociológica.

A forma de dançar, a sonoridade rítmica dos instrumentos, as oferendas da cozinha de santo, os gestos performáticos corporais e as expressões estarão direcionadas, intensificadas e dramatizadas no sentido de propiciar que o corpo e o contexto da Gira estejam em sincronia com as características e costumes das entidades cultuadas (SILVA, 2020).

No segundo ensaio, no qual a ênfase é dada aos Atos Performativos, o ato mágico é compreendido através de seus significados próprios e suas referências, sem deixar de ser Performativo. Isto é, há caminhos que orientam esses atos mágicos, mas há nesse contexto a Performatividade; por exemplo, em uma Gira para os/as Caboclos/as existe uma estrutura no Terreiro que orienta o Ritual direcionando-o, seja pelos tipos de Toadas, seja pela sonoridade dos Instrumentos. Mas também há os Gestos Performativos/ Atos Performativos dos/as juremeiros/as nesse tipo de Ritual que estará em consonância com as características e elementos das Entidades. (SILVA, 2020, p.141)

Na visão de Tambiah (1977), rituais possuem em comum uma ordenação que os estrutura, uma ação de coletividade e a visão de que são distintos os acontecimentos cotidianos. Dessa maneira, é possível afirmar que nos terreiros os rituais estão cotidianamente implicados com a ordem do discurso de uma sociedade operando nela

através das relações de poder. Esses rituais, por sua vez, são complexos, interligam e favorecem a junção de crenças advindas das cosmovisões indígenas, afro-brasileiras e africanas, essas cosmovisões (re)produzem e dão sentido aos rituais (SILVA, 2020, p.141).

As práticas de cura dos terreiros têm na ação da cozinha de santo, lugar central pelo que é próprio da prática do terreiro, onde ocorre a ação de transmitir enunciados e de práticas intencionais ou não na formação das pessoas individualmente (SILVA, 2020, p.141). A procura pelos serviços mágicos rituais fortalece a fé e a crença nos rituais religiosos, sendo uma sequência de eventos que dão sentido a cosmovisão religiosa de matriz africana, onde são recomendados rituais variados envolvendo a prescrição de alimentos e banhos que são preparados pela Iabassé, a responsável por produzir as comidas rituais nos trabalhos de cura.

Neste sentido, este conjunto de práticas se reveste de significados delineando o universo do povo do Terreiro de Umbanda Caboclo Oxóssi enquanto grupo. Os rituais são variados podendo envolver o sacrifício de animais aos Exus ou apenas frutas como é no caso de Mestre Ritinha. Comer junto também é um ritual de sociabilidade (a comensalidade), onde a partilha de histórias e memórias entre os presentes fortalece elos e afetos. Nesse cenário, a cozinha de santo é um ambiente de partilha entre todos que se fazem presentes no terreiro.



Figura (9) Galinhas sacrificadas sendo preparadas pela Iabassé do Terreiro. Fonte: autor, 2022.

3 Imaginário, alimentação e memória

Nas religiões de matriz africana, muitas práticas e rituais religiosos envolvendo a comida de santo são conservados, ao mesmo tempo que evocam e narram memórias dos grupos sociais, onde os conhecimentos adquiridos são oralmente transmitidos às gerações futuras. Neste capítulo busco entender a comida de santo como um marcador capaz de evocar memórias.

Halbwachs (1992) *apud* Valente (2019) considera a memória como sendo um fenômeno social coletivamente produzido e reproduzido no decorrer dos anos. Segundo o mesmo, a memória social é dinâmica, mutável e seletiva, porque nem tudo que é de valor para o grupo é gravado na sua memória ficando registrado ao longo do tempo. Para Halbwachs (2006), a memória histórica é compreendida como o “passado vivido” construído pela sucessão de eventos e momentos que ficam marcados na vida de um determinado grupo social, e que possibilita a elaboração de uma narrativa sobre o passado.

A comida conta memórias. “A comida é concretamente relacionada à substância da vida. Há um sentido de permanência, de sobrevivência associado à ingestão, e este tem a densidade de uma representação social” (AMON, 2014, p.88).

É possível verificar aspectos diretamente interligados ao patrimônio cultural, memória, identidade e representação social que integram o imaginário de uma determinada comunidade, no caso os povos de santo. Isso tudo numa narrativa que procura desconstruir o que já nos é posto (BARBOSA, 2022), pois a memória de religiões não prosélicas³⁵ é um problema milenar, uma vez que:

Por se tratar de grupos religiosos onde a oralidade, até por motivos de sobrevivência dos mesmos quando das perseguições por parte de colonizadores europeus ainda na África, fez com que milhares de conhecimentos ancestrais fossem diluídos, perdidos nas brumas da história. Todavia, na contramão, com proporções que não se pode enumerar, medir ou mensurar, milenarmente, segredos, ritos e liturgias, foram se perpetuando e atravessando oceanos, ora afastados pela possível pangeia (VALENTE, 2019, p.58).

³⁵ Pessoa que passou a fazer parte de uma religião, a mesma coisa que adepto, pessoa que se converteu a outra religião.

Esta memória que é ancestral rompe as barreiras do tempo, e no Brasil também da ressignificação das formas de crenças advindas da junção afro, ameríndia e europeia, posteriormente vindo a se organizar, dando origem à umbanda, religião originalmente brasileira (VALENTE, 2019).

Este saber informal e imaterial é conservado por meio da oralidade, sendo perpetuado no dia a dia pelos fazeres da sociedade, por intermédio da memória social. Isso representa uma possibilidade de interligar novas vidas com as heranças deixadas pelas gerações mais antigas, uma vez que a história de cada ser humano traz em si a memória do grupo social do qual faz parte (HALBAWACHS, 2006; VALENTE, 2019).

A memória é selecionada no seio da própria comunidade, formulando crenças e saberes que são transmitidos e perpetuados entre as gerações, e fortalecendo o imaginário na cosmovisão, aqui em especial dos povos de terreiro. As comidas evocam essas lembranças e crenças fortalecendo elos e perpetuando esses saberes. As representações sociais da comida possuem a tendência de ser baseada principalmente em crenças, sendo decorrentes dessa parte complexa da mudança de hábitos alimentares (ANOM, 2014).

A comida posta à mesa pode revelar um preparo cuidadoso. No caso da cozinha de santo, a comida além de ser saboreada pelas pessoas, sejam as que fazem parte daquele grupo religioso, sejam as visitantes, é também ofertada às entidades. Assim, ao comer eles alimentam o corpo e alma, e comungam com o sagrado. Essa memória está sujeita ao relacionamento social, familiar e cultural dos praticantes, uma vez que, desencadeando o curso da tradição, lembram porque a situação presente os faz lembrar (VALENTE, 2019, p.55).

A memória é como um tecido vivo que o tempo tece. Assim, as gerações ancestrais são imbuídas de transmitir seus saberes às gerações vindouras, para que sejam conservadas no tempo, cabendo aos anciões o grande papel de guardiões da memória viva devido à sua maior experiência e vivência. Os ritos, as crenças e os saberes ancestrais sobre as curas e as doenças são evocados pelos alimentos, para que sejam conservados e preservado o grupo.

3.1 A comida na transmissão de memórias

Nesta parte pretendo explicar sobre como as comidas rituais produzidas no espaço ritual e sagrado que é a cozinha de santo, são capazes de produzir e evocar memórias que são compartilhadas entre os membros do terreiro, gerando narrativas e comunicando histórias. Para além de sua relação a um sistema nutricional, a comida se articula e se entende a partir de uma dimensão maior em que a oralidade compõe uma das formas mais expressivas de transmitir seus preceitos. Junto com a oralidade, a observação é um meio indispensável para sua conservação (SOUSA JUNIOR, 2002, p.132).

Segundo Le Goff (2003), a memória é como um rio com dois afluentes, sendo um deles o das lembranças e o outro do esquecimento. Deste fato, se pode compreender que a memória não é só construída por lembranças, sendo elas agradáveis ou não, mas pela seleção dos eventos que acontecem. O esquecimento é a memória apagada, a perda. As sociedades que são letradas têm a tendência de dispersar e, como consequência, perderam uma parte de suas histórias. Por outro lado, as sociedades que não são letradas e que possuem como elo suas práticas religiosas, conservam com mais qualidade o seu próprio passado. A repetição oral das lembranças que são evocadas, permitiu a perpetuação entre gerações, da região africana ao continente americano, de muitas lendas e costumes dos povos milenares, como Yorubás, Bantos, entre outros (LIMA, 2015).

É o que acontece no Terreiro de Umbanda Caboclo Oxóssi, onde as toadas e as preces que são proferidas repetidamente se articulam nesse rio como afluente nas lembranças e construindo novas, à medida em que são iniciados os filhos e filhas de santo na religião. As memórias e lembranças que são evocadas nas comidas rituais dão sentido ao universo dos povos de terreiro em especial no Terreiro de Umbanda Caboclo Oxóssi. Quando questionada sobre quais comidas utilizadas nos rituais de cura, Dona Graça fala *“a comida de cura para Exu e um axé né? É um axé. Cortar galinha, cortar bicho, cortar bode, pros Exus. Usa farinha, usa farinha, usa..., usa farinha, dendê, cebola, tudinho usa”*. A seleção ou a exclusão de elementos na fala de Dona Graça são demarcadores da identidade do terreiro tendo a base na cozinha de santo.

Nos dias atuais a memória tem sido fonte de riqueza para preservação cultural das religiões de matrizes africanas e afro-brasileiras. Nesta situação, a memória se torna instrumento de expressão de poder e dominação nesses grupos sociais em que a escrita nunca foi critério para obtenção de posições hierárquicas sacerdotais (LIMA, 2015).

De acordo com Appiah (1997) é na transmissão oral que ocorre o compartilhamento com aqueles que convalidam os pressupostos da memória funcionando como balizadores, pois as memórias individuais se formam por meio da relação com outras pessoas. Para tanto, é preciso recorrer a testemunhos para fortalecer ou reavivar, e também para completar o que se sabe de um evento a respeito do qual já se tem alguma informação. No terreiro de Umbanda caboclo Oxóssi todos os ensinamentos a respeito da cozinha de santo são transmitidos de forma oral, uma vez que nem a mãe de santo Dona Graça nem a Iabassé Rosinha sabem ler. Assim, os saberes são compartilhados de forma oral, quando são passados os segredos sobre as curas e as doenças no terreiro, como diz Dona Graça: *“As curas não posso contar pra ninguém não, que a cura é segredo, só quem sabe é a gente. É que é pra dizer ficando só comigo tá bom, depende das comidas que forem dá aos Exu tem a farofa, o dendê, com a pimenta, com a cebola, sal, só isso...”*, os segredos compartilhados a respeito da cozinha de santo de forma oral também delineiam a identidade dessa comunidade enquanto grupo.

Ainda sobre a mesma perspectiva, se por um lado a memória é coletiva, por outro lado somente o indivíduo é capaz de se lembrar (levando em consideração que em toda ação de memória se faz presente uma espécie de “intuição sensível”), o que revela a participação dos sujeitos na construção de lembranças. Do outro lado, é interessante destacar que este não é nada mais que um instrumento da memória grupal, mesmo quando se recorda de forma individual (APPIAH, 1997).

Neste sentido, segundo Halbwachs (2006), as nossas lembranças continuam coletivas e são nos lembradas pelos outros, mesmo que se trate de eventos em que apenas nós estivermos envolvidos e de objetos que apenas nós vimos. Esta situação acontece devido a nunca estarmos sós: não é necessário que outras pessoas estejam presentes, materialmente diferentes de nós, porque levamos conosco uma certa quantidade de indivíduos que não se confundem.

Em resumo, a constituição das memórias participa não apenas experiências vividas diretamente, mas também momentos de experiências herdadas, que são aprendidas e transmitidas aos indivíduos pelos grupos, por meio de processos socializadores. Portanto, foi por intermédio da socialização da história oral temática, que se vislumbrou e a memória dos cultos afro-brasileiros. No terreiro de Dona Graça, filhos e filhas de santo e clientes compartilham seus dilemas a respeito de suas doenças e curas,

assim como em um dos rituais do axé a Mestre Paulina chama todos os presentes para compartilhar alimentos (frutas) e contar histórias como forma de socializar as vivências, antes que acabe a visita de Seu Zé.

É de amplo conhecimento que este assunto não se encerra por aqui, mas indica a necessidade de aprofundamento a respeito do assunto, bem como de mais reflexões especificamente se levarmos em consideração a relação entre informação e memória, que segundo Netto (2007), pode ser considerada como meio de dar um sentido de partilha a passados constantemente criados e reinterpretados na medida em que determinados elementos de informação que fazem referência ao passado de um determinado grupo podem ser reunidos e relacionados entre si.

Por isso, a comida se manifesta como uma linguagem e possui uma dimensão comunicativa. Muitos pesquisadores trabalharam nesta concepção (AMON, 2014) que serviu de base fundamentadora a estudos de campo em que se procura conhecer os significados da comida e das práticas da alimentação de clientes e ex-clientes, numa sala de refeições e na cozinha de um bistrô. Analisando os dados, a autora observou que se combinavam, de maneira sistemática, uma teoria que valorizasse os saberes do senso comum. Por consequente, apareceu a hipótese de que se a voz da comida expressa significados, também pode manifestar sentidos relacionados em sequências, ou seja: a comida pode integrar um meio de contar histórias, podendo ser também, nesse sentido, uma narrativa.

Quando questionada se tinha alguma comida que era usada no axé que hoje não é mais, Rosinha fala: *“não, tem não... o axé dos espíritos é sempre o axé deles normal... tem não que eu saiba tem não... Então o axé já tá dizendo que é cura... O axé já tá dizendo tudo... Quem for ler isso aí vai ler, entender né? Axé dos espíritos, já tá dizendo o que é... Quando é pra Ritinha sim, aí vai banana, vai abacaxi, vai todo tipo de fruta... prepara a bandeja dela e oferenda a ela... Ritinha, Paulina”*. Nesse sentido a comida é linguagem, é código que se expressa nas narrativas dos povos de terreiro.

O termo narrativa quer dizer a respeito não somente de um conjunto de conteúdo, mas que os conteúdos estão encadeados por certas sequências em uma lógica, em sequência narrativa cujo foco é o eixo temporal, onde as transformações se dão no tempo (AMON, 2014, p.85)

Narrativa da comida pode ser de dois tipos. Na esfera mais abrangente, há a narrativa histórica, na qual a comida e as práticas da alimentação contam algo sobre emoções, práticas, crenças, identidade, relações sociais e mudanças pelas quais passam em períodos longos de tempo. Os significados da comida e das práticas da alimentação estão conectados em sequências, manifestando estados e transformações estruturados por mudanças ou conflitos econômicos, políticos, culturais e ideológicos, desenvolvimentos tecnológicos e desastres naturais. Na esfera microssocial há outro tipo em que a ênfase está colocada na pequena escola dos detalhes alimentares da vida diária, em fatos diversos relacionados a comida, tais como o preparo e oferecimento, as receitas, a louça, a decoração do ambiente, as conversas à mesa etc.; cujos significados são compartilhados por uma comunidade e manifestados em períodos curtos de tempo. Essa narrativa da comida é construída, cultivada e transformada no dia a dia de um grupo social (AMON, 2014, p.85).

A comida pode se tornar uma narrativa cotidiana designada e transformada, e a conexão de seus significados apresentados em sequências estruturadoras (AMON, 2014). Assim, as comidas como no terreiro podem comunicar histórias e narrar a vivência de um determinado grupo, delineando a identidade do povo de terreiro a partir das memórias que evocadas. A partir dessas narrativas as comidas se expressam como linguagem, códigos que participam da vida cotidiana da comunidade de terreiro.

3.2 As Cozinhas de terreiro

Nas religiões de matriz africana a alimentação integra parte essencial do cotidiano das atividades religiosas (ALVARENGA, 2018). Porém, antes de falar da importância que a alimentação ocupa nos terreiros e o modo como os povos de santo se relacionam com a comida, gostaria de dar destaque ao espaço ritual e sagrado responsável por produzir essa comida considerada sagrada, que é a cozinha de santo, considerada aqui como espaço indispensável para manutenção do grupo religioso, pois é nela onde se produzem as comidas destinadas às deidades e às pessoas, e, também, um conjunto bem articulado de saberes e memórias (ALVARENGA, 2018 p. 277).

Para além do seu aspecto mais óbvio, o de espaço de produção e modificação dos alimentos, a cozinha do terreiro é um ambiente de aprendizado e modificação dos membros do terreiro, onde saúde e alimentação se interligam e os saberes e memórias formulados no terreiro sobre as curas e as doenças se juntam ao valor atribuído à comida:

Comida é axé força indispensável para a conservação da vida, onde todas as deidades, entidades e forças da natureza se alimentam, juntamente com os filhos e filhas de santo, onde cada um recebe um tratamento específico (SOUSA JUNIOR, 2011, p.33).

O povo de terreiro, filhas e filhos de santo, que vivencia a religiosidade de matriz afro-brasileira percebe a realidade e a religião em uma dimensão intrínseca, uma vez que não há forma religiosa de fora, apenas por dentro da tradição, sendo apoiada por tudo aquilo que a natureza tem como referência envolvendo o ato de nascer ou morrer.

Nesta perspectiva, os sentidos dialogam com o terreiro, espaço de vivências cotidianas, onde os sujeitos são indissociados, entre a natureza e os demais seres vivos e inanimados, em que a comunhão se dá pelo ato de compartilhar. E a ação de alimentar, preparar as comidas, compartilhar os alimentos e distribuí-los representa o mais sagrado que existe dentro de uma comunidade de terreiro (SOUSA JUNIOR, 2011).

Neste cenário, na hierarquia do terreiro se faz presente a imagem da Iabassé, sacerdotisa dos sabores e gostos, que é responsável no preparo dessas comidas sagradas elaboradas na cozinha de um terreiro. A Iabassé guarda consigo todos os segredos e preparos da cozinha de santo, que são revelados apenas aos iniciados no terreiro (SOUSA JUNIOR, 2011).

Os “de comer” ficam por conta das Iabás, sábias mulheres que amadurecidas pelo tempo, conhecem os mistérios e os segredos da transformação, manejados pela colher de pau e do controle dos grãos. A elas são dedicadas cantigas especiais que louvam seu poder representando pelo pássaro e pela cabaça, igbá, panelas rituais (SOUSA JUNIOR, 2009, p.30).

Ela fica responsável por produzir as comidas rituais para as cerimônias dentro do terreiro, incluindo os trabalhos de cura a Iabassé, que geralmente deve ser alguém que já atingiu uma certa idade e que não esteja menstruando (Que passou pela menopausa ou que só não esteja no período menstrual naquele momento da oferenda), para que a oferenda não seja contaminada (SOUSA JUNIOR, 2009).

Assim a Iabassé também é guardiã das memórias e saberes que lhes são transmitidos e confiados, para que sejam novamente repassados às gerações vindouras- tudo isso de forma oral e por meio da observação, através da qual os filhos e filhas de santo aprendem os ensinamentos também da cozinha de santo, local onde há uma circulação de informações e saberes que são socializados entre os próprios.

No Terreiro de Umbanda Caboclo Oxóssi, vimos o cuidado da Iabassé no preparo das comidas rituais que são ofertadas nos trabalhos de cura, que são aqueles destinados ao cuidado da saúde física e espiritual das pessoas que recorrem aos seus serviços no terreiro.

Assim como faz referência Jayro Pereira, afroteólogo, em sua pesquisa socioeconômica e cultural de povos e comunidade tradicionais de terreiros (SANDRALI; WINNIE, 2017), falar em doença nos terreiros é tabu associado à comida, onde se atrela o entendimento de que não existe outro meio de conservação da vida sem ela. Para os terreiros, o corpo e a matéria só se mantêm vivos quando comem. A cozinha nos direciona a um mundo vivo (de seres que comem e de processos de preparação e distribuição de comida). Nos dois modos, temos um mundo que não se mantém sozinho, que sofre desgaste ou se enfraquece e demanda cuidado (SOUSA JUNIOR, 2011). Porque o corpo se expressa como um microuniverso, sendo uma representação do universo maior, demandando cuidado, que só se reequilibra pela força do axé daí também a importância das comidas nos rituais no terreiro, comida é axé.

Assim também Laís Monteiro e Patrício Araújo (2020) mostram como se dá a relação entre o corpo, movimentos, performance e alimentação no roncó³⁶ (dentro do terreiro de Candomblé, por exemplo), seja ele um quarto ou sala destinado à preparação dos iniciados. Nesse local, antes da realização do ritual performático, seus corpos iniciados são preparados e alimentados conforme prescrição, de acordo com o orixá no qual o filho é iniciado (MONTEIRO, ARAÚJO, 2020).

A alimentação também ganha novos contornos e se reveste de significados para além de sua dimensão nutricional, onde compõe elemento fundamental para a vida no terreiro e manutenção das atividades (CONTRERAS, GRACIA 2011).

A comida se engendra e se compreende a partir de um universo maior; ela é axé, força vital e sacrifício indispensável para a conservação da vida (SOUSA JUNIOR, 2011, p. 148). Por isso, nos terreiros de Umbanda, filhas e filhos de santo, bem como os

³⁶O roncó é local de preparação e de aprendizados dos filhos iniciados que devem seguir o caminho de seus orixás, devendo no momento ritual executar os movimentos conformes a seu orixá. Para isso o corpo necessita estar alimentado e preparado para que tudo ocorra como planejado durante a execução da dança performática (MONTEIRO, ARAÚJO, 2020).

“clientes” recorrem aos ‘trabalhos de cura’ para o tratamento religioso da saúde sendo submetidos a inúmeros rituais, onde a cozinha ocupa lugar especial.

O desconhecimento, pela falta de registro, das receitas de comidas da cozinha de santo da Umbanda e de suas singularidades é uma lacuna na Cozinha Brasileira que precisa ser preenchida, por se tratar de parte muito relevante da própria cultura nacional (DUTRA, 2020). Assim é que

Cozinhar, em um terreiro, é uma tarefa sagrada, tanto quanto qualquer outra atividade que envolve as pessoas na arte de viver e de se conectar com a comunidade e consigo mesmo. Cozinhar em um terreiro é a principal delas. Ao iniciar um novo membro em nossa tradição, é preciso também que ele saiba o passo a passo da cozinha de santo, pois não há como falar de uma realidade se não conhecer a sua própria realidade. Não há batuque, Candomblé, Umbanda que se sustente enquanto comunidade tradicional sem que seus participantes atuem na cozinha. Essa participação faz parte da vivência dentro da comunidade e é construída cotidianamente, aprimorada no dia a dia do terreiro. Cada orixá tem seu prato específico, cada prato, um preparo especial, cada preparo carrega um fundamento e cada fundamento fortalece as relações de quem cozinha e os orixás. (SANDRALI; WINNIE, 2017, p.722)

Assim, a cozinha de santo transporta a todos umbandistas para um mundo de seres que comem, segundo processos de preparação e distribuição da comida ritual. Refletir sobre este assunto permite discussões pertinentes à preservação do universo afro-brasileiro dos terreiros, legado por pessoas que, desafiando o tempo por meio de suas tradições, continuam dando respostas às situações e aos desafios aos quais foram expostos (SOUSA JUNIOR, 2011, p.103).

As ações de preparar e comer as comidas são indicadores sociológicos relevantes que ajudam no entendimento de esquemas do pensamento, percepções e ações do grupo (ALVARENGA, 2018 p.285), pois a comida de santo e os ingredientes que participam de sua preparação, somadas ao conjunto de técnicas repassadas aos membros do terreiro e às formas de ver o mundo são evocadas por meio da comida.

Em resumo, tanto a cozinha quanto os pratos de axé oferecidos às deidades são um “lugar onde vários acontecimentos e aconteceres se entrelaçam” (ALVARENGA, 2018; p. 287-288), e que está em constante movimento (CARLESSI, 2017, p. 864):

Comer, em uma comunidade de terreiro, significa necessariamente compartilhar. Comer também é um ritual, ao ingerir um alimento que foi preparado com carnes que foram consagradas a um orixá, estamos ingerindo àse. Estamos colocando para dentro de nossos corpos a energia

e a força desse orixá. É por isso, que no terreiro, sempre há comida, sempre há fartura, sempre há comunhão entre a comunidade e seu entorno. As comidas, ao serem partilhadas, oferecem a cada pessoa o sentido de estar em e ser comunidade- o sentido do pertencimento (SANDRALI; WINNIE, 2017, p.723).

Nos terreiros diversos ritos acontecem, dentre eles o orí, em que se dá comida à cabeça, rito no qual todo corpo come, e com ele os ancestrais, os membros do terreiro e os presentes. Ou seja, existe um deslocamento metafísico no qual a comida serve de alimento a todas as coisas vivas e inanimadas, numa concepção do humano como deslocamento de matéria ancestral que permite também à comunidade de santo constituir um sistema classificatório de curas e doenças. Para as religiões de matriz africana, o que mais importa não é a doença em si, mas conduzir o enfermo à cura.



Figura (10) Imagem arquivo pessoal, 23 de agosto 2021. Altares enfeitados e oferecidos a entidade Ritinha. Na imagem é possível ver a utilização de alguns ingredientes rituais. Foto tirada no terreiro de Dona Graça.



Figura (11) Trabalho sendo realizado, é possível ver uma senhora segurando dois pratos de farofa de dendê enquanto a outra sopra os pratos. Fonte: autor, 2022.

A cozinha ritual fala de sacrifício e de transformação: “comida é sacrifício, pois nada no mundo vive sem ela” (SOUSA JUNIOR, 2011, p.63), pois nos terreiros a comida é axé, fonte de energia que vitaliza, equilibra e transmite calor, que quando cessa o corpo morre (SOUSA JÚNIOR, 2011, p.148). A presença de sacrifícios animais além de vegetais, na forma literal e/ou simbólica, só mostra como o sacrifício possui um significado relevante para as tradições religiosas, podendo ser considerado um dos modos de ritual mais antigos. Assim também a cozinha de um terreiro é lugar de tradição e memória, onde os membros dos terreiros e clientela trocam saberes e compartilham vivências. É o ambiente onde os anciões repassam os conhecimentos para as gerações mais jovens.

4 Corpos em processos de adoecimento e a cura em terreiros

Magnani (2002, p. 3) considera que antes de tudo a religião se constitui como ponto de referência no qual são oferecidas um conjunto de certezas frente às imprevisibilidades da vida cotidiana. Se nem sempre se consegue evitar o sofrimento, ela o torna inteligível, dando-lhe significado:

Princípio integrador de acontecimentos que em sua incoerência se apresentam como insuportáveis, propicia a introdução de uma ordem no caos. E é aqui onde reside uma diferença fundamental entre a prática médica oficial e as práticas alternativas, particularmente as que se vinculam a sistemas religiosos como é o caso da Umbanda. Enquanto a primeira tende cada vez mais à especialização e tecnificação - separando, dividindo, classificando - estas últimas oferecem um princípio integrador [...] A questão da doença e da cura no interior do culto umbandista implica levar em consideração sua cosmologia, seu ritual, a prática de seus agentes.

Assim, estas categorias são importantes para se entender a classificação das doenças na Umbanda, e as suas curas. Para tanto se costuma distinguir, em primeiro, as *doenças cármicas*, que são aquelas decorrentes de alguma provação espiritual que uma pessoa deve passar em vida em razão de faltas não expiadas de vidas passadas, e geralmente acometidas em enfermidades congênitas (MAGNANI, 2002, p. 6).

Há também as doenças provocadas *por encosto* (espíritos que necessitam evoluir e se encontram sem luz), que são também chamados de quiumbas; espíritos que vagueiam sem nenhum destino e podem se apossar das pessoas nas quais se encostam. Quando o encosto acontece, as pessoas apossadas ficam perturbadas, com dores em diferentes regiões do corpo físico, inclusive dores de cabeça, desmaios, compulsão ou tendências suicidas ou distúrbios físicos: “Se o encosto chega a dominá-las completamente, trata-se de uma obsessão: ele toma o lugar do espírito da pessoa, o que pode acarretar perturbações mais sérias e até levar à morte.” (MAGNANI, 2002, p. 7).

O relato da mãe de santo Gilda Alves da Tenda de Umbanda Caboclo Sete Flechas, apresentado por Magnani (2002, p.7) é bastante elucidativo nesse sentido:

Os que vêm com encosto, pra eles sair, deixam desmaiado... porque esses que às vezes estão doente, que não tem cura, que os médicos estão procurando saber, é porque eles não estão com seu espírito, o espírito deles está vagando e o que está é aquele companheiro morto, é um guia ruim morto, e como é que eles (os médicos) vão achar? eles não podem achar, eles ficam procurando e dizem 'você não tem nada', não tem nada

naquela matéria. Porque é um espírito que está vagando, que está ali, no pé dele... A Raimunda, ela passou dezessete dias nas (Hospital das) Clínicas, mal, mal, e os médicos não estavam mais dando vida pra ela, ela só ficou boa quando fiz o levantamento dentro das Clínicas, chamei o espírito dela, tirei aquele que estava vagando com ela, trouxe prá cá e fiz transporte aqui no terreiro mesmo, na gira, foi aí que deu três dias e ela recebeu alta: ela não abria os olhos, não falava mais. Enquanto não tirar (o espírito obsessivo) pode até morrer, porque taca remédio sem aquela matéria precisar, não é? aí toma aqueles remédios, injeção, operação, duas, três operação, eles queriam operar e eu disse não opera e dito e feito, não precisou, até hoje.

Uma grande quantidade de pessoas se aproxima dos rituais umbandistas à procura de assistência espiritual ou mesmo como último recurso para a cura e auxílio para a resolução de seus dilemas: “Como parte da rotina dos cultos de Umbanda, os terreiros oferecem serviços de cura característicos de suas atividades religiosas” (MANTOVANI 2006, p. 47).

Bairrão e Leme (2003) apontam que a denominação Umbanda serviria na cultura banto para se referir à pessoa que cura, o curandeiro que possui a função de tratar todos os males de sua comunidade seguindo os saberes de sua tradição (MANTOVANI, 2006, p. 47):

Como herança destas práticas que remetem às origens africanas, bem como acrescidas das influências do Candomblé, do catolicismo popular e do kardecismo, as práticas de cura têm um lugar significativo nos rituais umbandistas, pois é justamente o momento em que os frequentadores têm a chance de serem atendidos em seus problemas particulares. Dentre as queixas que trazem estão problemas financeiros, questões de saúde, situações de conflito interpessoal e emocional (MANTOVANI 2006, p. 47-48).

As questões ligadas à saúde e aos trabalhos de cura participam do cotidiano das comunidades de terreiro, onde filhos e filhas de santo dão respostas aos seus dilemas com base nos rituais e saberes ancestrais, como aponta Souza Junior: “O tema da saúde permeia o cotidiano das comunidades-terreiros.” (SOUSA JUNIOR, 2011 p.75).

Diversos rituais são propostos aos membros do terreiro e a seus clientes eventuais-pessoas que buscam pontualmente o trabalho mágico religioso para a cura de seus males (SOUSA JUNIOR, 2011 p.76). Segundo Lima (2016, p.38), o médium pode realizar sua ritualística de cura inicialmente com um copo com água colocado à sua direita e junto com uma vela acesa que serve de proteção para ele. Lima (2016, p.38) também traz o relato de um “sacudidinho”, um ritual que serve para afastar mazelas, mau olhado, perturbações e atrapalho na vida e que possui base na medicina espiritual, onde o Exu

calunga utiliza quatro padês que são elaborados com farinha branca e depois misturados separadamente em água, cachaça, mel e azeite de dendê, e depois é passado por todo corpo do indivíduo na intenção curá-lo (LIMA, 2016).

Como apontou Laura de Mello e Souza (1986, p.166- 167), apesar dos desafios enfrentados pelos povos de santo ao longo de sua tradição, essas práticas rituais resistem e sobrevivem ao tempo:

Africanos, índios e mestiços foram os grandes curandeiros do Brasil colonial. O conhecimento que tinham das ervas e de procedimentos rituais específicos e seu universo cultural atrelou-se ao acervo europeu da medicina popular [...] Curavam-se doenças, insolações, incômodos como dores de dentes; mas também se curavam feitiços.

Sobre o “corpo sadio”, Sousa Junior (2011, p.76) traz a seguinte passagem em seu trabalho:

Entendida como desordem, ela é evitada o tempo todo através de inúmeros rituais a que são submetidos os iniciados, bem como os “clientes”, pessoas que procuram o tratamento mágico religioso dos terreiros esporadicamente. Assim a saúde está diretamente ligada à relação que o indivíduo possui com a sua ancestralidade. Ter saúde é ter axé, este princípio que nos faz correr, andar, conversar, ter sucesso, sermos dinâmicos e nos manter vivos no mundo. (SOUSA JUNIOR, 2011 p.76).

Nos terreiros de Umbanda a doença é compreendida como uma desordem ampla que interfere em toda vida individual e social da pessoa adoecida (DOMINGUES, 2016, p. 147): nessa situação a doença se torna elemento significativo, pois passa a ser associada a um pensamento negativo generalizado, como uma desordem que ultrapassa o corpo individual ao penetrar as relações sociais e na própria organização do universo sobrenatural:

É o axé que dá sentido às coisas. Sendo o corpo uma miniatura do universo, é sobre ele que recaem os sinais de desequilíbrio. Sinais que exteriorizam algumas vezes os laços fragilizados com o Sagrado. Dentro das comunidades-terreiros, a doença recebe várias interpretações, mas em todas elas é a noção de ancestralidade que é evocada para que o equilíbrio possa ser restabelecido. Outro fato que merece destaque é que a doença nunca é vista como um fato isolado, ou seja, quando alguém adoece todos os que estão a sua volta participam de alguma maneira dela, a começar pela sua casa. Daí alguns rituais devem ser estendidos a ela também (SOUSA JUNIOR, 2011 p.76).

Por isso, a cura se dá por meio do trabalho religioso, quando os ritos ganham importância no combate à desordem e à doença e que afeta a pessoa que busca os trabalhos de cura no terreiro (DOMINGUES, 2016, p.147).

Os ritos praticados são variados e podem envolver desde o uso da comida vegetal como as ervas, especiarias e frutas, a outros tipos de comidas rituais sacrificados e oferecidos às deidades que ouvem as súplicas (DOMINGUES, 2016, p.148).

Chaves (2010, p.121) também dá indícios da utilização de ervas, como erva-da-angola, lança-de-ogum, cidreira, manjerição, além de mel e frutas nesses rituais destinados a dar solução aos males das pessoas que buscam os trabalhos de cura. Essas ervas são utilizadas nos rituais sem relação com suas propriedades químicas, que na maioria das vezes, são desconhecidas pelos praticantes umbandistas.

Segundo Linares, Trindade e Costa (2022, p.66), as pessoas recorrem ao Preto-Velho ou ao forte caboclo, no banquinho do Preto-Velho na Umbanda, onde é possível aos filhos e clientes desabafarem sobre suas frustrações, decepções, males, dores e angústias. Muitos são os motivos que levam as pessoas a buscar os trabalhos de cura em terreiros, desde feridas e cansaço a doenças consideradas mais graves ou emocionais, que podem ter diferentes causas, associadas a alguma desordem sobrenatural (CHAVES, 2010, p.145).

É através dos cuidados rituais que visam a cura mágica a partir da prescrição por parte das entidades, trabalhos, sacrifícios e ebós, que as demandas de cura são solucionadas (DOMINGUES, 2016, p.147). Quando questionado sobre sua utilização e procura em terreiros pelas demandas da saúde, Sousa Junior (2011, p. 76-77), fala sobre a fragmentação da medicina oficial que não leva em consideração o todo do indivíduo que a procura, em comparação com a medicina ancestral apresentada nos terreiros que possui um olhar mais holístico das pessoas que as procuram por socorro de suas demandas com relação à saúde:

Certa ocasião, me perguntaram se quando eu ficava doente procurava um médico. Confessei a minha dificuldade com a medicina tradicional, que vê o corpo de forma fragmentada e tem medo de tocar nas pessoas, mas afirmei que sim, pois, de acordo com as comunidades-terreiros, o tratamento mágico-religioso não dispensa o outro tratamento, e nem muito menos o saber médico desautoriza nem concorre com as diferentes maneiras de restabelecer o equilíbrio utilizado pelas comunidades-

terreiros. Algumas vezes ouvi dizer que tal oferenda que estava sendo realizada servia muito mais para o médico especialista do que para quem estava se submetendo a ela, porque em algumas ocasiões os especialistas “ficam cegos”, não conseguem enxergar a enfermidade [...] (SOUSA JUNIOR, 2011, p. 76-77)

Com relação às oferendas, costuma-se fazer os trabalhos magísticos³⁷ em socorro às necessidades de cura das pessoas enfermas, sendo costume oferecer café e vinho tinto aos Pretos-Velhos (LINARES, TRINDADE, COSTA, 2022, p.91), e cerveja branca aos caboclos espíritos de indígenas ou de mestiços, que “caracterizam-se pelo seu altruísmo e decisão. ” (LINARES, TRINDADE, COSTA, 2022, p.91). Outro rol de entidades são os espíritos puros de crianças que se manifestam na linha de Cosme e Damião, passando alegria; para essas entidades são oferecidos doces, refrigerantes e brinquedos.

Conforme destacam Linares, Trindade e Costa (2022, p.91), além dessas entidades nos terreiros também se manifestam os Guias Orientais que em geral comandam os trabalhos de cura. Essa falange “do oriente” tem como patrono São João Batista e para ele são oferecidos frutas, mel e azeite. Sousa Junior (2011, p.77-78) ressalta que todas as entidades e ancestrais participam e são responsáveis pelo sistema de classificação de curas e doenças, e traz exemplos:

Exu cuida da parte reprodutiva, juntamente com as entradas e saídas; Oxun, de tudo que forma um sistema; Oxalá é responsável pelos ossos; Oyá pelo aparelho respiratório; Oxumaré toma conta do aparelho urinário; Odé é responsável pelos tecidos e assim por diante. Como ouvi de uma sacerdotisa, “cada um tem a sua parte.” É graças à nossa participação em cada uma dessas partes do Divino, que nos mantemos saudáveis.

Vale acrescentar que em trabalhos de cura também pode-se usar a vela utilizada para Obaluaiê no caso da Umbanda nesses trabalhos que visam a saúde:

Todo e qualquer recurso natural extraído da natureza que é utilizado em rituais de cura, que é passado no corpo é usado para tirar todas as energias negativas do corpo, e do campo astral do indivíduo. E dessa maneira as entidades usam diversos recursos no processo de cura. E ao receber a cura o cliente fica são de qualquer patologia, e assim relatará como se deu todo o processo curativo (LIMA, 2016, p.38).

³⁷O sentido magístico é quando se oferta para uma determinada divindade e se clama para que escute as súplicas e auxilie nas dificuldades das pessoas que as procuram, sejam elas familiares, amorosas ou mesmo com relação à saúde e sua cura (SARACENI, 2022, p.218).

No terreiro de Dona Graça, por exemplo, se usa as velas em rituais de proteção em cerimônias em que se pede auxílio as Mestres Paulina e Ritinha.

Segundo Saraceni³⁸ (2022, p.218) os recursos ofertados devem estar revestidos de um caráter sóbrio, enquanto aquele que oferta deve se portar de maneira que condiga com a ação que vai realizar: em outras palavras, a pessoa que oferta deve estar revestida com sua própria fé e uma conduta religiosa perante sua divindade.

Conforme Saraceni (2022, p.218) é certo que, quando ofertados pelas pessoas às divindades e guias espirituais apenas com a intenção de reverência, ainda assim as pessoas costumam pedir proteção, mas assim não são ativadas pelas mentes das pessoas os poderes magísticos. Isso ocorre porque a oferenda religiosa, em especial as comidas rituais, colocam os filhos e filhas do terreiro em sintonia vibratória, mental e religiosa com suas divindades (SARACENI, 2022, p.218), e a oferenda magística elaborada na cozinha de santo é caracterizada por ativar os poderes de determinadas divindades conforme a súplica de seus devotos, colocando-as em ação e visando a beneficiar as pessoas que as invocaram, seja para anular atuações espirituais negativas, seja para cortar demandas ou para propiciar ocorridos fortuitos (SARACENI, 2022, p.218).

Agora, destacaremos a cozinha ritual nos trabalhos de cura visando à solução de dilemas relacionados à saúde.

4.1 Corpo frente ao processo de adoecimento e a cura por meio da religiosidade

A temática da saúde sempre esteve presente no cotidiano das comunidades de terreiro. Estas comunidades que na sua maioria, se constituíram como culto organizado no final do século XIX, momento em que tal temática era emergente para se pensar as cidades que se queriam construir com base no modelo europeu, e da nova ciência que emergia e que desautorizava as práticas antigas- principalmente da população negra e indígena.

Isso fez com que, no decorrer da história, os terreiros enfrentassem o discurso racista que, apoiado pela “legalidade”, transformaram as lideranças negras em grupos

³⁸ Trata-se de um livro esotérico sobre a doutrina e teologia da Umbanda.

marginalizados, lhes enquadrando no código penal de “falsa medicina”. Não vamos, entretanto, abordar essa questão diretamente, antes vamos refletir a importância do “corpo sadio” para as religiões de matriz africana.

Nos estudos sobre as relações possíveis entre a doença e o sagrado, a medicina e religião, saúde e salvação, dois casos podem ser observados, conforme F. Laplantine (2010, p.214). O primeiro vai se referir a eventos terapêuticos nos quais aquilo que se indica por religioso e o que denominamos de médico estão intimamente ligados. E é o que ocorre na imensa maioria das práticas usadas em medicina popular:

o conjunto dos ritos de proteção, as peregrinações e as “viagens” aos santos curandeiros, o recurso aos “panseurs de secrets” detentores de fórmulas em que entram o diabo e Deus, mobilizam significados explicitamente religiosos. O mesmo acontece com relação, ainda que em níveis diversos de profundidade de envolvimento, ao recurso às plantas cujas diferentes utilizações estão longe de poder ser explicadas pelas propriedades estritamente médicas que lhes são atribuídas . (LAPLANTINE, 2010, p.214).

Nesse conjunto de práticas, a interpretação religiosa não está só presente, como também se manifesta e é reivindicada pelos próprios atores sociais (LAPLANTINE, 2010).

O segundo caso se apresenta como rigorosamente inverso com relação ao precedente, pois a função médica está desligada da função religiosa e assume uma autonomia relativa e depois total em relação a essa última, se tornando uma prática especializada:

A eventual dimensão religiosa (da medicina), seja sob forma residual, seja sob uma nova forma, não é absolutamente percebida pela sociedade, tanto da parte dos que são curados quanto da parte dos que curam, os quais afirmam que são apenas praticantes de uma ciência neutra e objetiva, e nada mais. (LAPLANTINE, 2010, p.215)

Todo este cenário, a partir da profissão exercida pelos dirigentes dos terreiros possibilita-nos compreender as fragilidades que o povo de terreiro tem em relação ao acesso e permanência das políticas públicas básicas, como por exemplo a segurança e soberania alimentar, cultura e a saúde (SOUSA JUNIOR, 2011).

Em linhas gerais, nos terreiros falar em doença é tabu, e se constitui como uma das principais formas de se prevenir contra elas. A doença é entendida como desordem que se previne através de inúmeros rituais a que são submetidos os filhos e filhas de santo, assim como os clientes como assim são chamados no terreiro de Dona Graça. Assim a

saúde está ligada diretamente à relação que a pessoa possui com sua ancestralidade (SOUZA JUNIOR, 2011), mantendo a saúde por meio do axé:

Ter saúde é ter axé, este princípio que nos faz correr, andar, conversar, ter sucesso, sermos dinâmicos e nos manter vivos no mundo. Assim, no Universo tudo é uma troca de axé. É o axé que dá sentido às coisas. Sendo o corpo uma miniatura do universo, é sobre ele que recaem os sinais de desequilíbrio. Sinais que exteriorizam algumas vezes os laços fragilizados com o Sagrado. Dentro das comunidades-terreiros, a doença recebe várias interpretações, mas em todas elas é a noção de ancestralidade que é evocada para que o equilíbrio possa ser restabelecido. (Sousa Junior, 2011, p.76)

Outro fato que merece atenção é que a doença nunca deve ser vista de forma isolada, sendo que quando uma pessoa da comunidade adoece todos adoecem juntos. Daí alguns rituais de cura se estendem para o lar da pessoa adoecida (SOUZA JUNIOR, 2011). Assim, são recomendados rituais de defumação com ingredientes rituais, como a farinha e o café, banhos de ervas e prescrições alimentares conforme o estado e doença da pessoa enferma.

Do mesmo modo que o Candomblé apresenta um sistema de classificação de curas e doenças, no terreiro de Umbanda Caboclo Oxóssi é possível verificar algo semelhante como podemos ver esquematizado no quadro que segue, onde se verifica que nesse universo religioso cada entidade cuida de uma parte do corpo, sendo Exu responsável por cuidar do “estambo”, que é o esôfago e o estômago, Pomba Gira fica responsável pelas partes íntimas vaginais, enquanto que Maria Padilha é responsável pela parte do corpo “barriga”, neste caso não se refere a gravidez.

É importante observar que cada uma dessas entidades possui uma preferência alimentar conforme a cozinha de santo e, para que a causa da doença seja tratada é imprescindível que estas preferências sejam atendidas. Para Exu se deve ofertar farofa de dendê com cachaça, para Pomba Gira deve ser cerveja, já para Maria Padilha deve-se ofertar o vinho, enquanto para Tranca Rua, coca-cola e cachaça. Geralmente, quando a doença é diagnosticada pela mãe de santo com relação a alguma dessas entidades, quase sempre a causa é de origem sobrenatural, quando o filho ou filha de santo ou mesmo um cliente pode ter sofrido uma feitiçaria, que deve ser cuidada com as devidas providências conforme a entidade. Ao contrário das outras entidades, o egum não possui preferências específicas com relação à cozinha de santo. O tratamento da pessoa adoecida pelo egum se dá por intermédio do pai pequeno, que afasta o espírito da pessoa adoecida, já que os

eguns são espíritos de pessoas já falecidas com algum parentesco com a pessoa adoecida. Quando envolvidos em casos de doenças sua causa é associada a algo sobrenatural, como no dia 30 de dezembro de 2022, quando Seu Zé passou os búzios para a mãe de um senhor (que estava hospitalizada) e observou nos búzios que a causa de sua doença era um espírito egun e que falava que o pai pequeno trabalhava com isso, com o intuito de dizer que o pai pequeno é quem fica responsável pelo tratamento.

Quadro 1: Sistema de classificação de curas e doenças do Terreiro de Umbanda Caboclo Oxóssi. Fonte: elaborado pelo autor, 2023.

Sistema de classificação de curas e doenças			
Entidade	Parte do corpo	Preferências	Causa da doença
Exu	Estambo (Esôfago e estomago)	Farofa de dendê com cachaça	Sobrenatural - feitiçaria
Pomba Gira	Vaginal (vagina)	Cerveja	Sobrenatural - feitiçaria
Maria Padilha	Barriga	Vinho	Sobrenatural - feitiçaria
Egun	-	-	Sobrenatural - feitiçaria
Tranca Rua	Tranca rua	Coca-cola e cachaça	Sobrenatural - feitiçaria

4.2 Tratamentos e resistência

Inicialmente é preciso tocar em duas questões relevantes: a primeira é como era realizado o controle social sobre a população em meados do século XVIII por meio da Igreja Católica e, segundo como que nos dias atuais, o mesmo controle social se exprime através do exercício político da medicina erudita (OLIVEIRA, 1985). Se mirarmos o nosso olhar na história, enxergaremos que no século XVIII, a Igreja atuava na área da saúde curando as pessoas por meio da assistência de caridade e de cerimônias de exorcismo. Porém, nesta mesma época os indivíduos que acreditavam possuir algum poder sobrenatural sobre as curas e as doenças, bem como realizavam adivinhações do passado, presente e futuro, eram considerados inferiores do ponto de vista social e econômico, por cruzarem um limite entre as normas, ordem e valores que a Igreja defendia, desafiando-a (OLIVEIRA, 1985).

Segundo Souza (1986, p. 194), no Brasil colonial e escravocrata um variado leque de opções de práticas rituais mágicas e de feitiçarias eram praticadas pelos colonos, como auxílio para a prevenção e cura dos males físicos, e para provocar malefícios aos inimigos eventuais. Possuía função dupla: defensiva, visando preservação e conservação e por outro lado ofensiva, com o intuito de agredir.

Assim, qualquer fuxico ou intriga ligada à vida pessoal do indivíduo, seja com relação a seu trabalho e as relações sociais que as ligassem de algum modo, ao qualquer pequeno gesto considerado como transgressor ou inexplicado era atribuído à feitiçaria, magia e/ou bruxaria, sem que o acusado pudesse se defender (OLIVEIRA, 1985, p.18)

Conforme Oliveira (1985, p.20) estas acusações estavam presentes desde a antiguidade:

embora somente na etapa de transição da Idade Média para a Idade Moderna, onde os feudos ainda guardavam características de repressão e dependência ao poder local masculino, é que ganham grande impulso. Eram consideradas um delito feminino. Recaíam principalmente sobre a população feminina que trabalhava no campo, mas não exclusivamente.

No Brasil durante o período colonial ocorriam muitas represálias aos negros escravos que manifestassem alguma forma de saber que fosse considerada feitiçaria, bruxaria ou magia, quase sempre associadas a algo demoníaco. Souza (1986, p. 194-195) conta que:

Em Recife, por volta de 1728, o escravo Luís é delatado por ter fama de feiticeiro, “ter pacto com o demônio, por tirar vidas e fazer outras coisas. Em Conceição do Mato Dentro, na época em que já declinava a produção aurífera, a negra Luzia Lopes tinha fama de feiticeira, chegando a ser publicamente açoitada na capela do arraial por um missionário que lá se achava de passagem. Usava de pós, unguentos, ossos, caveiras, raízes, folhas, e com este tipo de ingredientes matara uma escrava cabra por tentação do demônio.

Desamparados e, sofrendo as pressões sociais daquela época, eram perseguidos, oprimidos, torturados e punidos se praticassem qualquer tipo de saber considerado bruxaria, feitiçaria ou magia. Essas acusações, segundo Oliveira (1985), expõem uma visão de mundo característica daquela época, caracterizada por incursões violentas e punições severas contra esses indivíduos, onde tudo era legitimado em nome da salvação católica e pela preservação das almas das pessoas com a expulsão do demônio cristão.

As denúncias de caça e perseguição a essas pessoas também eram intensas no Brasil, associando a prática de magia à condição escrava. Conta Souza que no período colonial existia uma visão demonizada dos cativos: o próprio escravismo impelia o escravo à demonização e, diz ainda que Bastide mostrou como no seio do sistema escravocrata “a cultura africana deixou de ser a cultura comunitária de uma sociedade global para se tornar a cultura exclusiva de uma classe social – de um único grupo da sociedade brasileira, explorado economicamente, subordinado socialmente” (SOUZA, 1986, p.204):

Neste contexto, a magia maléfica, ou feitiçaria, tornou-se uma necessidade na formação escravista. Ela não apenas dava armas aos escravos para moverem uma luta surda – muitas vezes, a única possível – contra os senhores como também legitimava a repressão e a violência exercidas sobre a pessoa do cativo. Keith Thomas registrou que os habitantes das aldeias inglesas quinhentistas chegavam a cometer atos de violência extrema contra as feitiçarias, acreditando que, desta forma, se desfaria o feitiço. No Brasil, esta crença no poder redentor, purificador da violência física, encontrou poderoso aliado na necessidade escravista do castigo exemplar. Escravos podiam ser legitimamente castigados também porque eram feitiçeiros. Enxergá-los como feitiçeiros, por sua vez, foi uma das manifestações da paranoia da camada senhorial na colônia. (*op cit.* 204-205)

Mesmo com as perseguições e incursões violentas pelos senhores escravistas aos praticantes de algum saber considerado bruxaria, feitiçaria ou magia, essas práticas continuaram resistindo e perdurando até os dias atuais.

Ao decorrer da história, porém, surgiram novas maneiras de tratar os males do corpo e da alma, não mais sendo predominante a valorização em excesso da alma apregoada pela Igreja, pois no renascimento surgiu outra forma de ver a doença e de curar com ênfase no corpo. Apareceram novas colocações para a morte, a dor e novas classificações para doença e loucura, assim como novas explicações. O corpo e a alma passaram a ser enxergados separadamente, ocorrendo a superação do enfoque mágico-religioso que vinculava as doenças à presença de alguma entidade sobrenatural ou demoníaca que precisasse ser exorcizada em rituais próprios. A doença se tornou localizável no corpo, visível, próxima, real, concreta e palpável (OLIVEIRA, 1985).

Ainda no início do século XVIII ocorre o nascimento da clínica médica, quando surge o discurso médico a respeito da doença, discurso técnico que se afasta cada vez mais da perspectiva da magia, demônios, feitiçaria e bruxaria, provocando uma verdadeira separação de ciência e cultura (OLIVEIRA, 1985). Criam-se novas formas de

controle social através da ciência médica e com o apoio da Igreja, como Oliveira (1985, p.22-23) discute:

Criam-se, como vimos, novas formas de controle social, através das novas concepções de doença nessas novas condições históricas da Idade Moderna. As doenças passam a ser vistas de modo distinto às manifestações tidas como sendo de bruxaria, magia e feitiçaria. Não mais através dos inquisidores e exorcistas, mas pela ciência, pelo saber que começava a ser codificado em livros de medicina. Agora a sua observação é guiada por valores que respondem a um modo próprio de existência dessa época. O que antes pudesse ser visto como manifestações de bruxaria, magia e feitiçaria, principalmente nos séculos XV e XVI, passa a ser analisado como manifestações de histeria que se tratavam em hospitais, no século XVIII. Nos séculos XIX e XX, intensificam-se as internações em manicômios, momento em que emerge o controle social pela psicanálise, que promove a ascensão da loucura como doença. Nesse campo, ela reivindica para si o monopólio da consciência e o da inconsciência dos seus doentes.

Ainda no século XIX, de forma mais técnica e afastada da religião (mesmo assim contando com o apoio político da Igreja), a medicina faz nascer uma ampla forma de controle social por meio do isolamento dos doentes e da criação de um modelo de higiene, regulando e normatizando as cidades e sociedade. Ela está atrás do surgimento de prisões, manicômios, hospitais, hospícios, quartéis, cemitérios e áreas de prostituição, em nome da segregação das pessoas, das doenças e doentes. Estende-se então o campo de atuação da medicina erudita aos diferentes domínios da vida dos seres humanos, que de forma direta ou indiretamente passou a regular os costumes da época. Aquele era o momento em que a medicina podia se fortalecer, porque a época a exigia isso e lhe abria espaço para tanto.

Segundo Oliveira (1985b, p.46-47), a medicina erudita se define como uma prática social que não é gerada dentro da cultura popular, como uma síntese, o resultado concreto da sistematização e da codificação técnico científica de um determinado tipo de saber, produzido nas universidades. O conhecimento que aporta esse tipo de prática não existe difuso na cultura popular, mas se encontra codificado em livros, sendo seu alcance desigual na sociedade.

Essa é a prática médica que foi importada para o Brasil, por aqui também se fazia o controle social através da norma e da lei que regulava, disciplinava e isolava os indivíduos, prendendo-os e higienizando as cidades e os portos, ocasião que surgiu a saúde pública, segundo Oliveira (1985, p. 24):

Esta medicina reparava na superfície os problemas urbanos, ainda que a distribuição da riqueza socialmente produzida se mantivesse inalterada. Os ricos desfrutando da sua riqueza, e expropriando os pobres através do seu trabalho. O controle social das doenças talvez fosse feito mais para proteger a classe dominante, representada pelo branco, o latifundiário e o burguês, do que apresentar uma real preocupação com os pobres

A mudança de enfoque para a compreensão da doença fundada no isolamento do corpo em relação a alma gera a gênese da especialização da prática médica como conhecemos nos dias atuais. No Brasil esse processo assume características específicas, como uma prática estritamente ligada à medicalização do paciente e da sociedade, inferindo direta ou indiretamente na neutralização das tensões sociais e, ainda como aliada às multinacionais dos medicamentos (OLIVEIRA, 1985, p.24-25).

Segundo Oliveira (1985b, p.47-48), o atendimento da saúde por meio da medicina erudita se dá em ambientes próprios, ou agências de cura, como hospitais, clínicas e ambulatórios. É uma medicina que tem como intuito a cura e/ou supressão dos sintomas, sendo vista como sendo uma forma curativa.

Muitas vezes, o Estado apoia esse tipo de medicina, formulando políticas oficiais de saúde, que formam um conjunto de leis e de medidas que favorecem a manutenção e a reprodução da medicina erudita. Outras formas, saberes e curas competem com ela: apesar da sua perseguição em diferentes níveis, elas ainda resistem até os dias atuais.

4.3 Práticas alternativas de cura no terreiro e a terapêutica da cozinha de santo

As práticas alternativas e complementares se caracterizam por serem medidas que não se enquadram nas práticas convencionais do molde biomédico, sendo utilizadas para promover saúde e bem-estar, prevenir e tratar doenças. De forma igual, podem ser caracterizadas como técnicas que possuem o intuito de assistência à saúde das pessoas, seja na prevenção, tratamento ou cura, sendo considerado como mente, corpo e espírito e não como um conjunto de partes separadas (SILVA, 2013).

As técnicas terapêuticas não convencionais são mencionadas, segundo Silva (2013), como medicina complementar e alternativa, entendidas como práticas de cura,

tecnologias, produtos e visões que não são componentes estabelecidos pela medicina oficial.

A religião, antes de tudo, possibilita à pessoa enferma um conjunto de certezas que compõem pontos de referência, diante da imprevisibilidade da vida: mesmo se ela não evita o sofrimento, o torna inteligível e lhe dá um significado, conforme Magnani (2020, p. 3):

Princípio integrador de acontecimentos que em sua incoerência se apresentam como insuportáveis, propicia a introdução de uma ordem no caos. E é aqui onde reside uma diferença fundamental entre a prática médica oficial e as práticas alternativas, particularmente as que se vinculam a sistemas religiosos como é o caso da Umbanda. Enquanto a primeira tende cada vez mais à especialização e tecnificação - separando, dividindo, classificando - estas últimas oferecem um princípio integrador.

É nesse contexto que se encontra uma diferença fundamental entre a prática médica erudita e as práticas alternativas – especialmente as que se vinculam a sistemas religiosos como é no caso da Umbanda, pois para esses ambientes religiosos, as causas das doenças e mazelas sobre o indivíduo são uma forma de doença vista como uma punição - tendo em mente que elas são entendidas como consequências provocadas pelos próprios indivíduos (LAPLANTINE, 2010). Assim, a causa da doença estaria vinculada à transgressão de alguma lei e nesse sentido a noção de reparação se tornaria viável, a partir de um retorno para essas leis.

No Terreiro de Umbanda Caboclo Oxóssi, num caso de feitiçaria contra um rapaz, depois de jogar os búzios, Dona Graça (a mãe do terreiro) comentou que ia deixar Seu Zé Pilintra dar o recado, e falou que a doença que acometia o rapaz era uma corrente de caveira no pé dele para ele ficar aleijado, se referindo a um feitiço para ele ficar sem movimentos, numa cama. A Iabá procurou o azeite de dendê, dizendo “*Ele fica bom se Deus quiser*”. E pediu para abrir uma cachaça e despachar no mundo.

O relato apurado acima serve para evidenciar a necessidade de alívio das pessoas, tanto para o corpo quanto para suas almas. Segundo Silva e Filho (2020, p.361)

as narrativas revelam o modo como elas buscam comunicar e dar significados as suas experiências enraizadas nesse universo cultural. Somado aos elementos africanos, estão incorporados os cultos indígenas, com alguns dos seus ritos, místicas e passagens reunidos pela presença dos caboclos nos cultos dos terreiros de Umbanda. O consumo religioso não implica essencialmente na conversão.

Já para Reginaldo Prandi, em sua obra “Religião paga: conversão e serviço” (1996), os ambientes religiosos foram se formando como agências de curas para o tratamento das moléstias do corpo e da alma. Ele também afirma que a separação entre fiéis e clientes institucionaliza o surgimento da Umbanda (*apud* SILVA, FILHO, 2020).

Através das plantas e rituais religiosos as pessoas que vivem em torno das comunidades de terreiro se aproximam do conhecimento popular denominado como práticas alternativas de cura, desde os tempos mais remotos. Estas práticas também são caracterizadas por um conjunto de saberes empíricos, efetuados por pessoas que se diferenciam por suas habilidades naturais em seus grupos étnicos, e também por serem capazes de manipular as plantas, as raízes, águas e minerais por meio de orações e súplicas, rezas, bençãos e outros rituais promovendo o reestabelecimento da saúde do corpo e alma (VALE et al., 2022).

Segundo Nascimento (2019, p.2):

A partir da orientação dos espíritos Pretos Velhos, as pessoas que participam como assistidos das práticas terapêuticas acreditam na eficácia da água e dos vegetais. Por isso continuam a sua caminhada no terreiro. É relevante para elas o ritual para que percebam o seu envolvimento no processo de cura, além do que, esse fenômeno no terreiro se torna coletivo devido a presença de várias pessoas no recinto que emanam energias formando uma força espiritual que colabora com as práticas terapêuticas.

Ainda segundo este autor, a cura através da água e vegetais são saberes e práticas oriundas das curas advindas da África, trazidas para o Brasil pelos primeiros africanos bantu, no século XVI. Conhecendo os saberes relativos à agricultura e curas, a população residente no país cuidava de sua saúde com ajuda desses saberes agregados aos saberes indígenas nativos. Por carência de médicos locais, os escravizados curandeiros utilizavam os elementos naturais que tinham à sua disposição. Nos terreiros, a memória se dá a partir do uso desses mesmos recursos quando os espíritos eram pessoas. A sabedoria ancestral é lembrada à medida que os espíritos relatam que os usos dos produtos da natureza, apesar da medicina convencional de hoje, curam como no passado. Isso é observado quando as pessoas que foram consultadas por essas entidades narram a sua cura (NASCIMENTO, 2019).

Hoje, no Terreiro de Umbanda Caboclo Oxóssi se verifica a utilização não só de vegetais ou água, mais também de alimentos variados como frutas, ervas e alimentos de

origem animal que são ofertados e sacrificados em prol da saúde do corpo e da alma, como diz Iabá Rosinha: *“Ôi, as comidas do pessoal é a comida normal que a gente faz pra gente, a comida normal. Agora pros espíritos é um feito tipo um axé, entendeu?! Ai a gente prepara o axé e dá pra eles. Esse axé vai farinha, vai cebola, vai pimenta, vai fígado essas coisas... de galinha, certo?! Só a cebola e a pimenta e o dendê...”*

O axé dentro da cozinha de santo se constitui como energia e força vital capaz de sustentar a vida e reequilibrá-la por meio destas oferendas que ligam o mundo físico ao espiritual, e que são evocados para atrair saúde ao copo. Como diz a Iabá Rosinha no Terreiro de Umbanda Caboclo Oxóssi *“Então o axé tá dizendo que é cura... O axé já tá dizendo tudo...”*. Assim também no caso ocorrido do mesmo terreiro onde são oferecidas frutas aos guias de uma mulher, e cortadas nos guias de Exu³⁹, ou seja, se preparam nas oferendas os axés que podem ser alimentos para as entidades que ouvem as súplicas. Como também diz a Iabá Rosinha sobre as oferendas nos rituais de cura onde se prepara o axé e se suplica pelo auxílio dos Mestres: *“Quando é Ritinha sim, vai banana, vai abacaxi, vai todo tipo de fruta... prepara a bandeja dela e oferenda a ela... Ritinha, Paulina.”*. Em outras ocasiões também se oferta à Mestre Paulina não só frutas como também vegetais e sacrifício de animais.

Dentro desse universo, diferentes saberes são acionados pela comunidade de terreiro, e clientes que frequentam o local em busca de socorro para seus dilemas socializam os seus saberes, não apenas da medicina religiosa da Umbanda, mas também saberes advindos da medicina popular, como também da medicina familiar, ou da medicina erudita pelo pai ou mãe de santo- nesses dois últimos casos, se diz que a doença não possui natureza sobrenatural, cabendo o médico a resolução da doença.

É curioso observar que, apesar da medicina religiosa da Umbanda tratar tanto da saúde do corpo quanto da alma, ocorrem casos em que a indicação do médico pela entidade é incorporada no médium, como é costume no Terreiro de Umbanda Caboclo Oxóssi que se refere ao médico como “o homem do anel”, hora um conhecimento interpenetrando o outro.

Dentro da cosmovisão umbandista com base na cozinha de santo essas práticas deixam de ser saberes fragmentados e isolados e se tornam um conjunto bem articulado

³⁹ Exu é o orixá da comunicação presente tanto na cosmovisão do Candomblé quanto da Umbanda.

no universo ritualístico da cozinha de santo. Durante a realização das investigações da presente dissertação foi possível localizar no universo cotidiano umbandista a presença dessas medicinas que também são acionadas no terreiro.

Como mostra a tabela seguinte, algumas das comidas e bebidas rituais produzidas na cozinha de santo possuem a finalidade curativa e preventiva dos clientes, filhos e filhas de santo que procuram pelos serviços curativos no terreiro. O que o diário de campo revelou e apresentamos sistematicamente é um esquema com relação aos diferentes saberes acionados para os tratamentos e curas das doenças no Terreiro de Umbanda Caboclo Oxóssi, apresentando uma cozinha de santo que revela um conjunto complexo e bem articulado de saberes, crenças e práticas onde a medicina popular apoiada na utilização de plantas e ervas medicinais participa da vida cotidiana dos clientes e filhos e filhas de santo.

No Quadro 2 é possível ver a utilização de chá de folhas da graviola e espinheira santa, por exemplo, respectivamente para o tratamento de diabetes e gastrite. Também é possível verificar a forte presença da medicina religiosa, apoiada não só pelo uso de plantas medicinais, como também pelos ritos religiosos envolvendo as comidas e bebidas rituais, como a galinha guisada com farofa de dendê e preparada com o sacrifício da galinha que é temperada com cebola, pimenta e azeite de dendê para realização de um trabalho de cura, incluindo algumas proibições aos indivíduos que passam pelo ritual - como o consumo de carne. Ou seja, também na medicina religiosa é possível perceber algumas prescrições relativas ao que é ou não bom para o corpo e alma (DOUGLAS, 2014).

As comidas e chás cozidos são produzidos dessa forma para que seja possível a extração total de todos os seus nutrientes, o que muito lembra uma culinária de reparação na qual os alimentos são preparados em meio líquido para que seja possível essa retirada dos nutrientes para restabelecer a saúde do corpo (SAVARIN, 1995). Sobre os saberes ancestrais, também é possível perceber rituais específicos para a proteção dos filhos e filhas de santo, assim como para os clientes, e que são utilizados para afastar o mal e manter equilíbrio do axé, ou seja, para manter a saúde do corpo e ter prosperidade em todos os campos da vida.

Quadro 2 - Esquemática dos saberes que circulam no Terreiro de Umbanda Caboclo Oxóssi sobre as comidas e bebidas rituais

Saber	Comida ritual	Ingredientes	Nome científico	Finalidade
Medicina Popular	Chá	Pé de canela	Cinnamomum verum	Emagrecimento
	Chá	Mastruz	Dysphania ambrosioides	Dores no braço
	Chá	Folha da Graviola	Annona muricata	Diabetes
	Chá	Espinheira santa	Maytenus ilicifolia	Gastrite
	Pomada ingerível	Banha do peixe elétrico	Electrophorus electricus	Gastrite
	Chá	Aroeira	Schinus terebinthifolia	Gastrite
	Chá	Capim Santo	Cymbopogon citratus	Insônia
Medicina Tradicional ou Religiosa	Chá	Melão de são caetano	Momordica	diabetes
	Chá	Amora	Rubus subg. Rubus	diabetes
	Chá	Cipó de vaqueiro	Banisteriopsis gardneriana	Cura
	-	7 alhos roxos	Allium sativum	Trabalho de cura
		7 pitadas de sal	Cloreto de dódio	Trabalho de cura
		Castanhas	Bertholletia excelsa	Trabalho de cura
	Galinha guizada com farofa de dendê	Galinha	Gallus gallus domesticus	Trabalho de cura
		Cebola	Allium cepa	Trabalho de cura
		Pimenta	Capsicum	Trabalho de cura

		Carne	Gallus gallus domesticus; Bos taurus; Sus scrofa domesticus	Trabalho de cura - Proibição
		Peixe	Argyrosomus regius	Trabalho de cura – permissão
		Azeite de dendê	Elaeis guineensis	Trabalho de cura – permissão
		Farinha de mandioca	Manihot esculenta	Trabalho de cura – permissão
	Vinho da Jurema	Angico	Anadenanthera colubrina	Trabalho de cura
		Jurema	Mimosa tenuiflora	Trabalho de cura
		Anis estrelado	Illicium verum	Trabalho de cura
		Ervas medicinais variadas	-	Trabalho de cura
		Mel	-	Trabalho de cura
		Vinho	-	Trabalho de cura
		Cachaça	-	Trabalho de cura
		Sal	Cloreto de sódio	Trabalho de cura
	Óleo	Azeite de dendê	Elaeis guineensis	Trabalho de cura
	Cozido	Abobora	Cucurbita	Proibida quando fermentos
	Chá	Folha de goiaba	Psidium guajava	diabetes

	Chá	Capim que tem pinel branco	Chloris spp	Cura
	-	7 dentes de alho	Allium sativum	Trabalho de cura - Egun
		7 pitadas de sal	Cloreto de sódio	Trabalho de cura - Egun
	Chá	Camomila	Matricaria chamomilla	Acalmar
	Chá	Erva doce	Pimpinella anisum	Acalmar
Saber Ancestral	Bebida	Cachaça	-	Trabalho limpeza – proteção conta as mazelas
	-	Castanha	Bertholletia excelsa	Trabalho – proteção
	Bebida	Vinho	-	Trabalho limpeza – proteção conta as mazelas
	Ovo	Galinha	Gallus gallus domesticus	Trabalho limpeza – proteção conta as mazelas
	Bebida	Cerveja	-	Trabalho limpeza – proteção conta as mazelas
	Bebida	Cereser-champanhe	-	Trabalho limpeza – proteção conta as mazelas
	Bebida	Cachaça	-	Oferenda - Proteção
	Bebida	Cerveja	-	Oferenda - Proteção
	Açucarados	Mel e açúcar	-	Trabalho de Cura

	Açucarado	Mel	-	Amansar
	Bebida			Proibição cura
	-	Três castanhas	Bertholletia excelsa	Proteção contra as mazelas
	-	Pinhão roxo	Jatropha gossypifolia	Proteção cotra as mazelas
	-	Banana	Musa	Trabalho
	-	Canela	Cinnamomum verum	Trabalho
Medicina Familiar	Remédio farmacêutico – Doflex		-	Dores
	Amargo		-	diabetes
Medicina erudita	Prescrição – Remédio		-	tratamento

Fonte: Elaborado pelo autor, 2023.

Na cozinha de santo também vemos a utilização de ervas no preparo de chás, lambedores e garrafadas que são geralmente associadas a algum ritual religioso em prol da cura das pessoas que as recorrem. Como já mostrado anteriormente, é grande a variedade de ervas que são utilizadas na medicina religiosa da Umbanda a partir da cozinha de santo. Vale acrescentar que outros tipos de bebidas também são utilizados como fonte de obtenção de cura, como é o caso do vinho extraído a partir da jurema: para sua confecção são utilizadas ervas variadas junto com a casca da jurema embebida com cachaça, que no ritual de preparo é enterrada e depois desenterrada.

Vale lembrar da utilização de algumas comidas rituais utilizadas juntamente com orações, como é o caso de frutas, verduras e até mesmo o sacrifício de animais, quando são evocados e entoados cânticos para atrair a proteção e intercessão das entidades em torno da cozinha de santo.

A medicina religiosa da Umbanda ganha novos contornos dentro do universo ritualístico da cozinha de santo, onde as comidas e ervas a serem utilizadas nos rituais devem ser preparadas com antecedência para que tudo saia como o planejado e se obtenha êxito no trabalho de cura, pois como já mencionado anteriormente ora um conhecimento

interpenetra o outro e são reproduzidos dentro da própria comunidade. A cozinha de santo também se alimenta dessas fontes ganhando novos arranjos produzindo e reproduzindo esses novos saberes.

A medicina popular no Brasil é o resultado de uma gama de sínteses e hibridismos (CANCLINI, 1995) de variadas técnicas que foram usadas no Brasil por diferentes povos. Contribuições do pajé ameríndio, do feiticeiro negro e do bruxo da Europa foram misturadas de maneira sincrética, sendo difícil distinguir hoje o que seria puramente negro, indígena ou português (GOMES; DANTAS; CATÃO, 2008).

As contribuições desses saberes perpassam as gerações, resistindo ao tempo e rearranjando um novo tipo de saber bastante singular, em especial compondo parte do universo religioso da Umbanda no que tange a cozinha de santo responsável por produzir as comidas e bebidas consideradas sagradas para as deidades e entidades, sendo tudo isso refletido na sua medicina religiosa.

A medicina mágica está muito vinculada aos ritos afro-brasileiros e indígenas, especialmente os de macumba, Candomblé ou Umbanda e dos catimbós. Ela procura curar o que de estranho foi colocado pelo sobre natural no doente ou extirpar o mal que o faz sofrer. (GOMES; DANTAS; CATÃO, 2008, p.111).

Nos trabalhos de cura, a cozinha de santo visa a saúde e bem-estar dos filhos e filhas de santo bem como dos clientes que à procura de auxílio. Na terapêutica da cozinha de santo são utilizados um leque variado de rituais com prescrições e proibições alimentares que devem ser seguidos conforme a orientação do pai ou mãe de santo e seguindo as recomendações das deidades, entidades e Mestres.

É de muita relevância que a religião afro-brasileira se ampare dos conhecimentos práticos da taxonomia vegetal, afim que possam melhor assimilar seus adeptos sobre a existência de plantas importantes para a preservação da religião (SILVA, 1988; GOMES; DANTAS; CATÃO, 2008). Nesse sentido, no Terreiro de Umbanda Caboclo Oxóssi vemos a manifestação da Jurema, e a utilização da bebida o vinho extraído da própria casca da jurema, planta considerada sagrada na cosmovisão onde pois ela é identificada como a planta sagrada que escondeu o menino Jesus quando este precisou. Assim se acredita que a planta recebeu propriedades curativas e se tornou sagrada, tornando-se remédio devido a essa passagem.

“A entidade das folhas medicinais e litúrgicas dentro do Candomblé e da Umbanda é Ossãe (ossaim). A esta entidade deve dirigir-se todo aquele que quer iniciar-se em uma das religiões afro-brasileiras” (GOMES; DANTAS; CATÃO, 2008, p.111). Dentro desse contexto, no terreiro de Umbanda Caboclo Oxóssi quem fica responsável por produzir a bebida jurema é o pai pequeno, que conduz o preparo com cânticos variados, orações e súplicas entoados na produção do remédio (vinho da jurema) que é utilizado para o tratamento tanto físico como espiritual das pessoas que buscam esses tratamentos. É interessante apontar um caso em que a entidade Maria Padilha no Terreiro de Umbanda Caboclo Oxóssi recomenda o tratamento de cistos com a jurema bebida por três dias seguidos, em jejum.

A rota de comercialização de escravos foi também responsável pela disseminação da cultura africana de sua medicina fitoterapêutica e ritual herbal, pois algumas plantas que são usadas em cerimônias religiosas afro-brasileiras têm suas raízes estabelecidas em costumes tradicionais dos negros africanos, sendo aos poucos assimilados pelos brasileiros (CAMARGO, 1994; ALBUQUERQUE, 2002; GOMES; DANTAS; CATÃO, 2008). Assim, elas deixam de ser um conjunto de fragmentos isolados e no universo dos povos de santo se tornam elementos articulados da cozinha de santo.

Considerações finais

Nascida no Brasil em meados do final século XIX e início do século XX de um arcabouço de crenças advindas do kardercismo, catolicismo popular, de rituais ameríndios e de matrizes africanas, a Umbanda foi ganhando espaço e atraindo adeptos, que a procuravam e ainda a procuram em busca de socorro para a solução seja de problemas de saúde física ou de natureza espiritual.

Na Umbanda também vemos a manifestação da Jurema, saber que integra a cosmovisão da religião e que recebe nome de um vinho extraído da sua casca e que serve como remédio que trata tanto os males físicos quanto os de natureza espiritual. Este também é elaborado no seio de rituais religiosos envolvendo cânticos, súplicas e atos performáticos que evocam os poderes sobrenaturais capazes de fazer com que o seu vinho ganhe propriedades mágicas-religiosas.

Dentro deste universo há um espaço responsável por produzir as comidas e bebidas consideradas sagradas, que é a cozinha de santo e, ela dá sentido ao universo ritualístico da Umbanda, pois é neste ambiente que são preparados os trabalhos de cura das pessoas que buscam por alívio de suas dores físicas e/ou da alma, de diferentes naturezas.

Essas práticas sobrevivem e resistem ao tempo, onde homens e mulheres praticantes dessas crenças tiveram que enfrentar o preconceito e a perseguição para que fosse possível expressarem sua fé. A cozinha de santo também nesse sentido é espaço de resistência e tradição, com os saberes formulados sobre as curas e as doenças que circulam dentro do terreiro, onde a transmissão oral é a forma expressiva de se transmissão dos ensinamentos junto com a observação, que também compõe e integra uma forma marcante na educação dos filhos e filhas de santo que aprendem atentamente o que lhes é transmitido durante os rituais no terreiro.

As histórias e memórias que são evocadas a partir das comidas e bebidas rituais são capazes de transmitir as vivências e a vida cotidiana dos filhos e filhas do terreiro, que manifestam e socializam as suas experiências. Em alguns rituais de cura e proteção contra forças externas maléficas é possível verificar a partilha de alimentos onde todo terreiro come; desde as pessoas presentes aos ancestrais já falecidos e as forças da natureza, como os Mestres e deidades. A comensalidade também neste contexto se faz

presente onde a partilha de alimentos promove a união e o fortalecimento dos laços entre os membros do terreiro e a comunidade, na figura dos clientes que participam e frequentam das cerimônias religiosas no terreiro de Umbanda. Neste cenário de partilha de vivências por meio dos alimentos entre os comensais, a comida se manifesta como linguagem e código que participa da vida cotidiana dos envolvidos.

A comida é axé, força indispensável para a conservação da vida. Por isso é utilizada nos rituais de trabalho de cura para o socorro das pessoas que buscam essas formas de tratamento alternativo à medicina oficial para o alívio de suas dores físicas e espirituais. De certa forma esses saberes competem com os conhecimentos médicos eruditos, apesar de hora em algumas ocasiões um conhecimento interpenetrar o outro.

A cozinha de santo também é apoiada pelas plantas e ervas medicinais, parte do conhecimento ancestral deixado pelos povos indígenas e africanos. Deste conhecimento são produzidos chás, lambedores e garrafadas capazes de restaurar e revitalizar a saúde física de pessoas enfermas, onde essas ervas são preparadas em meio líquido para que seja possível a extração total de todas as propriedades capazes de revitalizar o corpo enfermo.

Vale ressaltar que alguns rituais de cura se estendem ao lar, sendo que quando uma pessoa adoece toda comunidade adoece - junto daí alguns trabalhos de cura se estenderem ao lar do paciente. A doença é tida como um tabu, e sendo todo momento evitada, ela é entendida como desordem que se deve evitar a pronunciar no terreiro. Quando ocorre, a doença só é debelada com a utilização de rituais de cura próprios, restaurando e reequilibrando o corpo por meio da energia do axé.

No Terreiro de Umbanda Caboclo Oxóssi é possível encontrar essa dinâmica onde a presença da ancestralidade se faz marcante, valendo mencionar que o terreiro também é envolto em mistérios e segredos, onde os saberes sobre as curas e as doenças só é revelado de acordo com o grau hierárquico no terreiro, como é possível ver na fala da mãe do terreiro Dona Graça: *“As curas não posso contar pra ninguém não, que a cura é segredo, só quem sabe é a gente. É que é pra dizer ficando só comigo tá bom, depende das comidas que forem dar aos Exu tem a farofa, o dendê, com a pimenta, com a cebola, sal, só isso...”*. Este cenário também se compõe como um forte marcador da identidade do povo de terreiro da sua comunidade, onde os ensinamentos e saberes são repassados conforme a posição hierárquica ocupada no terreiro.

No terreiro também são sacrificados animais que compõem parte dos ingredientes rituais utilizados pela cozinha de santo nas cerimônias de trabalho de cura, quando são evocados o tempo e as forças da natureza, ligando o mundo espiritual ao mundo físico. É possível verificar que segundo a Iabassé Rosinha, no terreiro de Umbanda Caboclo Oxóssi não houve mudanças muito bruscas na forma de preparo e nos elementos utilizados no preparo das comidas rituais para os trabalhos de cura: *“O axé não pode mudar, que eu saiba não muda não... O axé dos espíritos é sempre o axé deles, normal”*. Como já dito em outra oportunidade, comida é axé, energia fundamental para o reequilíbrio do corpo. Então, esses axés são preparados em ocasiões específicas obedecendo às preferências da deidade ou entidade envolvida.

Assim, não foi possível constatar mudanças significativas na prática e elementos rituais utilizados nos trabalhos de cura com base na cozinha de santo, que também constitui elemento marcante para a formação da identidade do povo de santo dessa comunidade em especial.

Os saberes que circulam na cozinha de santo perpassam a vida cotidiana dessa comunidade de terreiro, o que mantém as vivências e aprendizados em contínuo movimento. É possível constatar em algumas cerimônias que as comidas e aprendizados trocados durante esses momentos entre os membros do terreiro constituem elo fortalecedor da vida no terreiro.

Vale ressaltar que as prescrições alimentares relativas ao que é bom ou ruim para o corpo e/ou espírito também participam da constituição da identidade desse povo de santo, onde são verificáveis algumas proibições depois do trabalho de cura, como o consumo de carne e alguns vegetais, como a cebola. Também é possível constatar um sistema complexo e bem articulado de classificação das curas e doenças que acometem os filhos e filhas de santo, que podem ser de natureza física e/ou espiritual.

É importante dizer que a medicina popular compõe o conjunto dos saberes que podemos encontrar no terreiro, quando ela deixa de ser um apanhado de práticas fragmentadas para se tornar um conjunto de saberes bem articulados com base na cozinha de santo. É lá que, para além de sua dimensão nutricional, a comida se entende, compreendida a partir de uma dimensão maior ela, enquanto força vital e energia indispensável para a conservação da vida.

No Terreiro de Umbanda Caboclo Oxóssi, a comida se manifesta como uma linguagem capaz de comunicar e transmitir as memórias e vivências compartilhadas no seio da comunidade de terreiro, articulando saberes e moldando a identidade desse povo. Mas além de tudo ela também é resistência, pois continua a ser transmitida geração após geração e sobrevivendo ao tempo e às diversas forças opressoras que encontrou em seu caminho

Por fim, convidamos a comunidade acadêmica para mais investigações acerca da cozinha de santo e trabalhos de cura.

Referências

- ACIOLI, Moab Duarte. *A fala do médium e do doutor: A construção histórica do discurso médico e umbandista*. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco. Programa de Pós-graduação em Antropologia. Recife, 1990.
- AGUIAR, Valeira Cristina da Silva. *ALIMENTAÇÃO DE TERREIRO NA PERIFERIA DE BELÉM: Uma encruzilhada entre comidas sagradas e comidas do cotidiano*. Monografia – Licenciatura em História.- Universidade Federal do Pará. 2023.
- ALMEIDA, Helena Azevedo Paulo de. “PRÉ-BRASIL”? EPISTEMOLOGIAS DE ABYA YALA A PARTIR DOS POVOS ORIGINÁRIOS NO BRASIL. *Diálogos e Diversidade*, v. 2, 2022.
- ALVARENGA, Marcos Júnior de. “Cozinha também é lugar de magia”: alimentação, aprendizado e a cozinha de um terreiro de Candomblé. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Universidade de Brasília– Brasília. 2017.
- ALVARENGA, Marcos Júnior de. O candomblé começa na cozinha: alimentação, aprendizado e transformação. *Habitus*. v.16, n.2, p.275-292, dez, 2018.
- ALVES, Miriam Cristine. SEMINOTTI, Nedio. Atenção à saúde em uma comunidade tradicional de terreiro. *Revista Saúde Pública*. 2009.
- AMON, Denise. *Psicologia social da comida*. Petrópolis, RJ: Vozes; 2014.
- ANDRADE, Mário de. *Música de feitiçaria no Brasil*. São Paulo: Martins, 1963.
- APPIAH, K. A. *Na casa de meu pai, a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro, Contraponto, 1997.
- ARAÚJO, Jefferson Dias de. *A valorização de terreiros de matriz africana ou afro-brasileira: um debate jurídico acerca dos instrumentos de proteção no Brasil*. Dissertação (Mestrado Profissional) – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Programa de Pós-graduação em Preservação do Patrimônio Cultural. 2021.
- ARAÚJO, Patrício Carneiro. *Segredos do Poder: hierarquia e autoridade no candomblé*. São Paulo: Arché, 2018.

- ASSUNÇÃO, Luiz. *O reino dos mestres: a tradição da jurema na Umbanda nordestina*. Rio de Janeiro: Pallas. 2010.
- BAIRRÃO, J.F.M.H; LEME, F.R. Mestres bantos da alta mogiana. Tradição e memória da Umbanda em Ribeirão Preto. *Memorandum Memória e História em Psicologia*, 2003.
- BARBOSA, Pablício Jorge Santos. *EXU E AS MEMÓRIAS MARGINAIS DE UM SAMBA NA UMBANDA EM FEIRA DE SANTANA*. Dissertação – Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Arqueologia e Patrimônio Cultural. Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. Cachoeira – BA. 2022.
- BARTH, F. *O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000.
- BASTIDE, Roger. *As Américas negras*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro/EDUSP, 1974.
- BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia da Letras, 2001.
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. 2º ed. Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais. 1985.
- BERGER, Peter L; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. Petrópolis: Vozes, 1973.
- BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo. Paulinas, 1985.
- BIRMAN, P. *O que é Umbanda*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- BOCHNER, Arthur P; ELLIS, Carolyn. *Evocative auto ethnography: writing lives and telling stories*. New York: Routledge, 2016.
- BONIFÁCIO, Welberg Vinicius Gomes. A invisibilidade das religiões afro-brasileiras nas paisagens urbanas. *Produção acadêmica*. V.3 n.01. 2017

BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, Jean-Claude; PASSERON, Jean-Claude. *A Profissão do Sociólogo - Preliminares Epistemológicos*. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. *Alimento: Direito Sagrado: Pesquisa Socioeconômica e Cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros*. Brasília, DF: MDS; Secretaria de Avaliação e Gestão da Informação, 2011.

BROWN, Diana. Uma história da Umbanda no Rio. In: ISER (org.). *Umbanda e política*. Rio de Janeiro, ISER/Ed. Marco Zero. 1985.

CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. De Xangô a Candomblé: transformações no mundo afro-pernambucano. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 11, n. 29, p. 13-28, jan./mar. 2013.

CANCLINI, Néstor García. Culturas híbridas: estratégias para entrar y salir de la modernidad. Buenos Aires: Sudamericana, 1995.

CAPUTO, Stela G. *Educação nos terreiros - e como a escola se relaciona com crianças de candomblé*. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

CASCUDO, Luiz da Câmara. *Meleagro*. Rio de Janeiro: Agir, 1978.

CASCUDO, Luiz da Câmara. *História da alimentação no Brasil*. 1º Ed. Cia. Editora Nacional, 1967/1968

CASCUDO, Luiz da Câmara. *História da alimentação no Brasil*. 4º Ed. São Paulo: Global. 2011

CARLESSI, Pedro Crepaldi. Jeitos, sujeitos e afetos: participação das plantas na composição de médiuns umbandistas. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*. v.12, n.3, p.855-868, set-dez, 2017.

CARNEIRO, Patrício. (In) *Segurança alimentar e nutricional nos terreiros do Ceará*. In: Associação Afrobrasileira de cultura ALAGBA. Inventário dos povos de terreiro do Ceará. Ceará. 2022.

CERTEAU, Michel de. *L'invention du quotidien*. 1. Arts de faire. Paris: Gallimard, 1990

CHAVES, Kelson Gérison Oliveira. *Os trabalhos de amor e outras mandingas*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Natal, 2010.

CONTRERAS, Jesús; GRACIA, Mabel. *Alimentação, sociedade e cultura*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz. 2011.

COSTA, Jussara Carneiro; MEDEIROS, Lucas Gomes de. Faz diferença como a gente pensa: aspectos da resistência forjada no entrecruzar cosmológico das tradições afroameríndias em Campina Grande, Paraíba. *ACENO*, v. 3, N. 6, p. 228-244. Ago. a Dez. de 2016.

DOMINGUES, Márcio Luiz. *Saúde, doença e cura em cultos umbandistas*: estudo de caso em um terreiro de Umbanda na cidade de Juiz de Fora. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião). Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora, 2016.

DOUGLAS, M. *Pureza e perigo*. Tradução Mônica Siqueira Leite de Barros, Zilda Zakia Pinto. São Paulo: Perspectiva, 2014.

DUTRA, Breno Rodrigues. *Comida e Umbanda*: uma visão dos alimentos e oferendas na casa de Umbanda pai benedito de angola. Trabalho de conclusão de curso –Curso de Bacharelado em Gastronomia– Centro de Tecnologia e Desenvolvimento Regional da Universidade Federal da Paraíba – UFPB. 2020.

ECKERT, Cornelia; ROCHA, Ana Luiza Carvalho. Etnografia: Saberes e práticas. *Iluminuras*, v. 9, n. 21. 2008.

ESPUÑES, Blanca Perez. Desafios y oportunidades de ser arte y parte en um estúdio sobre curanderismo. ALEGRE-AGÍS, Elisa; FERNÁNDEZ-GARRIDO, Sam (eds.). In: *Autoetnografías cuerpos y emociones (I)*: Perspectivas metodológicas em la investigación em salud. Tarragona: Publicacions URV, 2019.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. Tradução de Paula Siqueira. *Cadernos de Campo* (USP. 1991). v.13, n.13, p155-161, 2005.

FISCHLER, Claude; MASSON, Estelle. *Comer*: a alimentação de franceses, outros europeus e americanos. São Paulo. Editora Senac. 2010.

GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GOMES, Heloisa Helena Sucupira; DANTAS, Ivan Coelho; CATÃO, Maria Helena Chaves de Vasconcelos. Plantas medicinais: sua utilização nos terreiros de Umbanda e candomblé na zona leste de cidade de Campina Grande-PB. *BioFar*. Vol. 3, N. 1 p.110-129. 2008.

HALBWACHS, M. *A memória coletiva*. São Paulo: Ed. Centauro, 2006.

IPHAN Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *Terreiro mais antigo em atividade no Recife (PE) recebe obras estruturais*. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/noticias/detalhes/5827/terreiro-mais-antigo-em-atividade-no-recife-pe-recebe-obras-estruturais>. Acesso em: 29-04-2023.

LAPLANTINE, François. *Antropologia da doença*. Tradução Valter Lellis Siqueira. 4º ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

LE GOFF, J. História e memória. 2. ed. Campinas: UNICAMP, 2003.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Mitológicas I - O cru e o cozido, tr. Beatriz Perrone Moisés, Rio de Janeiro: Cosac e Naify, 2004.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Le cru et le cuit. Mythologiques. I. Paris: Plon, 1964.

LIMA, Valdir. *Cultos afro-paraibanos: Jurema, Umbanda e candomblé*. Rio de Janeiro: Fundamentos de Axé. 2020.

LIMA, Antonio Ailton de Sousa. *As práticas de cura na Umbanda em redenção*. Monografia (Bacharelado em Humanidades) Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira. Redenção-CE, 2016.

LIMA, Valdir. Cultos afro-brasileiros na paraíba: memória em construção. *Pesq. Bras. em Ci. da Inf. e Bib.*, João Pessoa, v. 10, n. 2, p. 056-063, 2015.

LINARES, Ronaldo Antonio; TRINDADE, Diamantino Fernandes; COSTA, Wagner Veneziani. *Iniciação à Umbanda*. São Paulo: Madras, 2022.

MAGNANI, José Guilherme C. Doença mental e cura na Umbanda. Artigo publicado em Teoria e Pesquisa – revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de São Carlos, n. 40/41 jan/jul 2002.

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

MARINHO, Roberval. *ÍsjéÒroAjeum: magia, ritual e comida*. Brasília: Fábrica, 2020.

MARQUES, Crisólito da Silva. *Fé e poder: Eu sou atlântica*. Sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-Graduação em História – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal da Paraíba – UFPB. 2016.

MONTEIRO, Laís; ARAÚJO, Patrício Carneiro. Comida de ronco: alimentação e performance no candomblé. *Revista Contraponto*. v. 7, n. 3, 2020.

MOTTA, Roberto da. Jurema. Série Folclore, nº 22. Recife: FJN, 1976.

MOURA, Augusto Cesar Carlos Amaral de; CAES, André Luiz. A Umbanda em Morrinhos (GO): reflexões sobre as condições de existência e permanência dos terreiros em uma cidade do interior de Goiás. *Anais do Simpósio Nacional de Estudos da Religião da UEG*, V. 1. Goiás: UEG, 2019.

NASCIMENTO, Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. In: RATTS, Alex. *Eu sou atlântica sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Imprensa oficial. 2006.

NASCIMENTO, Maria Sampaio do. Práticas terapêuticas bantu: a cura por meio da água e dos vegetais. *IV seminário de ciências sociais - PGCS UFES*. Vitória-ES. 2019.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: EDUSP, 1996.

NETTO, C. X, Azevedo. Informação e memória: as relações na pesquisa. *Revista História em Reflexão*, v. 1 n. 2, UFGD/Dourados, Jul/Dez 2007.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. *Razão e afetividade : o pensamento de Lévy-Bruhl*, Campinas, Ed. Unicamp. 1994

OLIVEIRA, Elda Rizzo de. *O que é benzeção*. Editora brasiliense. 2º edição. 1985.

OLIVEIRA, Elda Rizzo de. *O que é medicina popular*. São Paulo. Abril cultural. editora brasiliense. 2º edição. 1985b.

ORTIZ, Renato. *A Morte Branca do Feiticeiro Negro*. Petrópolis: Vozes, 1991.

PACHECO, Agenor Sarraf. Religiosidade afroindígena e natureza na Amazônia. Horizonte. Belo Horizonte. V.11, n.30, p.476-508, abr/jun. 2013.

PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. São Paulo: Editora da UNICAMP, 2007.

PASSOS, João Décio; GUERREIRO, Silas. Metamorfoses Religiosas no Centro Antigo de São Paulo: variações sobre a Paisagem e o Espaço. Revista Ciências Sociais e Religião. Porto Alegre, ano 6, n. 6, p.117-133, out.2004.

PEREIRA, Rodrigo. Por uma outra diáspora: Formação histórica e dispersão dos terreiros de candomblé no grande rio. Bilros. Fortaleza v.2, n.3, p. 125-152, jul-dez. 2014.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 377-391, jul./dez. 2014

PEIRANO, Mariza. *O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2002

PINTO, Estevão. Os indígenas do Nordeste. Rio de Janeiro: Cia. Editora Nacional, 1935.

POMBO, Igor Nasiasene. *Territórios do sagrado: espacialidade e invisibilidade dos terreiros de Umbanda no município de João Pessoa – PB*. Monografia (Graduação) - Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa, 2015.

PRANDI, Reginaldo. Os candomblés de São Paulo. São Paulo: EL/USP/HUCITEC, 1991.

PRANDI, Reginaldo. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: Sincretismo, Branqueamento, africanização. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 151-167, jun. 1998.

PRANDI, Reginaldo. Religião paga: conversão e serviço. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 45, 1996.

KATRIB, Cairo Mohamad Ibrahim. Mesa dos Orixás: experiências do ofertar e do receber na Umbanda. *Diálogos*, Maringá-PR, Brasil, v. 25, n. 3, p. 38-53, set./dez. 2021

KOVACS, Alexandra. Histoire, médecine et santé: Alimentation. *Revue d'histoire sociale et culturelle de la médecine, de la santé et du corps*. n. 17. 2020.

RICARDO, Raquel P. Fabeni. Entre caminhos, fluxos e interdições: mapeando o campo religioso negro na região sul de Goiânia. TCC/Ciências Sociais. Goiânia: FCHF-UFG, 2008.

ROCHA, Everaldo Batista. *Agroecologia e desenvolvimento rural: perspectivas do sistema agroflorestal em Bom Jardim – Pernambuco*. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco. Programa de Pós-graduação em Geografia. Recife, 2006.

RODRIGUES, Michelle Gonçalves; CAMPOS, Roberta Bivar Carneiro. Caminhos da visibilidade: a ascensão do culto a jurema no campo religioso de recife. *Afro-Ásia*, 47 (2013), 269-291

ROHDE, Bruno Faria. Umbanda, uma Religião que não Nasceu: Breves Considerações sobre uma Tendência Dominante na Interpretação do Universo Umbandista. *Revista de Estudos da Religião*. São Paulo: PUC, p. 77-96. 2009.

SANDRALI, Ìyá; WINNIE, Ìyá. Me veja um prato sagrado! a importância do processo de preparo dos alimentos nos terreiros no rio grande do sul. *Anais do Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião*. São Leopoldo: EST, v. 5, 2017

SANT'ANNA, Márcia. *Escravidão no Brasil: Os terreiros de candomblé e a resistência cultural*. IPHAN, 2003.

SANTOS, José Roberto Oliveira dos. *Da encruzilhada para o Supremo Tribunal Federal: o sacrifício ritual de animais das religiões afro-brasileiras, o preconceito religioso e a defesa dos animais*. Tese (doutorado) - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, RN 2021.

SARACENI, Rubens. *Doutrina e teologia de Umbanda sagrada*. São Paulo: Madras, 2022.

SAVARIN, Brillat. *A fisiologia do gosto*. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Companhia das letras, 1995.

SILVA, Natália Chantal Magalhães et al. Estratégias de ensino das terapias alternativas e complementares na graduação em Enfermagem: revisão integrativa. *Rev. Eletr. Enf.* out/dez; 2013.

SILVA, Deyvson Barreto Simões da. *Rituais e atos pedagógicos performáticos da jurema sagrada do terreiro de Umbanda em Alhandra-pb*. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco. Programa de Pós-graduação em Educação, 2020.

SILVA, Lucineide Almeida da; FILHO, Natalino Perovano. Os adeptos de um Terreiro de Umbanda no interior da Bahia e sua relação com o processo doença-cura. *Revista do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade*, v. 5, n. 9, janeiro – Junho de 2020.

SILVA, Mary Anne Vieira; PENA, Rodolfo Ferreira Alves. Cidade, Cultura e a Disputa pelo Direito ao Espaço: Segregação Urbana das Comunidades de Terreiro na Região Metropolitana de Goiânia. *Revista RA´E GA*, Curitiba, n. 24, p. 38-51, 2012. Editora UFPR. Disponível em: Acesso em: 3 nov. 2015.

SILVA, Mauricio Ribeiro da. Trompe-l’oeil: (in)visibilidade da umbanda na cultura brasileira. *Revista eletrônica do Programa de Mestrado em Comunicação da Faculdade Cásper Libero*. Nº44. Jul/Dez. 2019.

SODRÉ, M. *O Terreiro e a Cidade: a forma social negro-brasileira*. Petrópolis: Vozes, 1988.

SOUSA JUNIOR, Vilson Caetano de. *Na palma da minha mão: temas afro-brasileiros e questões contemporâneas*. Salvador: EDUFBA, 2011

SOUSA JUNIOR, Vilson Caetano de. *O banquete sagrado: notas sobre os “de comer” em terreiros de candomblé*. Salvador: Atalho, 2009.

SOUSA JUNIOR, Vilson Caetano de. As representações do corpo no universo afro-brasileiro. Projeto História. *Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História*. v.25, p.125-144, dez, 2002.

SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986

TAMBIAH, Stanley J. The galactic polity: the structure of traditional kingdoms in Southeast Asia. In: S. Freed (dir.), *Anthropology and the climate of opinion*, New York, Annals of the New York academy of sciences, vol. 293, 1977.

TEIXEIRA, José Paulo. *Paisagem Religiosa no Espaço Urbano: espacialização das religiões cristãs e afro-brasileiras nos bairros Vila Mutirão e Jardim Liberdade em Goiânia*. Monografia de graduação em Geografia. Goiânia, IESA/UFG , 2007.

TURNER, V. *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974

VALE, Francisco Marcos Silva et al. Práticas alternativas de cura na comunidade quilombola Charco, Maranhão, Brasil. *Revista Concilium*, Vol. 22, Nº 7. 2022.

VALE, Johnatan Ferreira Marques do. *Religião e Saúde: relações entre a Umbanda e a medicina nas práticas de cura*. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal da Paraíba. Programa de Pós-graduação em Sociologia. João Pessoa. 2013.

VALENTE, Tadeu Rena. *PITADAS AFRO-INDÍGENAS: A Cozinha de Santo de Mãe Rita Preta como lugar de memória*. Dissertação – Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Informação. Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa. 2019.

VANDEZANDE, René. *Catimbó: pesquisa exploratória sobre uma forma nordestina de religião mediúnica*. Recife: UFPE. Dissertação de Mestrado em Sociologia, 1975.

VASCONCELOS, V. S. et al. Jazidas de granitomarrom imperial causam impactos ambientais na cidade de Bom Jardim-Pernambuco-Brasil. *REGNE*, Vol. 2, Nº Especial 2016.