




UNIVERSIDADE TECNOLÓGICA FEDERAL DO PARANÁ  
DEPARTAMENTO ACADÊMICO DE LETRAS  
CURSO DE LETRAS – PORTUGUÊS/INGLÊS




RENATA DOS SANTOS KASPRESKI

**UMBANDA É O CÍRCULO  QUE ENCERRA O TRIÂNGULO –  
OOOXYYY – , É A LEI : A IMAGEM EM UM TERREIRO DE UMBANDA.**

TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO

PATO BRANCO – PR  
2015

UNIVERSIDADE TECNOLÓGICA FEDERAL DO PARANÁ  
DEPARTAMENTO ACADÊMICO DE LETRAS  
CURSO DE LETRAS – PORTUGUÊS/INGLÊS

**UMBANDA É O CIRCULO  QUE ENCERRA O TRIÂNGULO –  
OOOXYYY – , É A LEI : A IMAGEM EM UM TERREIRO DE UMBANDA.**

Trabalho de Conclusão de Curso de  
apresentado ao Curso de Letras  
Português/Inglês da Universidade  
Tecnológica Federal do Paraná  
Câmpus Pato Branco como requisito  
parcial para obtenção de título de  
licenciada em Letras.

Orientadora: Prof. Dra. Márcia  
Andrea dos Santos

PATO BRANCO – PR

2015



Ministério da Educação  
Universidade Tecnológica Federal do Paraná  
Câmpus Pato Branco  
Departamento Acadêmico de Letras  
Coordenação do Curso de Letras Português/Inglês



Tecnológica há mais de 100

**DEFESA PÚBLICA DO TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO**  
**LETRAS – PORTUGUÊS/INGLÊS**

**FOLHA DE APROVAÇÃO**

Autor (a): **KASPRESKI, Renata dos Santos**

Título: **Umbanda é o círculo que encerra o triângulo – Oooxyy – é a lei : a imagem em um terreiro de Umbanda.**

Trabalho de conclusão de curso defendido e aprovado em 25/11/2015

com NOTA 10 ( Roz ) pela comissão julgadora:

**Prof.<sup>a</sup> Dra. Márcia Andréa dos Santos – UTFPR Pato Branco**  
Orientador(a) e Presidente da Banca

**Prof.<sup>a</sup> Dra. Maria Ieda Almeida Muniz – UTFPR Pato Branco**  
Membro da Banca Examinadora

**Prof.<sup>a</sup> Dra. Susiele Machry da Silva – UTFPR Pato Branco**  
Membro da Banca Examinadora

VISTO E DE ACORDO:

**Profa. Dra. Leticia Lemos Gritti**  
Coordenadora do Curso de Letras Português/Inglês

**Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Leticia Lemos Gritti**  
SIAPE n.º 1695421  
Coordenadora do Curso de Licenciatura  
em Letras Português-Inglês  
UTFPR - Câmpus Pato Branco

**Prof.<sup>a</sup> M.<sup>a</sup> Rosângela Aparecida Marquezi**  
Responsável pelo Trabalho de Conclusão de Curso  
Portaria n.º 023, de 11.02.2014

**A Folha de Aprovação assinada encontra-se na Coordenação do Curso.**

Este trabalho é dedicado àqueles  
que batalham diariamente pela paz e  
disseminação do respeito ao  
próximo.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, à minha querida orientadora Márcia Andrea, não somente pelos seus ensinamentos e auxílio no desenvolvimento desta pesquisa, mas, também, pelo olhar crítico que me incitou a ter, pelo gosto às questões sociais, pelas palavras carinhosas nos momentos de desespero e por todo o apoio e confiança a mim depositados para a realização deste trabalho;

A Joaílson e Izabel, seres iluminados que permitiram que esta pesquisa se concretizasse, sempre muito solícitos procuraram esclarecer toda e qualquer dúvida, assim como passar o máximo de conhecimento possível;

Aos meus pais, Maiza, Paulo e meu padrasto Marcos, pelo apoio incondicional que sempre me prestaram para que eu seguisse em busca de meus objetivos;

À minha doce irmã Ana Luiza pela ajuda na pesquisa e por ser sempre meu porto seguro;

Às minhas queridas amigas Renata e Walkíria, pelos anos de companheirismo e apoio nessa jornada;

A José, por sempre me incentivar a seguir em frente;

Aos professores do curso de licenciatura em Letras Português-Inglês da Universidade Tecnológica Federal do Paraná, câmpus Pato Branco, pela contribuição na minha formação acadêmica;

Aos meus velhos amigos que me acompanharam nos momentos bons e ruins desses quatro anos acadêmicos; assim como os novos e bons amigos que esses anos me proporcionaram;

A todos que de alguma forma contribuíram para a elaboração desse trabalho de conclusão de curso, que simboliza o fim de uma etapa onde obtive crescimento pessoal e intelectual, na qual passei e venci alguns obstáculos e onde conheci pessoas que fizeram meu trajeto mais feliz.

A todos, muito obrigada!

*Nossa visão limitada pela matéria nos induz constantemente a erros e muitas vezes nos leva à arrogância e à prepotência.*

LOPES, Manuel, 2008.

## RESUMO

KASPRESKI, Renata S. **Umbanda é o círculo ○ que encerra o triângulo – OOOXYYY – △, é a lei ⊕: a imagem em um terreiro de Umbanda.** 2015. Trabalho de Conclusão de Curso – Graduação em Licenciatura em Letras Português - Inglês, Universidade Tecnológica Federal do Paraná. Pato Branco, 2015.

Este trabalho tem por finalidade realizar uma análise sobre as relações entre imagens católicas em um terreiro de Umbanda e as relações entre imagens e a religião Umbanda. A problemática do presente estudo consiste em saber como elementos católicos figuram em um terreiro umbandista e de que forma atuam as imagens nesse ambiente. Desse modo, o objetivo deste trabalho consiste em perceber de que forma elementos católicos se relacionam em um ambiente não católico, como se dão as relações discursivas sobre esta religião e quais as relações entre imagem e terreiro. Para isso, a metodologia desta pesquisa, de caráter qualitativo, procura descrever, compreender e explicar os dados obtidos. Os procedimentos metodológicos abordados neste trabalho são: pesquisa exploratória, pesquisa bibliográfica e pesquisa de campo, no formato de entrevista semi-estruturada, aplicada aos sujeitos de pesquisa para que a partir dos dados obtidos fossem feitas as análises. A realização deste trabalho fundamenta-se em teorias semióticas e do discurso. Através do exposto, constatou-se que as formações discursivas exercem grande influência na imagem negativa que a religião possui na sociedade e que as imagens têm fundamental importância dentro deste ambiente, pois é através delas que as percepções e compreensões acerca das crenças umbandistas acontecem.

Palavras chaves: Umbanda. Imagem. Discurso.

## ABSTRACT

KASPRESKI, Renata S. **Umbanda is the circle ○ that ends de triangle – OOOXYYY – △, is the law ⊕: the image in a Umbanda ritual ground.** 2015. Trabalho de Conclusão de Curso – Graduação em Licenciatura em Letras Português - Inglês, Universidade Tecnológica Federal do Paraná. Pato Branco, 2015.

This work has as a purpose to accomplish an analyses about the relations between catholic images and a Umbanda ritual ground and the relations between images and the religion. The problematic on this study consists in knowing how about Catholic elements figure in a Umbanda ritual ground and how it operate in this context. Thus, the goal of this work is to understand how the resignification of catholic elements happens in a non-Catholic context, how the discursive relations about the religion and what are the relations between image and ritual ground. For this goals, the methodology used in this qualitative research look for to describe, understand and explain the obtained information. The methodology procedures approached in this task are: exploratory research, bibliographic search and field research in the shape of a semi-structured interview to be applied on the researched subject in order to do the analyses from the acquired information. The accomplish of this work is based in semiotic and discourse theories. Through the showing it was verified that the discursive formations demand big influence in the negative image that the religion has in society, and that the images has fundamental importance inside this place, because it is through them that the perceptions and comprehension about the believes of the Umbanda happens.

Key-words: Umbanda. Image. Discourse.



## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Imagem 1 – Sincretismo de Yorimá: São Cipriano.....	63
Imagem 2 – Sincretismo de Xangô: São Jerônimo. ....	64
Imagem 3 – Reino de Yemanjá.....	65
Imagem 4 – Sincretismo de Ogum: São Jorge.....	66
Imagem 5 – Altar: Congá. ....	67
Imagem 6 – Sincretismo de Yori: Cosme e Damião – Doum. ....	68
Imagem 7 – Sincretismo de Oxóssi: São Sebastião.....	69
Imagem 8 – Sincretismo de Oxalá: Jesus Cristo.....	70

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b> .....	<b>10</b>
<b>2 A UMBANDA A PARTIR DE RELATOS</b> .....	<b>18</b>
<b>3 A SEMIÓTICA E O DISCURSO</b> .....	<b>22</b>
3.1 A SEMIÓTICA .....	22
3.1.1 O Signo .....	23
3.1.2 Primeiridade, Secundidade e Terceiridade.....	25
3.1.3 Ícone, Índice, Símbolo .....	28
3.1.4 A semiótica da imagem .....	30
3.2 O DISCURSO.....	33
3.2.1 Ideologia.....	37
3.2.2 Cultura.....	39
<b>4 ANÁLISE DOS DADOS</b> .....	<b>43</b>
4.1 A UMBANDA E O DISCURSO .....	43
4.2 A UMBANDA E A IMAGEM.....	46
4.2.1 A imagem como símbolo .....	47
4.2.2 A imagem simbólico icônica .....	50
4.2.3 O imaginário, o real e o simbólico da imagem.....	53
<b>5 CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>57</b>
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>60</b>
<b>APÊNDICES</b> .....	<b>62</b>
<b>ANEXOS</b> .....	<b>71</b>

## 1 INTRODUÇÃO

A umbanda é uma religião genuinamente brasileira, “nascida” entre os séculos XIX e XX, período onde ocorreram mudanças importantes no cenário brasileiro, como a abolição da escravatura e a proclamação da República. A partir desses marcos, deu-se, também, o “processo de relativa integração dos negros a uma sociedade urbana e de classes nascentes” (ROHDE, p. 79), que ajudou no processo de surgimento desta religião e a fez ser resultado da mistura da cultura branca, negra e indígena.

Esta religião constituiu-se através de elementos kardecistas, espíritas, africanos, candomblenses e até mesmo indígenas. Está disseminada por todo o Brasil, tendo o seu maior centro de seguidores na região do Rio Grande do Sul, apesar da região Nordeste dar maior visibilidade à religião. Seus cultos possuem cantos, instrumentos musicais, oferendas, danças e um pai ou mãe de santo – que preside o ritual.

Há, entre os pesquisadores, um chamado “mito de origem” ou “fundação da Umbanda”, que consiste no resgate do termo Umbanda, anunciando a nova religião pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas (uma entidade), e que, a partir disso, passou a ser nominada e ritualizada.

Este caboclo, nas palavras de Rivas Neto,

[...] veio trazer aos humildes do corpo e da alma um ritual de fácil assimilação, que de alguma forma os fizesse ascender aos degraus evolutivos. Muito lutou com seu cavalo exemplarão filho Zélio Fernandino de Moraes, para implantar já naquela época, 1908, a Umbanda sem as deturpações dos Filhos de Fé arraigados a níveis vibratórios inferiores que estavam ligados ao hábito infeliz do sacrifício de animais de duas ou quatro patas, para homenagear ou mesmo ritualisticamente saudar seus Orishas. (2008, p. 154).

A enunciação proferida pelo caboclo, de acordo com Bruno Faria Rohde (2009, p.4), se deu em dois acontecimentos.

O primeiro, no dia 15 de novembro de 1908, quando houve a primeira manifestação do Caboclo das Sete Encruzilhadas, numa mesa espírita, à qual havia um jovem, Zélio, doente, com um problema que os médicos não conseguiram curar. Nesta roda, vários espíritos se manifestaram, e dentre eles

escravos e indígenas, os quais foram convidados a se retirar pelo dirigente da mesa. “Foi então que *baixou* pela primeira vez o Caboclo das Sete Encruzilhadas, proferindo um discurso de defesa para as entidades ali presentes, já que estavam sendo discriminadas pela diferença de cor e classe social” (GIUMBELLI 2002 apud ROHDE, 2009, p. 80).

Os dirigentes da reunião espírita tentaram afastar o próprio Caboclo das Sete Encruzilhadas, quando então este avisou que, se não havia espaço ali para manifestação dos espíritos de negros e índios considerados atrasados, seria fundado por ele mesmo na noite seguinte, na casa de Zélio de Moraes, um novo culto onde tais entidades poderiam exercer seus trabalhos espirituais e passar suas mensagens. Às 20 horas do dia seguinte, 16 de novembro de 1908, em meio a uma pequena multidão de amigos, parentes, curiosos e kardecistas incrédulos que se aglomeravam na casa de Zélio, *baixou* novamente o caboclo referido e declarou que se iniciava a partir de então uma nova religião na qual pretos velhos e caboclos poderiam *trabalhar*. (ROHDE. 2009, p. 80)

A partir de então, teriam sido definidas algumas regras para a religião que estava sendo formada. O Caboclo determinou, segundo Giumbelli (2002 apud ROHDE, 2009, p. 82) que a prática da caridade seria a característica principal do culto; que este teria como base o Evangelho Cristão e como mestre maior Deus; que o uniforme utilizado pelos médiuns deveria ser branco; que todos os atendimentos seriam gratuitos; e que a religião se chamaria *umbanda*. Além disso, neste dia também havia sido formado o que veio a ficar conhecido como a primeira tenda de umbanda da história, a *Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade*.

Além do mito de origem acima exposto, há, também um processo histórico o qual impulsionou o surgimento desta religião. Tendo origens influências africanas, a Umbanda começou a ser praticada pelos negros, os quais se encontravam em senzalas e quilombos do Brasil Colonial. Numa tentativa de camuflar e aproximar-se de suas crenças, nasceu a Umbanda, uma mistura de crenças com diferentes influências e que tem, como sua principal doutrina, fazer o bem.

Vindos para o Brasil escravizados, os negros africanos acabaram sendo proibidos de cultivar suas crenças candomblenses. Estando em um país católico, sua religião, crenças e rituais (algumas vezes com sacrifícios de

animais<sup>1</sup>) eram mal vistas. Dessa forma, houve a necessidade de se criar uma estratégia para que pudessem realizar seus cultos.

A estratégia foi a incorporação de elementos católicos em seus rituais, para que seus senhores pensassem que estavam convertidos ao catolicismo. Por isso, as entidades que cultuavam passaram a ser iconizadas por santos católicos. A partir de então, a Umbanda foi se moldando, tendo seus próprios rituais, crenças e doutrinas.

Nas palavras de Rivas Neto, “Há uma realidade que é universalmente aceita em todos os planos do Espírito: a eterna existência do Supremo Espírito — *Deus*. Na Umbanda, cremo-Lo como de Perfeição Absoluta, a Suprema Consciência-Una.” (2008, p. 23) Dessa forma, a Umbanda, assim como o Catolicismo, também cultua uma força maior: Deus.

Entretanto, a Umbanda também acredita em entidades e Orixás, e possui sete linhas. Para Leal Souza

O Orixá é uma entidade de hierarquia superior e representa, em missões especiais, de prazo variável, o alto chefe de sua linha. [...] São espíritos dotados de faculdades e poderes que seriam terríficos, se não fossem usados exclusivamente em benefício do homem. (1993, p. 83).

Assim sendo, os Orixás são forças superiores com determinados “poderes” e que prezam pela proteção e auxílio ao próximo, se manifestando através da natureza. As entidades, por sua vez, são como mensageiros dos Orixás que buscam proteger e orientar os encarnados que por eles procuram e que buscam evoluir-se espiritualmente.

As linhas da Umbanda são compostas pelos Orixás. Cada Orixá pertencerá a uma linha conforme a sua grandeza, energias, ou seja, suas principais vibrações irradiadas. Cada linha também tem suas especificações, como, por exemplo, o seu ponto (canto) e cores, e será designada por uma representação católica. Abaixo, um quadro referente às linhas da Umbanda e seus respectivos Orixás e representações.

---

<sup>1</sup> Vale ressaltar que a Umbanda não pratica sacrifícios de animais. Essa prática era adotada pelos escravos enquanto praticantes da religião africana a que pertenciam (informação extraída da entrevista feita com os dirigentes do Centro Espírita de Umbanda Reino de Oxalá – Palmas, PR).

ORIXÁ/LINHA		SINCRETISMO
Oxalá	Religiosa	Jesus Cristo
Yemanjá	Povo D'água/Parte esotérica	N <sup>a</sup> . Sr <sup>a</sup> . Conceição
Yori	Crianças	Cosme & Damião
Ogum	Demandas (pedidos)	São Jorge
Oxóssi	Caboclos	São Sebastião
Xangô	Justiça	São Jerônimo/São João Batista
Yorimá	Pretos velhos	São Benedito/São Sipriano

Linhas da Umbanda e seus respectivos Orixás e representações.

Fonte: autoria própria.

A Umbanda tem como objetivo “a prática da caridade, libertando de obsessões, curando as moléstias de origem ou ligação espiritual, desmanchando os trabalhos de magia negra, e preparando um ambiente favorável a operosidade de seus adeptos” (SOUZA, 1933, p. 41).

Contudo, assim como qualquer atividade feita pelo homem, a Umbanda pode ser desvirtuada, deixando assim de ser Umbanda. Uma vez que os preceitos pregados pela religião são somente de fazer o bem ao próximo e a si mesmo. No entanto, há uma chamada “Umbanda negra” que é adversa à “Umbanda branca”, até agora descrita.

Na chamada Umbanda negra, as pessoas vão em busca de trabalhos, ou demandas, que, na maioria das vezes, visa prejudicar ao próximo. Para isso, “as entidades espirituais que realizam esses trabalhos possuem sinistra sabedoria, recursos verdadeiramente formidáveis, e energia fluídica aterradora.” (SOUZA, 1933, p. 37).

Contudo, como afirma Lísias Nogueira Negrão

A umbanda, embora mantendo em parte seu encantamento e magia, tende a ter moralizadas suas crenças e práticas. Em um número restrito de seus terreiros, sobretudo de classes médias, prevalecem os princípios cristãos- kardecistas do “voltar-se a outra face” e de “fazer o bem sem olhar a quem”. (NEGRÃO, 1993, p. 120)

Dessa forma, esse a atuação da Umbanda negra, não deve ser considerada como Umbanda, pois essa, acima de tudo, preza pelo bem ao próximo e a si mesmo, assim como preza a crença em uma divindade maior: Deus.

Sendo uma religião com rituais bem diferentes aos da Igreja Católica, a Umbanda, sofreu e ainda sofre muito preconceito. Desde seu início, há um discurso na sociedade de que a Umbanda, de modo grosseiro, não é “uma

religião do bem” como toda e qualquer religião, e ainda, para alguns, não cultua Deus. Assim, o preconceito decorre de uma visão bem deturpada da religião.

A partir de uma visita técnica feita a um terreiro na cidade de Palmas - PR, com a turma da disciplina de Estudo dos Signos, do curso de Letras, realizou-se uma pesquisa exploratória, que possibilitou confrontar os discursos que há na sociedade acerca desta religião com o que ela realmente é. O que se constatou na prática foi um culto bonito com canto de pontos, movimentos corporais e ritual próprio.

Sendo uma religião diferente da religião predominante no país, notaram-se vários elementos que chamaram atenção, não por serem diferentes, mas por serem elementos presentes na Igreja Católica. A partir disso e das explicações recebidas, ficou esclarecido que esses elementos, que seriam imagens de santos católicos, representam os Orixás da Umbanda.

Tendo em vista que, até então, para os elementos ali presentes havia apenas o significado católico, questionou-se **como esses elementos católicos significam ou são ressignificados em um terreiro de Umbanda? E de que forma atuam as imagens nessa religião?** A partir do interesse em conhecer melhor essa religião e sua simbologia desenvolveu-se a presente pesquisa, com o objetivo de perceber de que forma acontece a ressignificação de elementos católicos em um ambiente não católico. Objetivou-se, também, saber como se dão as relações discursivas sobre esta religião e quais as relações entre imagem e a religião.

Acredita-se que esta pesquisa possui fundamental importância para a formação de professores, uma vez que ela mostra uma cultura religiosa diferente e que pode ser encontrada nas escolas. Dessa forma, ela se faz necessária para que os professores possam refletir sobre suas ações e possam saber respeitar e lidar com as diferenças dentro do ambiente escolar.

Sendo a sala de aula um espaço sociocultural, nela o professor receberá não somente alunos umbandistas, mas também de diversas religiões e crenças. À vista disso, conforme afirma Dayrell (1996, p. 138), este espaço exige ser compreendido na ótica da cultura, a fim de que o professor possa dar um melhor direcionamento às suas aulas, de forma a respeitar e compreender a diversidade cultural ali presente.

Concordando ainda com Dayrell (1996), a escola é um espaço permanente de construção social. Nela ocorre não somente a escolarização, mas também diversos processos sociais como a reprodução das relações sociais e a transformação de conhecimentos. Assim, é fundamental que o professor tenha sensibilidade para olhar esse espaço e esteja capacitado para lidar com as diferenças e preconceitos de forma coerente. Afinal, a sala de aula é um espaço multicultural, como definido por Santos:

Pensar na sala de aula numa ótica multiculturalista é retomar o espaço de aprender de cada um que ali se encontra, sem choques com sua cultura, mas com encontros entre o que ali se propõe e a vida que pulsa em cada um dos que ali estão – alunos e professores –, convivendo com experiências múltiplas capazes de fazer repensar os caminhos construídos com passos calçados ou descalços sobre solos diversos, permeados de tantos saberes que não caberiam em um simples balaio, mas que cabem em cabeças famintas de aprender, de conhecer o outro, a cultura do outro para entender e refazer caminhos, reflexões e transformar-se, de jovem ou adulto não escolarizado, em jovem ou adulto sabedor e buscador de novos saberes, capaz de ler a palavra, o mundo e tudo à sua volta e, mais do que ler, entender o que se descortina à sua frente. (2013, p. 196, 197).

Além da importância para a formação do professor, há também a importância social, uma vez que o preconceito e intolerância religiosa ainda se fazem presentes na atualidade. À vista disso, este trabalho visa, também, ampliar os horizontes acerca da religião Umbanda que, apesar de brasileira, ainda sofre muito preconceito por falta da difusão de informações.

Para Orlandi, o

[...] Discurso concebe a linguagem como mediação necessária entre o homem e a realidade natural e social. Essa mediação, que é o discurso, torna possível tanto a permanência e a continuidade quanto o deslocamento e a transformação do homem e da realidade em que ele vive. (2005, p. 15).

Assim, o discurso pode ser percebido como mediação entre o homem e a realidade natural. Por isso, é importante dar a voz a quem está inserido neste contexto para que construam, por meio de suas práticas culturais e pela linguagem, novas perspectivas e sentidos aos que foram constituídos apenas por uma concepção de verdade religiosa e discursos outros acerca dessa



prática, uma vez que o dizer pode ser concebido como instrumento de transformação.

Tem-se percebido que o preconceito decorre, muitas vezes, da intolerância religiosa que em desconhecendo uma prática a condena pelo que fato do que se diz sobre ela. Esses discursos afirmam o inverso da doutrina umbandista, alegando que os praticantes cometem ações que levam ao mal, ou seja, há um estereótipo de que a Umbanda é, em geral, a suposta “umbanda negra” supracitada. Quando, na realidade, o movimento umbandista prega que se temos um só Deus, deveríamos dividir uma mesma ideologia, mas em diferentes abordagens, e tendo, como maior princípio, o respeito ao próximo.

Além do exposto, este trabalho contribui para a área de Letras, pois nele serão abordados teorias da área da Semiótica e da Análise do discurso. Dentre essas grandes áreas estão as teorias de signo, ideologia e cultura.

Esta pesquisa tem caráter qualitativo, pois “preocupa-se com aspectos da realidade que não podem ser quantificados, centrando-se na compreensão e explicação da dinâmica das relações sociais.” (GERHARDT, SILVEIRA, 2009, p. 32), neste caso, envolvendo as relações que acontecem em um terreiro de Umbanda.

Minayo (2001) descreve este modelo de pesquisa como a que trabalha com o universo de significados, motivos, aspirações, crenças, valores e atitudes, o que corresponde a um espaço mais profundo das relações, dos processos e dos fenômenos que não podem ser reduzidos à operacionalização de variáveis. (apud GERHARDT, SILVEIRA, 2009, p. 32). Assim, este trabalho de pesquisa procura descrever, compreender e explicar os dados obtidos, sem que haja alguma verdade absoluta sobre os dados coletados.

Desse modo, quanto aos objetivos desta pesquisa, de acordo com as definições de Gil, (2007 apud GERHARDT, SILVEIRA, 2009), ela segue o caráter de pesquisa descritiva, pois “pretende descrever os fatos e fenômenos de determinada realidade”, e também de pesquisa explicativa, pois “preocupa-se em identificar os fatores que determinam ou que contribuem para a ocorrência dos fenômenos” (2009, p. 35).

Os procedimentos metodológicos abordados neste trabalho partiram de uma pesquisa exploratória, a qual deu surgimento à problemática supracitada.

Posteriormente houve uma breve pesquisa bibliográfica sobre a religião e elaborou-se um questionário para ser aplicado no mesmo terreiro onde se fez a pesquisa exploratória. O questionário buscou obter respostas onde não apenas a pergunta problema fosse contemplada, mas, também, o objeto geral de pesquisa – a Umbanda.

A partir de então, fez-se a pesquisa de campo, a qual, em formato de entrevista (gravada em áudio), dividiu-se em duas partes: a primeira em forma de conversa, onde os participantes explanaram tudo o que julgavam necessário e interessante falar sobre a Umbanda, de maneira a explicar as doutrinas da religião; e a segunda, onde houve a aplicação do questionário em forma de entrevista semi-estruturada. Em seguida, fez-se a transcrição das duas partes da entrevista.




Da transcrição da primeira parte da entrevista, fez-se a seção um – A Umbanda a partir de relatos – a qual explica a Umbanda nas palavras dos entrevistados. Esta, depois de pronta, foi entregue aos entrevistados para que lessem e autorizassem a utilização da mesma. Por fim, da segunda parte da entrevista fez-se as análises propriamente ditas. Utilizando as teorias da análise do discurso, dos signos e da semiótica da imagem para explicar os fenômenos observados. Dividiu-se as análises em duas categorias: uma relativa ao discurso e outra às imagens.

Dessa forma, este trabalho apresenta-se da seguinte forma: a primeira seção explicando o objeto geral da pesquisa – A Umbanda – através dos relatos obtidos na entrevista; a segunda seção expondo as principais teorias utilizadas para a análise; e a terceira e última seção apresentando a análise dos dados obtidos compondo-se das seguintes partes: “Umbanda e o discurso” e “Umbanda e imagem”, a qual divide-se em “A imagem como símbolo”, “Os Orixás e a imagem acústica”, “O imaginário, o real e o simbólico da imagem”.

## 2 A UMBANDA A PARTIR DE RELATOS

Neste capítulo, a Umbanda será descrita a partir de relatos feitos por Joilson Campos Schran e Maria Isabel Aires Farias, dirigentes do Centro Espírita de Umbanda Reino de Oxalá, localizado em Palmas – PR. Após entrevista feita com ambos, os relatos foram transcritos e transformados no texto que segue. Nos relatos, o pai e a mãe no santo explicam, com suas palavras, o que é a religião da Umbanda. Vale ressaltar que a autora não interfere no texto com suas ideias, sendo fiel aos relatos recebidos pelos dirigentes que assim seguem:

A palavra Umbanda já existia no princípio do mundo. O caboclo das sete encruzilhadas, manifestado em Zélio de Moraes, resgata essa palavra que há muito havia sido extraviada.

Umbanda é o círculo  que encerra o triângulo ou unidade (que em vibração de expansão gera o setenário ou oxy - ooxyyy) , é a lei . Dela nasceram todas as religiões, uma vez que ela é o conjunto das leis de Deus.

A Umbanda é monoteísta, crê em um Deus único e verdadeiro, que é onipotente, onipresente e onisciente. Assim, o movimento umbandista acredita que se temos um Deus absoluto, todos deveríamos nos respeitar, independente da religião a que pertencamos. Assim sendo, a Umbanda tem um pouco de outras religiões, como, por exemplo, do cardecismo, do catolicismo e da cultura indígena, incorporadas em seus ritos. De forma a comprovar que, se temos um só Deus podemos falar a mesma linguagem.

Há, no senso comum, a ideia de que espíritos são os seres humanos, quando, na verdade, são energias. A energia da luz, a energia do som, e a energia do movimento, formam uma entidade. Nós, seres humanos, somos um espírito encarnado num corpo material.

A doutrina umbandista prega que para chegarmos à casa do pai (reino de Deus) existem sete degraus, ou, sete reinos: **O mineral** – que percebe a presença do espírito, mas não recebe o espírito; **O vegetal** – que nasce, cresce, morre e consegue sentir a presença do espírito, mas não o recebe; **O animal** – que passa a receber o espírito; **O hominal** (nós): que também recebe

o espírito; **O das almas** – o reino que iremos após o que estamos, mas que não se sabe como é; **O dos anjos** – que também nos é desconhecido, mas que também ainda não estão no reino de Deus; **O reino de Deus** – o reino do pai, onde não há matéria.

No reino do pai, há sete espíritos que formam a coroa divina de Deus. Esses espíritos mandam suas vibrações pra sete espíritos causais – que são responsáveis pelo nosso carma que é desenvolvido neste reino; esses espíritos causais mandam suas vibrações para sete espíritos refletores; os espíritos refletores mandam energia para sete espíritos originais – que são responsáveis pelo carma constituído, aquele que nós constituímos quando entramos no mundo da matéria; esses espíritos mandam suas vibrações para sete espíritos intermediários – que são os responsáveis pelo sistema galático do planeta; os espíritos intermediários mandam suas vibrações para sete espíritos supervisores – que são responsáveis pelo sistema solar; os supervisores mandam suas energias, suas vibrações, para sete espíritos ancestrais ou Orixás ancestrais – que são os responsáveis pelo sistema planetário do universo.

Esses Orixás têm o nome de Oxalá, Ogun, Oxóssi, Xangô, Yemanjá, Yori e Yorimá (ooxyyy). Eles nunca adentraram o planeta terra, apenas o supervisionam “lá de cima”. No nosso planeta temos sete Orixás menores, que recebem as vibrações dos orixás ancestrais e permanecem com a mesma nomenclatura dos ancestrais. Abaixo desses orixás há os guias; abaixo dos guias há os protetores e são essas entidades protetoras que trabalham nos terreiros de Umbanda.

Os Orixás são, então, os senhores da luz, e essa luz perpassa por cada hierarquia de espíritos, ou seja, ela vai do causal para o refletor, do refletor pro original, e assim consecutivamente. Entretanto, antes dos Orixás se manifestarem, o tudo era o nada e o nada era o tudo. Dessa forma, se existia a luz (os Orixás, pois eles são a luz), era coagulada. A luz só apareceu quando o Exú surgiu, da noite mais escura das noites, talvez pela vontade do criador, “esse ‘Fiat Lux’ apareceu”, assim, se a luz existia ela era coagulada até Exú chegar. Quando o Exú chegou, houve a separação “do que está em cima e do que está embaixo”.

Quando Exú chegou, Oxalá que é Jesus no sincretismo, passa essa luz

para o Exú e o Exú a transporta para as sombras e a entrega para outro Exú que a leva para as trevas. Assim, a finalidade do Exú é levar a luz do Orixá para as sombras e para as trevas. Em suma, o Orixá, que é o senhor da luz, idealiza algo e o Exú executa. O Exú, então, “é o princípio e o fim. É o Alfa e o Ômega. É a vida e a morte. Ele está acima do bem e acima do mal. Não cabe a ele contestar o que a luz diz, ele apenas executa, sendo assim o agente da magia universal.”.

No princípio da humanidade havia a ideia de que nós viemos de um ponto, de uma linha e de um círculo. Assim, ao analisarmos essas formas, o ponto é apenas um, a linha são dois pontos, o círculo são quatro, e somados dão sete: o setenário. Dessa forma, para compreendermos a origem das coisas através dos Orixás, temos que o princípio espiritual, Oxalá, fecundou o princípio natural, Yemanjá, e surgiu o terceiro elemento: Yori. De Yori nasceram os quatro pilares da humanidade: Ogun, Oxóssi, Xangô e Yorimá e cada um possui suas vibrações vindas de um dos quatro elementos essenciais da natureza.

Ogun, que representa a arte, provém das energias da água; Oxóssi, que representa a filosofia, deriva e manipula as energias do ar; Xangô, que representa a ciência, emana as energias do fogo; e Yorimá, que representa a religião, eflui as energias da terra. Os quatro representam, então, os quatro pilares da humanidade e se tornam os donos das energias do universo.

Cada Orixá possui determinadas oferendas que são dedicadas a ele. Assim, os elementos utilizados nessas oferendas são manipulados, e transformados em força, energia. Desse modo, as oferendas são o Axé, que significa força e que é recebido pelo Orixá e retornado à medida que for necessário, e, também, uma forma de restituir à natureza o que retiramos dela.

No mundo das formas, o mundo material, as entidades só são permitidas se apresentadas de três formas: pretos velhos, caboclos ou crianças. Os caboclos possuem 5 variações, e somados às crianças e pretos velhos, formam o setenário do mundo das formas, ou o triângulo das formas, onde cada linha do triângulo representa uma das roupagens utilizadas pelas entidades.

Para exemplificar, quando vem uma entidade, se ela é um preto velho, ela vem na forma de um velho escravo africano. Essa aparência é apenas uma

roupagem utilizada pela entidade para que o vidente possa ver a humildade que ela tem ao se passar por um escravo africano para lhe orientar.

No triângulo das formas, também há três tipos de linguagem que variam dependendo da pessoa para a qual a entidade irá se manifestar, conforme o grau de letramento da mesma. Assim, por exemplo, um preto velho não irá falar com uma criança na linguagem de um adulto.

Quando houve a explosão do Big-bang, originando o universo, foi como se houvesse disparado um tiro. Primeiro veio a luz, depois veio o som, e em seguida o resultado do tiro que são os estilhaços, o movimento. Na gira, é a mesma situação. O preto velho é a luz, a sabedoria, a criança é a pureza, a voz e o som de Deus, e os caboclos são a ação, o movimento. E são eles que descem nos terreiros para realizar os trabalhos e ajudar as pessoas que precisam.

Desse modo, através do respeito ao próximo, e, principalmente humildade, a Umbanda é o auxílio para resgatar, ou, junto dela, trilhar um belo caminho de encontro ao pai. Ela não se aprende, se conquista, se constrói. Umbanda é sinônimo de evolução espiritual.

### 3 A SEMIÓTICA E O DISCURSO

A semiótica é a ciência que estuda a vida dos signos no seio da vida social. Ela nos ensina em que consistem os signos e as leis que os regem, pois concebe o ato de pensar como um processo de interpretação do signo com base em certos procedimentos pré-determinados.

Voloshinov evidencia os procedimentos de análise linguística da língua, a fim de compreender uma enunciação por completo. Para ele,

A enunciação, compreendida como uma réplica do diálogo social, é a unidade de base da língua, trata-se de discurso interior (diálogo consigo mesmo) ou exterior. Ela é de natureza social, portanto ideológica. Ela não existe fora de um contexto social, já que cada locutor tem um “horizonte social.” (2006, p. 17).

Dessa forma, devemos compreender o discurso como tudo aquilo que vai além do dito, do posto, ou seja, tudo aquilo que permeia nossos pensamentos, ideias, expressões e falas.

Nessa seção serão abordados alguns conceitos pertencentes ao campo da semiótica e da análise do discurso importantes para a compreensão do *corpus* apresentado.

#### 3.1 A SEMIÓTICA

Santaella afirma que além da linguagem verbal e auditiva, que recebeu uma tradução visual alfabética, há uma linguagem que “se constitui em sistemas sociais e históricos” (2007, p. 2). Assim sendo, a semiótica estuda as relações de significados construídos através dos ambientes sociais e culturais, por meio de signos.

Para Lopes (1993, p. 17), “A Semiótica não estuda, [...], nenhum tipo de ‘realidade natural’, mas sim, a ‘realidade cultural’ de uma comunidade, e todas as espécies de sistemas sígnicos que o homem construiu ao longo dos séculos.” Dessa forma, assim como o nome propõe, semiótica é a ciência dos

signos, como conceitua Santaella (2007, p. 1): “O nome Semiótica vem da raiz grega *semeion*, que quer dizer signo. Semiótica é a ciência dos signos.”.

Sendo “todo signo provido de significação e toda significação associada ao signo” (VOLOSHINOV, 2006, p.3), caberá à semiótica o estudo de toda produção de significado e sentido, que permeia todas as esferas de linguagem e comunicação. Dessa forma, Santaella (2007, p. 2) afirma que o campo de atuação da semiótica “é vasto, mas não indefinido. O que se busca descrever e analisar nos fenômenos é a sua constituição como linguagem.”.

Dentro deste contexto, Lopes afirma que

Assim como a relação entre o homem e o mundo vem mediatizada pelo pensamento, a relação entre um homem e outro homem dentro de uma sociedade, vem mediatizada pelos *signos*. Para que o pensamento transite de uma para outra subjetividade, deve ele formalizar-se em *signos*. Os signos são, por um lado, suportes exteriores e materiais da comunicação entre as pessoas, e por outro lado, são o meio pelo qual se exprime a relação entre o homem e o mundo que o cerca. (1993, p. 16).

Desse modo, percebemos que signo, cultura e linguagem estão intrínsecos uns aos outros, fazendo com que os estudos semióticos sejam fundamentais para que possamos tomar consciência dos valores sociais que carregamos. Pois, como afirma também Lopes, ao aprender, por exemplo, “a língua do seu grupo, cada indivíduo assimila também a sua ideologia (= sistema de valores igualmente compartilhados).” (1993, p. 15). Isso se deve ao fato de que pensamento, comunicação e cultura, se materializam no emprego de signos.

### 3.1.1 O Signo

“Todo raciocínio é uma interpretação de signos de algum tipo, no entanto, é uma questão difícil que exige profunda reflexão”, afirma Rosa (2007) em tradução de “O que é um Signo?” de Charles Sanders Peirce (1894). Neste sentido, devemos entender um signo como tudo aquilo capaz de produzir e ser significação. É através dele que nos tornamos capazes de compreender todos os fenômenos que acontecem a nossa volta.



Santaella (2007, p. 7) afirma que “a fenomenologia seria, segundo Peirce, a descrição e análise das experiências que estão em aberto para todo homem, cada dia e hora, em cada canto e esquina de nosso cotidiano.” Dessa forma, a linguagem é constituída por fenômenos culturais, sociais e da própria língua, os quais se tornam práticas de produção de linguagem e de sentido.

O signo é, pois, tudo o que se constitui como linguagem, seja ela verbal ou não verbal, e é através dele que o sentido se constrói. Neste sentido, Coelho Netto afirma que um signo “é aquilo que, sob certo aspecto, representa alguma coisa para alguém” (2010, p. 56), assim, devemos considerar que “a coisa” que ele representa é o próprio significado que a pessoa irá construir.

Para a melhor compreensão de signo, Peirce divide o signo em três propriedades, que formam a tríade do signo, representado na figura abaixo:

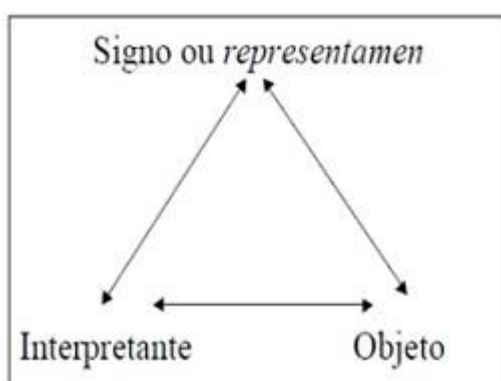


FIGURA 1: Relação triádica de signo para Peirce.  
Fonte: COELHO NETTO, 2010, p. 56.

Nesta tríade, temos que o representamen é o próprio Signo. Fernandes o define como “nome peirceano [...] do objeto perceptível que serve como signo para o receptor. É o veículo que traz para a mente algo de fora” (2011, p. 176). Ou seja, é a partir do signo que há a compreensão dos fenômenos. Essa compreensão só é possível, pois um signo representa outra coisa: seu objeto.

O objeto é o que o signo referencia, ou seja, é ele quem o signo representa, podendo ser físico ou não. Dessa forma, ele pode ser um objeto físico, um substantivo abstrato ou concreto, etc. Assim, o objeto pode ser algo real ou imaginário. Fernandes, explicando signo para Peirce, diz que “quando o objeto está ‘fora do signo’, sendo a realidade ‘que o signo só pode indicar’, ele é chamado de *objeto real*, ou *dinâmico*. Quando ele é uma cognição produzida na mente do intérprete como representação mental de tal objeto, ele é

chamado de *objeto imediato*.” (2011, p. 177).

Por fim, interpretante é a significação produzida pelo signo. É o resultado do signo somado ao objeto. É aqui que se forma a interpretação do signo, podendo, portanto, ser variável para quem interpreta, uma vez que a interpretação de um signo leva em considerações diversos fatores como, por exemplo, o meio social e a cultura.

Dessa forma, temos que “um signo é um Primeiro, que mantém com um segundo, chamado seu *objeto*, uma relação tão verdadeira que é capaz de determinar um Terceiro, denominado seu *interpretante* [...]” (PEIRCE apud FERNANDES, 2011, p. 168).

Sendo o significado construído a partir do signo, para cada signo pode haver diversas interpretações. Para tanto, Pierce define algumas categorias que orientam, de modo geral, o processo de semiose dos signos, e que deixarão claro “por que, para nós, o mundo aparece e se traduz como linguagem, fundamento de toda a Semiótica.” (SANTAELLA, 2007, p. 9). Peirce define essas categorias como primeiridade, secundidade e terceiridade.

### 3.1.2 Primeiridade, Secundidade e Terceiridade

Para se compreender com mais exatidão os princípios de Primeiridade, Secundidade e Terceiridade, deve-se estar clara a diferença entre razão e consciência. Nas palavras de Santaella

Consciência não se confunde com razão. Consciência é como um lago sem fundo no qual as idéias (partículas materiais da consciência) estão localizadas em diferentes profundidades e em permanente mobilidade. A razão (pensamento deliberado) é apenas a camada mais superficial da consciência. Aquela que está próxima da superfície. Sobre essa camada, porque superficial, podemos exercer autocontrole e também, porque superficial, é a ela que nossa autoconsciência está atada. Daí tendermos a confundir consciência com razão. No entanto, se bem que a razão seja parte da consciência, ela não compõe, nem de longe, o todo da consciência. (2007, p. 9).

Isso significa que é em nossa consciência que os processos de semiose irão acontecer e é na razão que os signos se tornam conscientes,

interpretados. Assim, como Santaella ainda afirma, “Essas três categorias irão para o que poderíamos chamar três modalidades possíveis de apreensão de todo e qualquer fenômeno.” (2007, p. 9), ou seja, todo e qualquer signo.

Em outras palavras, a partir do contato com algum signo, nossa cognição passará por três processos em nossa consciência, para compreender aquele signo. Esses processos são as categorias Primeiridade, Secundidade e Terceiridade, definidos por Peirce.

O primeiro processo pelo qual o signo perpassa é, como o nome já diz, a Primeiridade. Esta é “uma consciência imediata tal qual é. Nenhuma outra coisa senão pura qualidade de ser e de sentir. A qualidade da consciência imediata é uma impressão (sentimento) *in totum*, indivisível, não analisável, inocente e frágil.” (SANTAELLA, 2007, p. 9). Ou seja, a primeiridade é o primeiro contato com o signo, a sensação imediata com relação a ele.

Santaella ainda afirma (2007, p.10), que “Ele é fresco e novo, porque, se velho, já é um segundo em relação ao estado anterior”. Dessa maneira, a primeiridade corresponde ao exato momento em que há o contato com o signo. A partir de quando se retoma o determinado instante, já não é mais primeiridade, pois a primeiridade é o momento no presente.

Há, também

uma consciência imediata e conseqüentemente um sentimento. Qualidades de sentimento estão, a cada instante, lá, mesmo que imperceptíveis. Essas qualidades não são nem pensamentos articulados, nem sensações, mas partes constituintes da sensação e do pensamento, ou de qualquer coisa que esteja imediatamente presente em nossa consciência. [...] Embora qualidade de sentimento só possa se dar no instante mesmo de uma impressão não analisável e incapturável, ou seja, num simples átimo, esse momento de impressão, dependendo do estado em que a consciência se encontra, pode ser prolongado. (SANTAELLA, 2007, p. 10).

Isso quer dizer que na primeiridade, pode haver uma qualidade de sentimento. Mas, esta está em uma linha tênue entre a segunda (secundidade), pois esta qualidade de sentimento é a primeira impressão que se tem do signo e está no primeiro contato com o mesmo.

Dessa forma, como afirma Coelho Netto (2010, p. 61) “A primeiridade recobre o nível do sensível e do qualitativo [...]”, Isso quer dizer que o sensível é o momento em que a ação ou contato com o signo ocorre e o qualitativo a

qualidade de sentimento que vem junto com o sensível. Ambos ocorrem no mesmo instante.

Portanto, ainda nas palavras de Santaella,

Consciência em primeiridade é qualidade de sentimento e, por isso mesmo, é primeira, ou seja, a primeira apreensão das coisas, que para nós aparecem, já é tradução, finíssima película de mediação entre nós e os fenômenos. Qualidade de sentir é o modo mais imediato, mas já imperceptivelmente medializado pelo nosso estar no mundo. Sentimento é, pois, um quase-signo do mundo: nossa primeira forma rudimentar, vaga, imprecisa e indeterminada de predicação das coisas. (2007, p. 10)

Após esse primeiro contato com o signo, vem a secundidade, que, para Santaella, “é aquilo que dá à experiência seu caráter factual, de luta e confronto. Ação e reação ainda em nível de binariedade pura, sem o governo da camada mediadora intencionalidade, razão ou lei” (2007, p. 11). Dessa forma, a secundidade encontra-se entre o embate da primeiridade – o presente: a ação, a causa – e a reação, o efeito.

Fernandes (2011, p. 177) afirma que secundidade “compreende o domínio da experiência, da realidade, da ação da coisa ou evento (do “energético”); depois da primeiridade, que é pura impressão, vem a sensação, o confronto e a consciência de algo concreto, exterior a si mesmo

Santaella ainda define secundidade como

[...] um mundo real, reativo, um mundo sensual, independente do pensamento e, no entanto, pensável, que se caracteriza pela secundidade. [...] O simples fato de estarmos vivos, existindo, significa, a todo momento, consciência reagindo em relação ao mundo. (2007, p. 10).

Assim, a secundidade se define como o entremeio entre a razão e os fenômenos que convivemos diariamente. É a secundidade que nos encaminha para a interpretação do signo no campo da nossa consciência.

Por fim, a terceiridade é definida por Santaella (2007, p. 11) como aquilo que “aproxima um primeiro e um segundo numa síntese intelectual, e corresponde à camada de inteligibilidade, ou pensamento em signos, através da qual representamos e interpretamos o mundo”. Ou seja, é o momento em que os fenômenos se tornam racionais, conscientes.

Dessa maneira a terceiridade se dá no âmbito “do que chamamos de percepção. Perceber não é senão traduzir um objeto de percepção em um julgamento de percepção, ou melhor, é interpor uma camada interpretativa entre a consciência e o que é percebido.” (SANTAELLA, 2007, p.11).

Sintetizando as três categorias da consciência definidas por Peirce, conforme Fernandes, a terceiridade

É o momento em que o ator (sujeito da semiose) através de progressivos níveis de consciência, passa de um pensamento que é uma *impressão* pura e instantânea de algo (primeiridade) para um pensamento constativo, produzido pela sensação desse algo como uma presença concreta (secundidade), conduzindo-o, finalmente, à percepção da realidade exterior. (2011, p. 177).

A partir dessas considerações, percebemos que o signo passa por um processo de semiose gradativo, que perpassa três níveis em frações de segundos para que possam ser compreendidos e interpretados.

### 3.1.3 Ícone, Índice, Símbolo

Peirce define três tricotomias com relação à tríade do signo. Uma com relação a ele mesmo, outra com relação ao interpretante, e uma terceira com relação ao objeto. As relações ditas semânticas entre o signo e o objeto, são atribuídas à tricotomia, onde o signo é dividido em ícone, índice e símbolo, e cada uma dessas subdivisões pode ser relacionada a uma categoria da consciência.

Coelho Netto aponta que:

A primeiridade recobre o nível do sensível e do qualitativo, e abrange o ícone [...].  
A Secundidade diz respeito ao nível da experiência, da coisa ou do evento: é o caso do índice [...].  
A terceiridade refere-se à mente, ao pensamento, isto é, à razão: cobre o campo do signo [...] (2010, p. 61).

As três pontas da tricotomia são formas de representação de determinado signo, sendo que, conforme apontamentos de Coelho Netto:

Ícone é um signo que guarda alguma semelhança com o objeto representado [de que ele é signo];  
 Índice é um signo que se refere ao objeto denotado em virtude de ser diretamente afetado por esse objeto. O signo [neste caso] tem alguma qualidade em comum com o objeto. [...] O que o torna o índice de um signo é o fato de ser modificado pelo objeto;  
 Símbolo é um signo que se refere ao objeto denotado em virtude de uma associação de ideias produzidas por uma convenção. (2010, p. 58).

Neste âmbito, Lopes (1993) ao conceituar signo, o divide em três categorias: signos naturais, signos artificiais e sinais não-sígnicos. Onde o índice é o primeiro, o símbolo faz parte do segundo grupo e o ícone faz parte do terceiro.

Os índices são signos que não sofreram intervenção do homem para servir a um propósito de comunicação social. “O único relacionamento existente, nos processos indiciais, é o que se estabelece entre signo (fumaça, nuvem, enxurrada...) e o referente extralingüístico (fogo, chuva iminente ou passada).” (LOPES, 1993, p. 43).

A comunicação estabelecida entre o signo e quem o vê, são relações de causalidade dos fenômenos naturais. Por exemplo, a fumaça é parte do fogo, uma nuvem escura antecede a chuva, uma pegada é um índice de que algo passou por aquele local.

Dessa forma, “como índices são produzidos sem a intervenção humana na fonte produtora dos sinais, o homem não pode utilizar os índices para comunicar-se, através deles, com seus semelhantes.” (LOPES, 1993, p. 43). Isso acontece pelo fato de que o homem não interviu e não tem controle sobre os índices, diferente do que acontece com os signos artificiais. Assim, o autor classifica os símbolos artificiais em duas categorias, os signos não linguísticos e os signos linguísticos.

Os signos não linguísticos são representados pelos símbolos, que são “objetos materiais que representam noções abstratas” (IDEM, p. 44). Nesta tentativa de representar algo abstrato, o símbolo pode ser “deficiente ou inadequado parcialmente em relação ao conjunto das noções simbolizadas” (IDEM). Isso ocorre pelo fato de que ao estabelecer um símbolo, o conteúdo simbolizado pode ter uma grandeza muito maior do que a que o símbolo consegue representar. Por exemplo, o conceito de justiça, representado por

uma balança, é muito mais amplo que a noção de igualdade que a balança representa.

Assim, também, a relação entre o símbolo e o conteúdo simbolizado é parcialmente motivada. Diferente da balança que representa parte dos preceitos da justiça, um coração transpassado por uma flecha, para representar o amor, mostra que há entre o símbolo e o conteúdo simbolizado alguns traços comuns (LOPES, 1993).

Por outro lado, os signos linguísticos, verbais, “só são traduzíveis com adequabilidade por outros signos linguístico-verbais. Eles não se baseiam em significações de outra modalidade qualquer de linguagem e, fora deles, não há inteligibilidade possível para o homem” (LOPES, 1993, p. 45).

Lopes (1993) afirma que nos sinais não sígnicos, ícone ou imagem, há uma relação necessária entre significante e significado, pois não há processo semiótico nesta categoria, ou seja, não há uma convenção estipulada com finalidade de comunicativa. Dessa forma, “ícones não são signos, são pura e simplesmente imagens.” (REZNIKOV apud LOPES, 1993, p. 46). Isso porque os ícones nos remetem certa similaridade visual entre o significante e o significado.

Apesar destas diferenciações, os signos podem exercer simultaneamente mais de uma função semiótica. Ou seja, ao passo que ele é um ícone, pode ser também um símbolo, ou ser, ao mesmo tempo um símbolo, um ícone e um índice.

#### 3.1.4 A semiótica da imagem

A partir de uma visão geral da semiótica da imagem, Santaella e Nöth, tratam a imagem como signo. Assim, o conceito de imagem se divide em um campo semântico de dois polos. “Um descreve a imagem direta perceptível ou até mesmo existente. O outro contém a imagem mental simples, que, na ausência de estímulos visuais, pode ser evocada.” (2008, p. 33). Neste contexto, as imagens podem ser observadas como signo icônico, representando aspectos visíveis do mundo, e como signo plástico, sendo

figuras puras e abstratas.

Segundo Peirce, ícone é um signo que guarda alguma semelhança com o objeto representado. Neste sentido, Santaella e Nöth (2008) salientam que a categoria de ícone é concebida pelo teórico de forma mais abrangente, geral, e compreende também formas não visuais. Assim, a polissemia do conceito de imagem se aproxima do conceito de ícone definido por Peirce, pois compreende além das imagens visuais, imagens acústicas e mentais.

A partir do conceito de signo apresentado por Peirce, “O signo de imagem se constitui de um significante visual (*representamen*), que remete a um objeto de referência ausente e evoca no observador um significado (*interpretante*) ou uma idéia do objeto” (SANTAELLA; NÖTH, 2008, p. 38). Dessa forma, cada parte da tríade peirciana é composta por uma imagem, uma vez que no interpretante é evocada uma imagem mental, o objeto é composto pela imagem original, e “Às vezes a palavra ‘imagem’ designa o *representamen* no sentido de desenho, fotografia, quadro” (IDEM).

Deve-se ressaltar que “se imagens representadas são determinadas como ícones, por outro lado, nem todos os signos icônicos são imagens visuais” (SANTAELLA; NÖTH, 2008, p. 37). Dessa forma, os signos plásticos podem ser imagens icônicas ou podem ser imagens que não representam coisa alguma.

Tomando como exemplo “uma mancha azul, pode-se dizer: ‘Isto é azul’, ou, ‘Isto representa a cor azul’. Na primeira hipótese, trata-se de um signo plástico, na segunda, se um signo icônico. [...] O plástico é um signo completo com expressão e conteúdo próprios” (EDELIN et al. 1992 apud SANTAELLA; NÖTH, 2008, p. 38). Desse modo, um signo plástico depende das qualidades que o sujeito lhe atribuirá ao observar o signo, tais como forma, cor e textura.

Outro ponto abordado por Santaella e Nöth (2008) é a respeito da convencionalidade e naturalidade das imagens. A esse respeito, os autores utilizam Goodman que apresenta

Uma concepção extremamente convencionalista da qualidade sígnica da imagem e acentua, por isso, o parentesco semiótico entre o signo de imagem e o signo linguístico arbitrário: “O fato é que, para uma imagem apresentar um objeto, ela deve ser um símbolo, substituí-lo e a ele se relacionar; nenhum grau de semelhança é suficiente para estabelecer a relação de referência necessária. [...] Quase tudo pode



representar todo o resto. Uma imagem que representa um objeto o denota [...]. Denotação é o núcleo da representação [...]. A relação entre uma imagem e o que ela representa é uma relação próxima constituída pelo encontro de um predicado e um fato.” (GOODMAN apud SANTAELLA; NÖTH, 2008, p. 40).

Dessa maneira, o autor vê paralelos, mas, em maior número, distinções entre a imagem e a linguagem como formas de representação. Ele estabelece alguns critérios que considera existir em um “tipo ótimo de signo”, e a partir deles afirma que a linguagem é um sistema que cumpre os critérios sintáticos, mas não os semânticos. A imagem, por outro lado, não cumpre nenhum dos critérios. Assim, “diversas imagens que mostram um objeto sob diferentes aspectos e tamanhos não nos deixam reconhecer, de forma homogênea, a disjunção ou diferenciação sintática ou semântica e, assim, a existência de um signo.” (SANTAELLA; NÖTH, 2008, 41).

Em contrapartida, Gombrich salienta a importância do papel da natureza e da convenção dentro da percepção da imagem. Para ele, “a percepção da representação visual não se baseia somente em uma capacidade inata do homem e que, por exemplo, a visão de espaços representados em perspectiva deve ser primeiramente aprendida.” (SANTAELLA; NÖTH, 2008, p. 41).

Utilizando a fotografia para explicar seus argumentos, Gombrich esclarece que a foto não é uma réplica simples da realidade, mas uma transformação visual, que será interpretada e dela serão retiradas as informações necessárias para o observador.

Por isso, as imagens não são arbitrárias, pois o ser humano não trata o mundo de forma neutra, somos seres adaptados para “procurarmos objetos que nos são necessários ou perniciosos e cujas configurações nos agradam mais do que outras” (SANTAELLA; NÖTH, 2008, p. 4). Dessa forma, ao analisarmos uma imagem, não a veremos como um todo da realidade a que ela representa, mas extrairemos, principalmente, as informações que nos sejam pertinentes, ou seja, preferimos ler as fotos de modo positivo, e não negativo.

Outro aspecto sobre a semiótica da imagem abordado por Santaella e Nöth é sobre a dependência linguística e a autonomia da imagem. Neste âmbito, questiona-se se a “as imagens podem ter significados diretamente como signos visuais, ou o significado da imagem só se origina pela mediação da linguagem” (2008, p. 43).

Neste aspecto, há dois tipos de discussões. O primeiro argumenta sobre os contextos texto-imagem, ou seja, a inserção de ambos como um meio de comunicação interdependente, o segundo trata da necessidade do auxílio da linguagem dentro do processo de entendimento e interpretação das imagens.

Barthes (1946 apud SANTAELLA; NÖTH, 2008), defende que “Imagens podem significar, mas isso nunca acontece de forma autônoma.” Ou seja, o processo de entendimento de uma imagem é conduzido pela mediação da linguagem. De mesmo modo, outros autores afirmam que a linguagem é sempre necessária à análise da imagem semiótica.

Entretanto, surgem contraposições teóricas em relação a esses argumentos, mostrando a não prioridade do verbal sobre o visual. Assim, o gestaltismo aborda a interpretação da imagem com um signo autônomo, onde formas visuais são independentes da linguagem.

No campo visual, as figuras são percebidas, em sua totalidade, como formas. As totalidades aparecem como algo que é mais do que o somatório de suas partes. A percepção acontece, então, não de maneira reprodutiva, mas sim como um processo construtivo da nova organização do campo visual. (SANTAELLA; NÖTH, 2008, p. 45).

Assim, um padrão visual representa algo além de sua própria existência e por isso é um signo. Dessa maneira, o processo de percepção dessas formas é uma construção e reconhecimento de formas sígnicas (SANTAELLA; NÖTH, 2008).

### 3.2 O DISCURSO

A análise do discurso é uma parte da linguística que visa analisar as construções ideológicas presentes em cada discurso. Ou seja, ela vai além do dito, além do posto. Dessa forma, Santos, acerca de Orlandi, afirma que a autora

[...] amplia o conceito de língua em sua função social. Um dos pontos de sua análise é a maneira como a linguagem está materializada na ideologia e como a ideologia se manifesta na língua. Assim, a

materialidade da ideologia é o discurso e a materialidade do discurso é a língua, sendo o *discurso* o lugar em que se pode interpretar e observar a relação entre língua e ideologia (2010, p. 69).

Como o discurso não é algo estável, ou seja, está sempre em movimento, “Na análise do discurso, procura-se compreender a língua fazendo sentido, enquanto trabalho simbólico, parte do trabalho social geral, constitutivo do homem e da sua história.” (ORLANDI, 2005, p. 15).

Assim, a língua faz parte do cotidiano do homem e é por meio dela que o homem é capaz de se expressar. Como ela é a materialização do discurso e este da ideologia, a análise do discurso busca compreender a língua enquanto trabalho simbólico, necessário para a existência de todas as relações sociais. Dessa maneira, é o discurso que faz a ponte entre ideologia e língua.

Nesse sentido, Brandão (2012) afirma que a formação de uma ideologia tem como componente necessário uma ou várias formações discursivas interligadas e que por este motivo, os discursos são governados por formações ideológicas.

Sob este ângulo, Santos assinala que o sujeito da linguagem “é descentrado, pois é afetado pelo real da língua e também pelo real da história, não tendo controle sobre o modo como língua e história o afetam. A linguagem só é linguagem porque faz sentido, e se o faz é porque se inscreve na história.” (2010, p. 67).

À vista disso, correlaciona-se aqui o interdiscurso, que “se constitui de um conjunto de formulações feitas e já esquecidas que determinam o que dizemos” (ORLANDI, 2007, p. 33). Desse modo, para que o que dizemos tenha sentido, é necessário que já tenha feito sentido antes.

Nessa perspectiva, Foucault afirma que a produção do discurso “é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade” (1999, p.8). Logo, se há redistribuição dos discursos, significa que os discursos não são sempre originais, eles perpassam pessoas e tempos.

As relações de poder estabelecem grande influência nessa produção e reprodução, pois através delas os discursos se dissipam e proliferam. Assim, o jogo de regras que normatizam nossos discursos também limitam as palavras e

ideias pronunciadas.

Para Foucault, “o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo pelo que se luta, o poder que queremos nos apoderar.” (1999, p. 10). Essa asserção do autor nos reafirma o fato de que o discurso é a materialização da ideologia a qual é embasada pela luta de classes, tornando, então, o discurso em instrumento de poder. Dessa forma,

Foucault (2002) ressalta que o discurso não é transparente, nem é somente o que representa ser, é a própria materialização. Embora as instituições procurem separar palavras e verdades, para o autor, a verdade situa-se no próprio discurso, a vontade de verdade tem suporte institucional e é conduzida pelo modo como o saber é valorizado, distribuído, repartido, atribuído em uma sociedade. (SANTOS, 2010, p. 70).

De tal modo, para Foucault (1999), a verdade do discurso reside no próprio enunciado, no seu sentido, na sua forma, na sua relação e na sua referência. O autor organiza, assim, um jogo de regras que possibilitam um discurso ser verdadeiro, reforçando que sua veracidade está intimamente ligada aos pressupostos e preconceitos ideológicos de uma época específica e a com as relações de poder operadas nos meios sociais.

Em suma, Foucault (1999) define o enunciado como a unidade elementar do discurso – o que o compõe. Nós nos apropriamos de enunciados para compormos nosso discurso, sempre influenciados pela cultura ou partindo de uma instituição, após a apropriação iniciamos a transformação do discurso, por meio de interações com outro indivíduo, a partir da apropriação de novos conhecimentos que vão mudando a nossa forma de pensar e agir.

Pêcheux amplia um pouco mais a noção do discurso ao afirmar que “os enunciados [...] não estão evidentemente em relação interparafrástica; [eles] remetem ao mesmo fato, mas eles não constroem as mesmas significações. O confronto discursivo prossegue através do acontecimento.” (2012, p. 20).

Assim, o autor trata o discurso como estruturado e com efeito de sentido, pois os discursos são acontecimentos produzidos em determinados lugares e contextos, sendo suscetíveis a outras interpretações. Por isso, o autor concebe a língua unívoca (onde os discursos contemplam um mesmo significado) como equívoca, pois um mesmo discurso pode possuir diferentes significados e

interpretações.

Para Pêcheux ao reproduzirmos um discurso, há sempre o risco de absorver o acontecimento desse discurso. Entretanto, ao analisarmos um discurso, deve-se “detectar os momentos de interpretações enquanto atos que surgem como tomadas de posição, reconhecidas como tais, isto é, como efeitos de identificação assumidos e não negados” (2012, p. 57).

Assim, é possível, também, estabelecer as relações estruturais que incidiram naquele discurso, ou seja, as formações discursivas e ideológicas, pois são partes constitutivas da linguagem. Desse modo, ao produzir um discurso, “supõe-se que todo sujeito falante sabe do que se fala, porque todo enunciado produzido [em espaços discursivos] reflete propriedades estruturais independentes de sua enunciação, transparentemente, em uma descrição adequada do universo” (PÊCHEUX, 2012, p. 31).

Brandão ao discorrer sobre os conceitos de formações discursivas afirma que

Analisar o discurso é descrever os “sistemas de dispersão” dos enunciados que o compõem através das suas “regras de formação”. Se eles apresentam um sistema de dispersão semelhante, podendo definir uma regularidade nas suas “formas de repartição”, pode-se dizer que eles pertencem a uma mesma FD. (2012, p. 51).

Dessa maneira, os discursos pertencentes a uma mesma formação discursiva estão ligados por um mesmo conjunto de ideias. Metaforicamente seria como os espaços de uma teia, onde cada espaço – cada discurso – tomaria uma forma, mas ainda estaria ligado com os outros discursos, isto é, haveria uma regularidade, uma ordem, nos enunciados.

Nas palavras de Foucault

Uma formação discursiva não desempenha, pois, o papel de uma figura que pára o tempo e o congela por décadas ou séculos: ela determina uma regularidade própria de processos temporais; coloca o princípio de articulação entre uma série de acontecimentos discursivos e outras séries de acontecimentos, transformações, mutações e processos. Não se trata de uma forma intemporal, mas de um esquema de correspondência entre diversas séries temporais. (FOUCAULT, 2008, p. 83).

Em suma, compreende-se por formação discursiva um conjunto de

enunciados que podem ser associados a um mesmo sistema de regras de formação, historicamente determinadas.

A partir do exposto, temos, então, o discurso como um “[...] acontecimento [no] ponto de encontro de uma atualidade e uma memória.” (PÊCHEUX, 2012, p. 17). Assim, ao proferir um discurso o sujeito, inserido num contexto de produção com discursos pré-existentes, pode adquiri-los e absorvê-los. Assim, a estrutura mencionada por Pêcheux seria a formação discursiva, a repetição de enunciados. O acontecimento seria o fato do novo, da reinterpretação dos discursos. Portanto, um discurso é, tanto estrutura, quanto acontecimento.

### 3.2.1 Ideologia

Ao longo da história, a definição de ideologia foi sendo cada vez mais estudada e sofrendo alterações. Max e Engels concebem a ideologia a partir de uma dialética materialista, onde o estado é o mediador da ideologia, o qual tem a luta de classes como alicerce para que ela exista. Isso porque a ideologia estará entre a classe proletária e a classe dominante, de forma a favorecer a classe dominante.

Chauí a define como “instrumento de dominação de classe e, como tal, sua origem é a existência da divisão da sociedade em classes contraditórias e em luta.” (2004, p. 39). Assim, a ideologia adquire a função de “ser o instrumento encarregado de ocultar as divisões sociais, [...] e transformar as idéias particulares da classe dominante em idéias universais, válidas igualmente para toda a sociedade.” (IDEM, p. 40).

Estando a ideologia intrínseca no discurso comum a todos que permeiam um mesmo convívio social, ela se torna capaz de ser instrumento de dominação, de forma a “mascarar” a verdade e, de certa forma, se tornar a própria verdade. Isso ocorre pelo fato da classe dominante tornar suas ideias a ideia de todos. A ideologia tem o poder de legitimar a dominação social, econômica e política, pois ela cria na mente das pessoas uma ideia de que todo fenômeno social que acontece é natural.

Como pode ser percebido acima, o conceito de ideologia é muito amplo, e vem, ao longo dos anos, recebendo diversos estudos e definições. Lopes afirma que Thompson

[...] distingue dois tipos gerais de concepção de ideologia: a neutra e a crítica. A primeira delas compreende a ideologia como uma forma de investigação social ou como um aspecto da vida social como outro qualquer, não sendo nem mais nem menos atraente ou problemático. Assim, dessa perspectiva, um fenômeno considerado ideológico não é necessariamente enganador ou ilusório. Tampouco precisa estar ligado aos interesses de um grupo particular. [...] A concepção crítica de ideologia, por sua vez, imputa aos fenômenos caracterizados como ideológicos um criticismo implícito ou sua própria condenação. Nas palavras de Thompson (2000, p. 73) “concepções críticas são aquelas que possuem um sentido negativo, crítico ou pejorativo.”. (apud LOPES, 2014, p. 19)

Ao conceituar ideologia, Thompson procura elaborar um novo conceito a respeito, de forma a não sintetizar as concepções já existentes. Assim, num sentido mais amplo, o autor a concebe “como o sentido a serviço da dominação. A fim de precisar tal definição, o autor esclarece que o sentido pelo qual está interessado é o sentido mobilizado pelas formas simbólicas, que estão inseridas nos contextos sociais e que circulam no mundo social [...]” (LOPES, 2014, p. 20).

Por formas simbólicas, entende-se

[...] um amplo espectro de ações e falas, imagens e textos, que são produzidos por sujeitos e reconhecidos por eles e outros como construtos significativos. Falas linguísticas e expressões, sejam elas faladas ou escritas, são cruciais a esse respeito. Mas formas simbólicas podem também ser não linguísticas em sua natureza (por exemplo, uma imagem visual ou um construto que combina imagens e palavras). (THOMPSON, 2000, p. 79 apud LOPES, 2014, p. 20).

Conforme Lopes (2014) assinala em seu trabalho, a proposta de Thompson afirma que a ideologia pode, sim, receber um mascaramento das relações sociais, da luta de classes, entretanto não é uma característica indispensável da ideologia, ou seja, ela não é “necessariamente dependente das relações de dominação de classe”. (IDEM, p. 21).

Assim, “Embora confira importância à luta de classes na análise das sociedades contemporâneas, considera centrais também outros conflitos estruturais, não os condicionando necessariamente às contradições entre o

trabalho e o capital.” (2014, p. 22).

Em suma, Thompson propõe uma concepção mais ampla de ideologia, não ignorante as concepções anteriores ligadas à luta de classes, mas, sim, ampliando esse pensamento, pois,

[...] as pessoas envolvidas na produção, transmissão e recepção das formas simbólicas como agentes ativos – que, embora possam ser, até certo ponto, influenciados por essa produção, são capazes de manter certa distância afetiva e intelectual dela. Ou seja, são capazes de ter um pensamento crítico e independente, buscando sempre compreender e reinterpretar as mensagens que recebem. (2014, p. 22).

Por fim, a partir do exposto, temos que ideologia, de modo geral, são as ideias vigentes em um grupo, movidas por suas relações sociais e de trabalho. Está ligada também à história, uma vez que as ideias perpassam tempos históricos e permanecem no intradiscurso de uma sociedade. E é utilizada como instrumento de dominação de uma classe sobre outra, na luta e classes.

### 3.2.2 Cultura

Chauí (2008) esclarece a etimologia do termo cultura como, vinda do verbo latino *colere*, significando originalmente o cultivo, o cuidado com a terra, a agricultura, ou seja, o cultivo de plantas e alimentos a fim de prover o próprio sustento. Entretanto, “No correr da história do ocidente, esse sentido foi-se perdendo até que, no século XVIII, com a Filosofia da Ilustração, a palavra cultura ressurgiu, mas como sinônimo de um outro conceito, torna-se sinônimo de civilização” (CHAUÍ, 2008, p. 55). Isso significa que a noção de cultura como cultivo não é mais somente a única. A palavra passa a ter um novo significado, ligado às práticas sociais humanas.

Para Claude Lévi-Strauss (apud LOPES, 1993), a Cultura, do ponto de vista social e não do cultivo, surgiu a partir do momento em que o incesto passa a existir, ou seja, não é mais visto como se fosse algo natural, previsto por leis da natureza. Neste momento, há, então, uma “ruptura entre o universo das coisas naturais – domínio da Natureza –, e o universo das práticas sociais



humanas – domínio da Cultura.” (IDEM, p. 15).

Lopes apresenta que a partir desta distinção, têm-se duas características de cultura:

- (a) pertence ao universo da cultura tudo o que o homem acrescentou à Natureza, através do seu trabalho transformador;
- (b) pertence ao universo da cultura tudo o que não é hereditário, mas é aprendido pelo homem (1993, p. 15).

Thompson, explica que posteriormente à noção de cultura relacionada ao cultivo, o termo passou a ser usado como um sinônimo para, ou até mesmo em contraste com, a palavra ‘civilização’. “O termo foi, inicialmente, usado [...] para descrever um processo progressivo de desenvolvimento humano, um movimento em direção ao refinamento e à ordem, por oposição à barbárie e à selvageria” (2000, p. 168).

O autor ainda esclarece que no processo histórico europeu, as palavras “cultura” e “civilização” se associaram e passaram a designar “um processo geral de desenvolvimento humano, de tornar-se ‘culto’ ou ‘civilizado’.” (IDEM). Vale mencionar, também, que, a palavra “kultur” (cultura), também teve referência a produtos intelectuais e artísticos, que expressavam a criatividade e individualidade das pessoas. (IDEM)

Dessa forma, Tylor (1871 apud VIERO, 2005, p. 37) irá articular ambos os termos numa visão abrangente de cultura, a qual “concebe todas as possibilidades de realização humana como cultura, e não apenas os processos intelectuais e artísticos. Além disso, ressalta que não se trata de um fenômeno natural, mas de algo que se adquire na sociedade”.

Santos ainda assinala, com relação a Tylor, que “No conceito de cultura introduz-se a idéia de tempo, mas de um tempo muito preciso, isto é, contínuo, linear e evolutivo, de tal modo que, pouco a pouco, cultura torna-se sinônimo de progresso” (2010, p. 33). Isso acontece pelo fato de que as relações sociais estão embutidas na cultura, e é através delas que acontece a transformação e difusão da cultura.

A partir de então, como define Lopes (1993, p. 15), “as práticas sociais organizam-se para expressar a cultura das comunidades humanas assumindo a condição de sistema de Signos para transmitir essa cultura de um indivíduo para outro, de uma geração para a geração seguinte.” Assim, a cultura passa

a ser algo inerente a cada comunidade, onde haverá atributos e propriedades próprias.

Em sucessão ao exposto, Thompson (2000) procura reformular a concepção do termo em uma chamada “concepção estrutural” de cultura, visando enfatizar o caráter simbólico dos fenômenos culturais e o fato de tais fenômenos estarem inseridos em contextos sociais estruturados.

Por caráter simbólico, o autor define o estudo das formas simbólicas, isto é, “ações, objetos e expressões significativas de vários tipos – em relação a contextos e processos historicamente específicos e socialmente estruturados [...] por meio dos quais as formas simbólicas são produzidas, transmitidas e recebidas” (2000, p. 181).

A concepção estrutural do autor visa levar em consideração não somente os aspectos simbólicos de uma cultura, como também o contexto no qual ela está inserida. Logo, a análise cultural proposta por Thompson “deve ser vista como o estudo da constituição significativa e da contextualização social das formas simbólicas.” (IDEM).

Assim como as formas simbólicas (“uma ampla variedade de fenômenos significativos, desde ações, gestos e rituais até manifestações verbais, textos, programas de televisão e obras de arte.” (THOMPSON, 2000, p. 183) exercem grande significado para aqueles inseridos em determinado contexto, elas devem, também, serem levadas em consideração para aqueles que analisam a cultura. Para tanto, o conjunto sócio-histórico deve ser considerado, uma vez que “tais formas estão sempre inseridas em contextos sociais estruturados” (IDEM, p. 193).

Thompson (2000) afirma que as formas simbólicas podem incorporar os mais variados traços das condições sociais de produção. Essas condições implicam, também, no modo como as formas simbólicas são recebidas, interpretadas e compreendidas por diferentes sujeitos, inseridos em contextos diversos, onde os processos históricos foram distintos, resultando em uma nova cultura.

Além disto, “outra consequência de sua inserção contextual consiste em que elas [as formas simbólicas] são, frequentemente, objeto de complexos processos de avaliação e conflito” (THOMPSON, 2000, p. 193). Esses processos são denominados pelo autor como “processos avaliação”, que

constituem o ato do sujeito avaliar as formas simbólicas e contestá-las ou atribuí-las algum valor.

A partir do exposto, é possível perceber como o conceito de cultura evoluiu durante o processo histórico. Além disso, fica claro como a cultura em si é muito ampla, pois ela engloba várias esferas, uma vez que é constituída por sujeitos em um convívio social, pelo contexto de produção e pelo processo sócio-histórico.

## 4 ANÁLISE DOS DADOS

Esta seção tem por objetivo expor e analisar os resultados obtidos nesta pesquisa, a fim de compreender de que forma atuam as imagens em um terreiro de Umbanda, assim como perceber quais os discursos que a cercam.

As descrições linguísticas dos sujeitos entrevistados<sup>2</sup> – Professora Maria Izabel e Pai Joanilson, dirigentes do Centro Espírita de Umbanda Reino de Oxalá (CEURO) – foram a base da investigação, as quais auxiliam na compreensão da atuação da imagem presente no terreiro. Dessa forma, apresentam-se as partes da entrevista (perguntas e respostas) e posteriormente a análise dos dados.

Para facilitar a organização das falas nas transcrições da entrevista, usou-se a legenda MI – correspondendo às falas de Maria Izabel; PJ – para as falas de Joanilson; R – correspondendo às intervenções da entrevistadora.

### 4.1 A UMBANDA E O DISCURSO

**Como é ser umbandista levando em consideração o preconceito que ainda existe aos olhos de quem ainda não tem conhecimento sobre a religião? Como vocês sentem isso?**

MI – Hoje nós já superamos, né? Mas ainda existe um grande preconceito.

R – Então é como se fosse um desafio, uma batalha?

MI – Exatamente, é uma batalha! É um desafio ser umbandista, mas a gente não nega, eu não nego minha religião, tanto que eu participo, dou palestras nas escolas. Na semana da cultura afro eu que faço as comidas, eu que vou pra cozinha da escola. Esse ano vamos fazer bobó de camarão, já fizemos o Amalá já fizemos a feijoada, cada ano a gente escolhe uma comida, dentro da cultura afro, pra desenvolver com as crianças, então é um grande desafio você praticar a tua religião, **praticar**.

PJ – Por exemplo, outros membros de outras religiões apedrejando e destruindo terreiro, avançando, quebrando imagens, no nosso dia de hoje. Então tá existindo um movimento muito grande aí, pedindo pros

---

<sup>2</sup> Ressalta-se que os entrevistados fizeram questão de que seus nomes não fossem ocultos, como consta no termo de consentimento livre e esclarecido anexado ao final deste trabalho,

ministros lá, pros senadores tudo, que acabe com essa rivalidade, que tá terrível! Olha, agora esses dias apedrejaram uma menina lá, né, de 16 anos, quebraram a cara dela, os evangélicos lá, isto não é preconceito? Então, graças a Deus agora a Dilma lá na gestão dela...

MI – Isso já com o Lula lá, criando a lei 10639-2013 que fala que hoje é lei trabalhar nas escolas a cultura afro-brasileira.

R – Sim, é um ponto a mais que vocês ganharam na batalha que vocês estão lutando diariamente, né...

MI – Até foi um choque para nós, para nossa sociedade aqui semana passada o terreiro se fazer representante na mesa de um evento sobre cultura aqui, e eu poder falar. Falei de vários termos, falei que a Umbanda é Brasileira... E ainda na matéria saiu que a “sacerdotisa de religião de matriz africana”, mas não é isso, mas eles ainda continuam falando... Ainda não tem o entendimento, mas já é uma forma de você estar distorcendo, estar desmistificando a Umbanda, a religião. Claro que eu falei também que a Umbanda ela traz, ela tem os ritos aos Orixás que são de religiões de matrizes africanas.

PJ – E o que existe muito é a rivalidade entre terreiro, ainda existe.

MI – Por que tem muita gente que tem a visão de cliente, que a religião é pra ganhar dinheiro, fazer isso, fazer aquilo.

PJ – Fazendo da Umbanda uma agência imobiliária, uma agência matrimonial, “Eu creio no seu sangue! Eu creio no teu preto velho, no seu caboclo! Se me livrar disso, daquilo...”.

MI – Porque hoje, eu vejo mesmo na escola, as professoras e várias pessoas já te olham com outros olhos, porque elas tinham a ideia que dentro do terreiro, da religião, se praticava a amarração, o fazer o mal pro outro, hoje não, hoje elas já olham pra gente com outros olhos, é outra visão, mas por quê? Porque já faz uns seis anos que eu já tô dando palestras... Então é, é uma batalha!

PJ – Não é fácil, porque eles acham que a gente é do diabo, não é católico.

R – Sim, é o preconceito de quem não conhece, né.

MI – Isso, mas eu falei nesse dia que eu fui pra mesa lá... eu falei, antes do conhecimento tem que haver o respeito, porque vivemos no mesmo planeta, respiramos o mesmo ar, utilizamos da mesma água. Existem várias religiões, cada uma com seus dogmas, com seus rituais, mas tem que sempre haver o respeito.

Pelas respostas dadas pelos participantes, o preconceito contra a religião ainda é muito presente, principalmente no meio social em que estão inseridos. Alguns pontos marcantes que comprovam isto é o fato de que “ser umbandista é uma batalha” e de ter sido “um choque para a sociedade quando o terreiro se fez presente em um evento cultural da cidade”, os quais serão abordados a seguir.

Sendo o Brasil um estado laico, ou seja, um país onde há liberdade religiosa, expressar a religião a que pertence não deveria ser uma batalha, menos ainda ser, por este motivo, vítima de preconceito e intolerância. Entretanto, percebe-se através das falas dos entrevistados que isso é quase como um pensamento utópico, mesmo nos dias atuais onde leis como a 10639-2013 já foram criadas a fim de disseminar a cultura afrodescendente e evitar

esse tipo de situação.

A “batalha”, enfim, consiste na luta contra o preconceito à religião, derivado de discursos que induzem a ideia de que a Umbanda visa fazer o mal ao próximo, como citado pela entrevistada, quando conta sobre a visão que as colegas de trabalho tinham sobre ela e sua crença.

Brandão explica que “as palavras só adquirem sentido dentro de uma formação discursiva (FD). Concebe-se, assim, o sentido como algo que é produzido historicamente pelo uso e o discurso como efeito de sentido entre locutores posicionados em diferentes perspectivas.” (2012, p. 81). Dessa forma, as diferentes caracterizações dadas à religião, como por exemplo, “sendo do diabo”, “fazem amarração”, fazem sentido, pois há, historicamente, uma formação discursiva, com teor negativo, ligados às religiões de matriz afro, que decorre dos tempos em que os negros africanos vinham escravizados para o Brasil.

Em contra partida, analisando a Umbanda como objeto, nota-se uma grande produção de discursos decorrentes deste. Assim, observando o discurso como algo instável, passivo de mudanças, percebe-se que as pessoas sujeitas as falas proferidas pela professora Maria Izabel, foram capazes de adquiri-los e absorvê-los, mesmo que em longo prazo.

Assim, o fato dos umbandistas estarem “batalhando” para disseminarem o discurso verdade acerca da Umbanda, faz com que outra formação discursiva surja a fim de confrontar a já existente. Desse modo, aos poucos e em longo prazo, é possível que os discursos negativos acerca dessa religião possam ser revogados e alterados. A exemplo disso, além da mudança no discurso das colegas de trabalho de Maria Izabel, temos o “choque para a sociedade quando o terreiro se fez presente em um evento cultural da cidade”.

Este “choque” mencionado pela entrevistada, mostra que está havendo embates entre formações discursivas acerca da Umbanda no meio em que vivem. A primeira seria a formação discursiva negativa, já mencionada, pois, se foi um choque, indica que havia um discurso pejorativo na sociedade que não os possibilitava cogitar que poderiam ser chamados para tal evento. A segunda mostra que os esforços do CEURO estão surtindo efeito, pois o fato de terem sido chamados para um evento municipal comprova que já está havendo uma tentativa de ressignificação da FD negativa a que estão submetidos.

O caso de se apresentarem em um evento cultural da cidade, dá, ao centro, uma visibilidade ao seu discurso, assim como confere maior autoridade ao mesmo. Isso porque “as palavras mudam de sentido segundo as posições daqueles que as empregam” (ORLANDI, 2005, p. 42), portanto, estando em posição de autoridade, as palavras da mãe de santo teriam, em consequência, maior credibilidade.

Entretanto, como frisa Maria Izabel, apesar do grande progresso, ainda há reminiscências dos discursos negativos, uma vez que, na matéria postada no endereço eletrônico da prefeitura municipal, a mãe de santo foi mencionada como “sacerdotisa de religião de matriz africana”. Isso exemplifica Orlandi ao afirmar que “todo discurso se delinea na relação com outros: dizeres presentes e dizeres que se alojam na memória” (2005, p. 43). Ou seja, apesar de novo, o discurso proferido pelos representantes da prefeitura, de certo modo, ainda tem um elo com as falas negativas que circulam na sociedade.

Este elo pode ser relacionado ao esquecimento ideológico, caracterizado por Pêcheux como o que “resulta no modo pelo qual somos afetados pela ideologia. Por esse esquecimento, temos a ilusão de ser a origem do que dizemos, quando, na realidade, retomamos sentidos pré-existentes.” (1975 apud ORLANDI, 2005, p. 35). Assim, não usar a verdadeira nomenclatura da mãe de santo, mostra como a formação discursiva aqui denominada como negativa, ainda exerce influência sobre os outros discursos, mesmo aos novos.

## 4.2 A UMBANDA E A IMAGEM

Neste âmbito da análise, serão verificadas, através de trechos da entrevista, quais as relações existentes entre a religião da Umbanda e as imagens presentes no seu contexto.

#### 4.2.1 A imagem como símbolo

**Com relação às imagens católicas presentes aqui no terreiro, qual é o papel que elas desempenham? Além de representar um Orixá, tem algum outro motivo para elas estarem aqui?**

PJ – Um ponto de ligação.

MI – É de você acreditar, “ah, vou acender a vela para tal santo”. É pra pessoa ter aquela certeza de que está rezando pra para aquele santo, que está orando.

PJ – Pedindo a ajuda dele, né, é que nem você olhar uma fotografia.

R – É porque o ser humano precisa do material, né?!

PJ – É... Um ponto de apoio, né, então, por exemplo, o congá em si, que é o altar, é o ponto de referência pra gente se concentrar, pra se esvaziar do dia a dia. Você bota teu olho lá e fica vendo aquelas imagens bonitas, sabe?! Que é de Jesus Cristo, São João Batista, São Gerônimo, e isso aumenta sua concentração.

MI – Mas se você for em algum outro terreiro, tem alguns mais evoluídos que já praticam uma Umbanda alta, que já não tem imagens.

PJ – Não usam imagem.

MI – Não usam, que já não usa o atabaque...

R – Então não é algo necessário, é como vocês mencionaram, é um ponto de referência?

PJ – Sim. Então, por exemplo assim, tem a base da pirâmide, o meio da pirâmide e o ponto, o vértice da pirâmide. Então, por exemplo, existe terreiros ainda, em certos rituais que a gente faz, que usam a base da pirâmide, que ainda usam o cigarro, o charuto, a bebida. Já no meio da pirâmide já vai a imposição das mãos, e na ponta da pirâmide só seres mais evoluídos, que nem eu te disse, que se manifestam em três linguagens... Pra vê, esse público aqui precisar ter uma prova de que o preto velho fuma o cachimbo... Mas não é necessário usar aquilo ali, tá entendendo?! Depende da evolução da casa.

**R – Vocês acham necessário o uso das imagens, uma vez que elas representam um Orixá? Não poderia, talvez, as oferendas serem feitas sem a presença da imagem?**

PJ – Pode. Então o que que acontece, é pra não deixa as imagens, as velas acesas, tudo assim, são pra você fica com o olho ali e não fica olhando o que tá se passando em roda de você.

**Os senhores acham que mudaria alguma coisa no ritual, caso não houvesse essas imagens?**

R – Pra vocês eu entendo que não, mas para as pessoas que vêm de fora, por exemplo, se não houvesse as imagens, o altar, vocês acham que mudaria alguma coisa?

J – Existem dentro da Umbanda três tipos de altar, existe pessoas mais esclarecidas que sabem o que buscam, que nem no Kardecismo não se vê imagem nenhuma. Na realidade, Umbanda não usaria imagem, mas a intenção é chegar lá... Então você vai mudando a



ideia da pessoa... “Não! Oxalá é Jesus Cristo!” Aí a pessoa vai chegar numa conclusão de que não é Jesus Cristo.

R – Mas no caso, até ela chegar lá, há essa necessidade, porque se não houvesse as imagens, seria mais difícil da pessoa chegar a uma melhor compreensão. É isso?

MI – Sim... Então ainda é necessário o uso das imagens.

**Os senhores acham que houve uma ressignificação dessas imagens aqui presentes? Pois elas têm outro significado fora daqui, então para vocês, umbandistas, esse significado deixou de existir neste espaço?**

R – Por exemplo, as imagens católicas, a partir do momento em que a pessoa começa a frequentar o terreiro, ela já não a enxerga mais como uma católica, ela vê na imagem outro significado?

MI – Exatamente, mas quando ela começa a entender. Então as imagens a gente têm aqui no centro... Se for fazer um trabalho de praia, é o natural, se for de mata, é o natural. Você até pode leva a imagem (do Orixá), mas pra cruza aquela imagem com a natureza pra trazer aquela força.

As imagens católicas funcionam como um ponto de ligação entre os Orixás e os umbandistas, pois sua principal função, neste ambiente, é a de facilitar a compreensão dos participantes do ritual ao tentarem visualizar um Orixá, o qual não possui descrição física, pois é constituído por energias. Logo, as imagens santas, neste ambiente, desempenham função simbólica.

Para entendermos essa relação simbólica, tomemos como exemplo, em primeira instância, essas mesmas imagens dentro de um contexto católico. Para os católicos, as imagens dos santos servem como ícones, uma vez que um ícone “é um signo que guarda alguma semelhança com o objeto representado” (COELHO NETTO, 2010, p. 61). Tendo os santos católicos existido no mundo material, podendo, então, haver registros de sua fisionomia, as imagens santificadas são, de fato, uma representação de alguém que já existiu. Ou seja, elas estabelecem relação direta com o objeto representado e por isso, num ambiente católico, figuram como ícone.

Por outro lado, na Umbanda, não existindo um acordo de como se apresenta fisicamente um Orixá, pois não existiram no mundo da matéria, há a necessidade de criar uma relação entre o real e o abstrato – tendo como abstrato os Orixás e o real aquilo que é visível. Desse modo, as imagens católicas num ambiente umbandista tornam-se símbolos, uma vez que este “é

um signo que se refere ao objeto denotado em virtude de uma associação de ideias produzidas por uma convenção” (COELHO NETTO, 2010, p. 61).

Para Santaella e Nöth (2010) o símbolo não está ligado àquilo que representa através de similaridade, ou conexão física e concreta, a relação entre eles se dá através de uma mediação. Esta, normalmente uma associação de ideias, faz com que o símbolo seja tomado como representativo de algo diferente dele. Nesse sentido, as imagens católicas, num terreiro, possuem caráter simbólico, pois elas não possuem nenhuma relação de similaridade com o objeto – Orixás – tampouco qualquer outro tipo de relação de semelhança, uma vez que os Orixás são energias.

Desse modo, as imagens católicas utilizadas em um terreiro de Umbanda operam como símbolos, pois estabelecem uma associação de ideias, fazendo com que o símbolo represente algo distinto ao objeto. Essa associação de ideias é o que se chama de sincretismo religioso, que consiste na incorporação de elementos de uma religião em outra. Neste caso, a incorporação de imagens católicas em um terreiro de Umbanda.

Para Lopes, “A primeira mensagem que nos vem à mente, quando vibramos a palavra “Ogum” é a do guerreiro” (2007, p. 89). No sincretismo utilizado pela Umbanda, Ogum é representado por São Jorge, soldado guerreiro que foi imortalizado em sua imagem santa sobre um cavalo matando um dragão. Ou seja, a imagem de São Jorge fez com que houvesse uma associação de ideias acerca da figura do Orixá Ogum. Esta associação é condizente à imagem de guerreiro, uma vez que Ogum, para os Umbandistas, “é aquele que avança, sem medo, sobre o desconhecido” (IDEM). Desse modo, convencionou-se e tornou-se símbolo de Ogum a imagem de São Jorge.

O símbolo tem o poder de representação “porque é portador de uma lei que, por convenção ou pacto coletivo, determina que aquele signo represente seu objeto” (SANTAELLA, 2007, p. 13). Assim, é por força dessa lei que, ao mencionarmos a palavra Ogum, a primeira imagem que nos vêm à mente é a de um guerreiro, pois criou-se essa convenção de relação entre o Orixá e a imagem católica.

Santaella e Nöth afirmam que “O objeto do símbolo é tão geral quanto ele próprio, mas há casos singulares a que o geral se aplica, embora “existente” e “singular” tenham de ser considerados dentro de um universo

possivelmente imaginário ao qual o símbolo se refere” (2010, p. 64). Neste sentido, os símbolos são necessários para que se possa completar o sentido do objeto. Em outras palavras, quando se fala no Orixá Yori, por exemplo, o objeto dessa palavra é abstrato, não podendo receber, em primeira instância (ou seja, aos que não possuem vidência ou aos que estão iniciando as práticas umbandistas) um ícone mental.

Por este motivo, há a simbolização das imagens católicas em um terreiro de Umbanda para que essas possam estabelecer uma relação imagética entre os umbandistas e os Orixás. É por isso, também, que PJ menciona as imagens católicas como um ponto de ligação, pois o objeto de um signo não é necessariamente algo existente, mas pode ser, também, uma ideia abstrata (SANTAELLA, 2007, p. 14).

Por fim, ressalta-se, que o uso supraexposto das imagens católicas de forma simbólica não se estende a todos os terreiros e nem a todos os umbandistas, uma vez que ela se faz necessária conforme a evolução espiritual de cada um, que afeta na relação de compreensão da imagem dos Orixás.

#### 4.2.2 A imagem simbólico icônica

**Com relação às imagens do sincretismo, quando vocês as olham, o que vocês veem? Quando vocês olham, por exemplo, a imagem de Jesus Cristo, ao olhá-la, vocês veem Jesus Cristo ou vocês a interpretam como Oxalá? Como isso acontece?**

MI – Para nós que já estamos na Umbanda há vários anos, a gente interpreta que é o Oxalá. Mas só que tem que pessoas que não conhecem, ou estão entrando agora, ou mesmo que não conseguiram evoluir, ainda não fazem essa diferença. Mas nós fazemos.

J – Orixá é energia, então, no caso Jesus Cristo, Oxalá, ali, ele tem sete chefes, que usam a roupagem de caboclo, de índio. Então vamos supor, eu tô olhando pra Oxalá ali, e tô cantando “Ês [...] que governa o mundo, Jurema seu Jurema, Ubirajá é na mata virgem, é guerreiro de Oxalá.” Eu tô olhando assim, eu vejo o seu Ubirajara, mas daí eu posso ver o Tupinambá, posso ver seu Guaraci, como na realidade. O que geralmente acontece, se você tem o dom da

vidência, esse congá são sete pontos, isso aqui vira que nem o disco de Newton, é vermelho, azul, verde, fica girando assim. E aquilo ali, quando se incorpora, aí para. São os sete orixás, cada um representando uma cor, uma energia...

MI – Que vira o branco.

PJ – Canso de ver isso ali no congá, mas é difícil, se não tiver a espiritualidade, você pode morrer de velho, que você não vê.

**E quando vocês ouvem o nome de um Orixá, ou se referem à ele oralmente... Qual a imagem se forma nas suas mentes? São as imagens católicas ou vocês imaginam, como o senhor mencionou, a roupagem em que se apresentam?**

MI – Por que nós conhecemos as imagens dos orixás, né.

R – Então quando eu falo Oxalá, para vocês, o que vem na cabeça é a imagem de Oxalá e não de Jesus Cristo?!

MI – Na minha não vem Jesus Cristo

PJ – Porque ele se apresenta de sete maneiras pra você.

R – Aí para vocês vem a imagem de como ele se apresenta?

J – Sim, ou se não a luz dele. Aquela luz fica em roda da imagem assim, que você se você fixa, você não consegue ficar olhando. O Ogum, por exemplo, é um alaranjado, uma cor alaranjada. Então, por exemplo, se “ela” vai incorporar com Ogum assim, e ele não quer se mostrar pra mim, ele mostra aquela luz alaranjada assim envolvendo ela como se você entrasse num... Como que vou explicar... Uma gelatina um troço daquela cor, tá entendendo?

Por exemplo, eu já recebi entidade que numa porta dessa aqui, ele tem que ir se ajeitando pra poder entrar, parece que eu tava numa gelatina, cê tá entendendo... Então é uma coisa assim...

R – Inclusive uma das minhas próximas perguntas é sobre isso... Então vocês conseguem ver?

PJ – Nem todo mundo! Eu cheguei fazer promessa pra não ver mais... Fiz novena. Porque você vê mais o ruim do que o bom. Cê veja uma coisa, quem é o mortal Joanielson Campos pra ver a luz de Oxalá?!

Conforme explicitado pelos entrevistados, é necessário observar que as entidades se apresentam em até sete formas para o médium e nem todos têm o dom da vidência. Sendo os entrevistados mais evoluídos espiritualmente, eles experimentam um nível mais elevado de relação com os Orixás e por isso possuem distintas percepções sobre a imagem desses. Dessa forma, diferente de muitos umbandistas, eles não precisam do simbolismo das imagens católicas para atribuir uma imagem mental aos Orixás, pois eles, pelo fato de receberem entidades, têm acesso a outras imagens que derivam da forma como a entidade apresenta-se a eles.

Santaella e Nöth explicam que Saussure deu o nome de significante ou imagem acústica para a “forma psíquica de uma combinação abstrata e geral,

que governa as ocorrências concretas, ou seja, manifestações sonoras dessa combinatória. No coração da lei reside, portanto, a forma, a mais abstrata: a encarnação da imagem” (2010, p. 64). Assim, ao serem questionados sobre qual imagem vem à mente quando se menciona algum Orixá, os entrevistados explicam que eles visualizam o próprio Orixá, pois a visualização e interpretação decorre da imagem que conheceram ao receber uma entidade na linha de determinado Orixá.

Nesse sentido, ao ouvir o nome Yori, por exemplo, há a formação de uma imagem mental, que não a simbólica formada pelas imagens católicas, mas sim relacionada ao objeto (Orixá). Isso porque para eles há um ícone, que é a forma como os Orixás se apresentam no momento da gira, da incorporação.

Para Peirce, “O raciocínio deve estar especialmente relacionado com as formas que são os principais objetos do *insight* racional. Por isso mesmo, ícones são particularmente requisitados para o raciocínio” (apud SANTAELLA; NÖTH, 2010, p. 66). Por este motivo, considera-se aqui, as formações imagéticas dos Orixás pelos participantes, como ícones. Afinal, mesmo sendo abstratas e pessoais, são o que há de mais próximo da realidade do objeto.

Estabelecida a relação icônica que as imagens exercem sobre os umbandistas mais espiritualizados, atentemo-nos aos que recebem as entidades, mas que não possuem o dom da vidência, ou, quando a entidade não se mostra. Nesse caso, correlaciona-se à iconicidade das imagens também o simbolismo, pois, quando a entidade não se apresenta com uma roupagem, o que se vê é uma luz da cor representativa de cada Orixá.

Ou seja, sendo o objeto uma energia, não necessariamente ele emane uma cor. Dessa forma, como cada Orixá tem uma cor que o representa, essa cor, por não remeter necessária similaridade visual com o objeto, se estabelece em uma relação simbólica com o Orixá a quem representa. Isso porque o símbolo é portador de uma representação do objeto, ou seja, ele o representa por intermédio de uma convenção e não por similaridade.

Para Lopes (2007), Xangô tem como elemento e força da natureza as pedras, pedreiras à beira-mar, etc., e tem como sua cor o marrom, cor figurativa das pedras. Yemanjá, rainha das águas, que tem como elemento e força da natureza às águas, é representada pela cor azul-claro. Assim, através

desses exemplos, percebe-se que houve uma associação de ideias produzidas por uma convenção (COELHO NETTO, 2010) que designam a cor de cada Orixá.

Santaella (2007) afirma que símbolos podem trazer embutidos em si caracteres icônicos, à vista disso, considera-se, então, essas imagens como simbólico icônicas, pois conseguem desempenhar ambas as funções ao mesmo tempo: icônica porque a imagem é a forma como os Orixás se apresentam no momento da gira, da incorporação; e simbólica por elas serem representações convencionadas.

#### 4.2.3 O imaginário, o real e o simbólico da imagem

**Seria possível descrever como é quando a entidade vem? Os senhores sentem a presença dela chegando, conseguem visualizar alguma coisa? Alguma imagem ou talvez ouvir algum som?**

PJ – Por exemplo, ela é filha de Ogum, eu não sou filho de Ogum, mas recebo Ogum. Então ele se porta como um soldado romano. Então o que acontece, quando ele dá o fluído (a energia) dele na pessoa, então nesse caso, entra pelo fígado, é a tendência da pessoa. Eu recebo Ogum, e ele fala pela garganta da pessoa como se fosse autoridade. “Tome teu banho de descarga”. Ele fala firme. “Faça isso”. Ele ordena, e faz assim, ele gira aqui, oh, com a cabeça erguida, a mão às vezes aqui, com ar de um Guerreiro. Oxóssi, ele já treme as pernas de um médium, ele não para com as pernas, sabe.

R – Que é o que vocês sentem, então, quando recebem...

PJ – No caso de pretos velhos, por exemplo, já é um ar de velho. Vem arcado assim, como se estivesse apoiado em um cajado... E daí nesse caso, é a mesma coisa que você pegar um gorrinho daqueles de bispo e por na cabeça. Você sente amortece tudo, assim.

R – Então, no caso, o senhor consegue visualizar, sentir e ouvir, e a senhora sentir e ouvir?!

MI – Isso! E sabe quando o pai de santo sabe se o médium tá mentindo ou não? Pelo tambor. Ele canta pelo tambor. A pessoa que tá aqui ouve o som que sai do tambor, se harmoniza e incorpora, agora tem gente que mistifica...

**Então, por exemplo, se o senhor recebe um índio, o senhor consegue visualizar o índio?**

PJ – Quando ele quer se apresentar. Não é um troço assim que ele fique o tempo todo ali. Vou te contar uma coisa aqui... Eu tava na mata, quando recebi um caboclo, até ele me levou por desaforo, desaforo não, mas pra tira a minha ignorância. Eu tava sonhando, que é quando a gente sai do corpo pra uma viagem astral, e tava num cemitério, e Oxóssi apareceu nesse cemitério. Daí eu digo: “como é que um caboclo da mata vai tá aí num cemitério?”, na minha ignorância, nos tempo passado. Fia do céu, fomos fazer um trabalho atrás do quartel, eu entrei naquele mato mais uns amigo meu... E do de cara com um índio. Ele trazia um diadema na testa, e uma pedra, e eu olhei, a cor dele parecia um bronze, sabe?! Bem aqueles bronze marronzadão... Era da raça vermelha aquele índio! Ergueu aquele arco na minha frente, largou aquela flecha e eu gritei incorporado. Cê veja! Num terreiro em Clevelândia, fazendo um trabalho, a assistência cheia de gente... Eu deitado assim, e eu comecei ver um campo de batalha, comparei com o Waterloo de Napoleão. Uns à cavalo, brigando, se matando... Mas eu não via mais a assistência, via aquele campo. Daí, comparei com o Waterloo, aquela batalha dos francês lá. Daí, aquele povo que tava guerreando, brigando, vinham vindo pro meu lado, pra dentro do terreiro, então na assistência, não tinha assistência, tava aqueles guerreiro brigando, um carregando cabeça, outro sem braço... E vieram vindo, tipo assombração, digo: “eles vem me pega!” Era comigo o assunto, e eu deitado lá no território. Criatura do céu, eu vendo tudo aquelas multidão... Mas centenas de pessoas. Aí eu vi que entrou o índio, esse mesmo que atirou a flecha, e ele com aqueles braços bem bronzeados, pegou aquele povo assim e puxou pra trás, e eu gritei incorporado.. Tinha uma mulher do rio de janeiro, ela foi arrodando nos pé daquele índio. Quantas vezes trabalhando assim, de vê uma cobra pra me pega, e leva a mão assim, mas não era uma cobra.

Neste âmbito da análise, ressalta-se que PJ tem uma percepção diferente a de MI. Ele consegue visualizar as entidades como se existissem no mundo real (quando elas assim se apresentam). Nas palavras deles, ele tem “o dom da vidência”. Portanto, nesta subseção, a análise será feita com base apenas nos relatos de PJ.

Para Lacan (apud SANTAELLA; NÖTH, 2010), a imagem possui uma interpretação psicanalítica com três paradigmas: o imaginário, o real e o simbólico. Esses correspondem análoga e respectivamente aos níveis da consciência definidos por Pierce como primeiridade, secundidade e terceiridade. Dessa forma “o paradigma da imagem pré-fotográfica está para o imaginário, assim como o fotográfico está para o real e o pós-fotográfico está para o simbólico” (2010, p. 188).

Visto que nosso objeto de análise não é a fotografia, troquemos, então, nessa mesma sentença, a imagem fotográfica pelo objeto aqui estudado – as imagens formadas no campo cognitivo de PJ: (1) o paradigma da imagem do signo está para o imaginário, assim como (2) o objeto está para o real e o (3)

símbolo está para o simbólico. Passemos agora à explicação desses itens.

Para a afirmação (1), precisamos retomar o conceito de primeiridade, que é “uma consciência imediata tal qual é. Nenhuma outra coisa senão pura qualidade de ser e de sentir. A qualidade da consciência imediata é uma impressão (sentimento) *in totum*, indivisível, não analisável, inocente e frágil.” (SANTAELLA, 2007, p. 9). E, também, ter esclarecido o conceito de imagem no nível do imaginário, que é “produzida por um sujeito individual e proposta para a contemplação, para o fígamento do imaginário do observador.” (SANTAELLA; NÖTH, 2010, p. 190).

O imaginário, então, cria através do “imaginário da natureza, imaginário do corpo, da mente, e das relações sociais” (SANTAELLA; NÖTH, 2010 p. 190), a primeira impressão do signo. Neste caso, não temos nos relatos de PJ qual era a percepção que ele possuía dos Orixás há décadas atrás, quando ele iniciou na Umbanda. Entretanto, é muito provável que ela tenha existido, uma vez que esta é uma prática corriqueira do ser humano.

Para a afirmação (2), “o objeto está para o real [...]”, é necessário reaver a noção de objeto, a qual explica que “O objeto é o que o signo referencia, ou seja, é ele quem o signo representa, podendo ser físico ou não.” (FERNANDES, 2011). E, também, a noção de secundidade, a qual, para Santaella, “é aquilo que dá à experiência seu caráter factual, de luta e confronto. Ação e reação ainda em nível de binariedade pura, sem o governo da camada mediadora intencionalidade, razão ou lei” (2007, p. 11).

Dessa forma, sendo o objeto a representação do signo, e a secundidade o fatural, a ação, o momento em que PJ vê uma cobra ao chão, por exemplo, corresponde ao contato com o objeto do signo. O objeto do signo torna-se justamente o que PJ vê, seja uma cobra, ou o índio também mencionado pelo entrevistado. Nesse sentido, se a primeiridade/imaginário é a primeira impressão, a secundidade/objeto é a ação.

Assim, o real, para Lacan, “emerge como aquilo que do imaginário inevitavelmente sobra como resto e que o simbólico é impotente para capturar. Em síntese, “o real é impossível de ser simbolizado, sendo impermeável ao sujeito do desejo para o qual a realidade é inteiramente fantasmática” (SANTAELLA; NÖTH, 2010, p. 191). Ou seja, o real está em uma linha tênue entre o imaginário e o simbólico.



Ainda tomando o exemplo da cobra, o imaginário, a primeiridade, neste caso, é o ato de ver a cobra, a primeira impressão, o susto, e a secundidade é o ato de levar a mão até ela para se esquivar. Ou seja, é o perceber e o reagir. E o real, então, estabelece uma linha tênue entre estes fatos e o nível do simbólico (a ser explicado a seguir), de modo a não ser o ato propriamente dito, mas estar entre o ato e o nível da razão (terceiridade/nível do simbólico).

Para a afirmação (3), “símbolo está para o simbólico”, é necessário lembrar que terceiraidade é o que o momento em que, segundo Santaella (2007), interpomos uma camada interpretativa entre a consciência e o que é percebido. É o momento em que se chega ao interpretante, ou segundo signo (COELHO NETO, 2010...) momento em que as semioses chegam ao terceiro ou ao nível da racionalidade. Ou seja, é momento em que os signos se tornam compreensíveis por meio da razão.

Desse modo, o símbolo é um signo que se refere ao objeto denotado em virtude de uma associação de ideias produzidas por uma convenção. (COELHO NETTO, 2010). Assim, o símbolo se associa à terceiraidade pois, para que haja a associação de um símbolo a um signo, é necessário o uso da racionalidade.

Se no nível do simbólico utilizamos a racionalidade, então, quando utilizamos um ícone para nos referirmos a um signo, sintetizamos aquela informação do real ou do imaginário. Nesse sentido, quando PJ se refere aos signos Orixás, a imagem que vem à mente dele por mais que seja simbólica, pois passa simbolizar um Orixá, ela origina-se do ícone, conhecido por ele na secundidade.

A terceiraidade, passa, então, a ser o momento em que PJ interpreta as imagens dos Orixás como sua apresentação em escala de cores que são simbólicas. Utilizando novamente e finalizando o exemplo da cobra, após a percepção, ação e reação ao ver o animal, ele chega no nível simbólico daquela imagem, ou seja, ele percebe que, na realidade, aquela cobra não era uma cobra, mas, sim, uma entidade ou parte dos símbolos da entidade.

Assim acontece também no caso do índio, que, no nível do simbólico, passou a ser símbolo para determinado Orixá ou entidade (que encarna através de uma linhagem de Orixá), pois, não tendo verdadeiro conhecimento sobre a imagem de um Orixá, faz do ícone apresentado à ele, um símbolo.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

**Para finalizar, o que os senhores gostariam de dizer para as pessoas que não conhecem a Umbanda, para ser registrado neste trabalho científico?**

PJ – Que visite um terreiro de verdade, que fale com uma entidade de verdade, de fato, pra tirar a imagem ruim que tem que a Umbanda é bruxaria. Então mando o meu *saravá* para todos como um Axé, uma força. E que visite de fato um terreiro de verdade, e que não vão nesses espetáculos que existe aí, médiuns fantasiados de mulheres, que é pomba gira, que é prostituta. Isso não existe! Isso é Quiumbanda<sup>3</sup>, e o pior que está proliferando isso daí, que até a gente se sente envergonhado. Então a Umbanda é a lei de Deus, e a lei de Deus exige muito da simplicidade, da humildade pra poder extravasar do amor, que é a chave que abre todos os portões dos caminhos, de todas as portas. É um preparo para o dia do nosso desencarne.

MI – Que busquem conhecimentos, né, visitar uma casa de Umbanda, várias casas de Umbanda, não só uma, pra poder fazer a diferença, ver que tem diferença. E que a Umbanda ela é uma religião natural, que manipula os elementos da natureza... E a primeira coisa o respeito! Respeitar o livre arbítrio de cada um.

O presente estudo procurou apresentar a Umbanda através de dois vieses: o viés teórico, onde procura entender a atuação da imagem em um terreiro de Umbanda e o das formações discursivas que circulam em torno da desta prática; e o viés social, o qual procurou mostrar, através da fala de atuantes umbandistas e de pesquisa teórica, no que realmente se constitui esta religião.

Acredita-se que a partir desta pesquisa, o intento social foi atingido, pois, através dela é possível ir além do conhecimento popular que se tem acerca das práticas umbandistas. Neste mesmo âmbito, ela cumpre sua aspiração social, uma vez que ela dá voz àqueles que tanto lutam por uma melhor disseminação dessa cultura, muitas vezes taxada por um discurso que não faz jus aos seus preceitos. Além disso, o trabalho também procurou apresentar as principais crenças e doutrinas da religião, e mostrou que o principal objetivo da Umbanda é fazer o bem, ajudar o próximo, visando sempre o respeito mútuo entre todos.

Este estudo também procurou explicar o papel da imagem em um terreiro de Umbanda. Através de teorias semióticas, procurou-se mostrar três modos/níveis como a imagem se relaciona com os umbandistas: através de

---

<sup>3</sup> Segundo os entrevistados, os feiticeiros que praticam magia negra fazem parte da Quiumbanda.

imagens católicas, e em dois níveis como imagens simbólico icônicas.

Para muitos umbandistas há a necessidade de um símbolo físico para se referenciar aos Orixás, dessa forma, a relação entre imagem católica e Umbanda se constatou necessária. Como a imagem católica se torna mediação entre um Orixá e sua imagem, no terreiro essas imagens desempenham papel de símbolo, uma vez que este se refere ao objeto através de uma associação geral de ideias, atuando como signo representativo do objeto.

A relação de imagem simbólico icônica verificou-se em dois níveis nos participantes que possuem mais evolução espiritual e que conseguem participar da gira recebendo incorporação de entidades: na imagem apresentada pela entidade quando ela não quer se apresentar utilizando uma roupagem; e na forma como as entidades se apresentam quando utilizam uma roupagem.

O primeiro dos níveis constatou-se como simbólico icônico dado que ícones não são signos, são pura e simplesmente imagens (REZNIKOV apud LOPES, 1993, p. 46). A imagem, então, é a forma como os Orixás se apresentam no momento da gira, da incorporação e por isso icônica; a imagem também se verifica simbólica, pois ela é, ainda, representação do Orixá, uma vez que esses se constituem de energia.

No segundo nível analisou-se a imagem simbólica icônica formada para o médium quando a entidade se apresenta com uma roupagem. Entretanto, nesta subseção, a formação imagética foi analisada com relação ao imaginário, o real e o simbólico da imagem em relação aos níveis da consciência, dos processos cognitivos.

Desse modo, observou-se que a primeiridade corresponde à primeira impressão do signo e ao nível do imaginário. A secundidade relaciona-se ao fatural, o contato com o objeto do signo. Desse modo, a primeiridade/imaginário é a primeira impressão que se teve ao ver a roupagem da entidade, e a secundidade/objeto é a ação que se teve ao visualizá-la.

A terceiridade, por fim, é o momento em que as imagens são interpretadas e tidas como representação simbólicas dos Orixás. Assim, o símbolo se associa à terceiridade, pois é neste momento em que há o uso da racionalidade para que possamos concluir a ação interpretativa.

Santaella e Nöth também apontam Aristóteles ao afirmar que este dava “às imagens um significado maior no processo do pensamento e defendia a tese de que ‘o pensamento é impossível sem imagens’” (2010, p. 28). Várias foram as teorias geradas a partir desta afirmação. Entretanto, cita-se aqui esta, pois, por meio dessa análise, constatou-se que as imagens desempenham papel fundamental em um terreiro, pois é através delas que a compreensão das crenças umbandistas acontecem e são facilitadas, pois elas auxiliam na interpretação cognitiva dos fenômenos.

Além de analisar a ação da imagem em um terreiro, buscou-se mostrar, também, como as formações discursivas vigoram de forma a proliferar o discurso preconceituoso que se tem acerca da Umbanda. Evidenciou-se, ainda, o quanto elas se distanciam do verdadeiro movimento umbandista, o qual, aos poucos, está disseminando seu discurso verdade sobre a religião afim de combater os mal dizeres que se tem acerca desta.

Desse modo, verificou-se como somos influenciados pelas formações discursivas, uma vez que, mesmo não partilhando do que se diz pejorativamente a respeito da Umbanda, ao menos já ouvimos esses discursos. Em razão disso, comprova-se como uma formação discursiva é capaz de perdurar por muito tempo e influenciar na ideologia que temos sobre determinado assunto.

A Umbanda possui uma gama de assuntos possíveis de serem analisados e aprofundados. Por este motivo, e a considerando a análise acima exposta, acredita-se que novas pesquisas podem surgir a partir desse trabalho, tanto no campo da análise semiótica, quanto no campo da análise do discurso.

## REFERÊNCIAS

BRANDÃO, Helena Hathsue Nagamine. **Introdução à análise do discurso**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2012.

CHAUÍ, Marilena. **Cultura e democracia**. Buenos Aires: Clacso, 2008.

\_\_\_\_\_. **O que é Ideologia**. 2004. Disponível em: <<http://www.nhu.ufms.br/Bioetica/Textos/Livros/O%20QUE%20%C3%89%20IDEOLOGIA%20-Marilena%20Chaui.pdf>> . Acesso em 28 Set. 2015.

COELHO Netto. J. Teixeira. **Semiótica, informação e comunicação**. São Paulo: Perspectiva, 2010.

DAYRELL, Juarez. **Múltiplos Olhares sobre Educação e Cultura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1996.

FERNANDES, José David Campos (Org). **Semiótica e Gramática do Design Visual**. 2011. Disponível em: < [http://www.cchla.ufpb.br/clv/images/docs/modulos/p8/p8\\_4.pdf](http://www.cchla.ufpb.br/clv/images/docs/modulos/p8/p8_4.pdf) >. Acesso em 23 set. 2015.

FOUCAULT, Michael. **A arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária. 7 ed. 2002.

\_\_\_\_\_. **A ordem do discurso**: aula inaugural no Collège de France, pronunciado em 2 de dezembro de 1970. 15. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

GERHARDT, Tatiana E.; SILVEIRA, Denise T. Org(s). **Métodos de pesquisa**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009.

LOPES, Edward. **Fundamentos da Linguística Contemporânea**. São Paulo: Cultrix, 1993.

LOPES, Felipe Tavares Paes. **Ideologia e cultura na obra de John B. Thompson**. Revista espaço acadêmico – n. 158 – julho de 2014.

LOPES, Manuel. **Umbanda: os sete reinos sagrados**. São Paulo: Ícone,

2007.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Análise do Discurso: princípios e procedimentos**. 6 ed. Campinas: Editora Pontes, 2005.

PÊCHEUX, Michel. **O discurso: estrutura ou acontecimento**. Tradução: Eni P. Orlandi – 6 ed. Campinas, SP: Pontes Editores, 2012.

RIVAS NETO, F. **Próto-Síntese Cósmica**. 11 ed. Editora pensamento – Cultrix LTDA, 2008.

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, 2009, p. 77 – 96.

SANTAELLA, Lúcia. **O que é semiótica**. Coleção primeiros passos. São Paulo: Editora brasiliense, 2007.

SANTAELLA, Lúcia; NÖTH, Winfried. **Imagem: cognição semiótica, mídia**. São Paulo: Iluminuras, 2010.

SANTOS, Márcia Andrea. **Nós só conseguimos enxergar dessa maneira... : representações e formação de educadores**. -- Campinas, SP: [s.n.], 2010. Tese de doutorado. Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem.

SANTOS, Robson A. A sala de aula como espaço de culturas. In CORTADA, Silvana (Org.). **EJA – Educação de Jovens e Adultos e seus Diferentes Contextos**. Jundiaí, Paco Editorial: 2013.

SOUZA, Leal de. **O Espiritismo, A Magia e as Sete Linhas de Umbanda**. Rio de Janeiro, 1933.

THOMPSON, John B. **Ideologia e cultura moderna**. 5 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

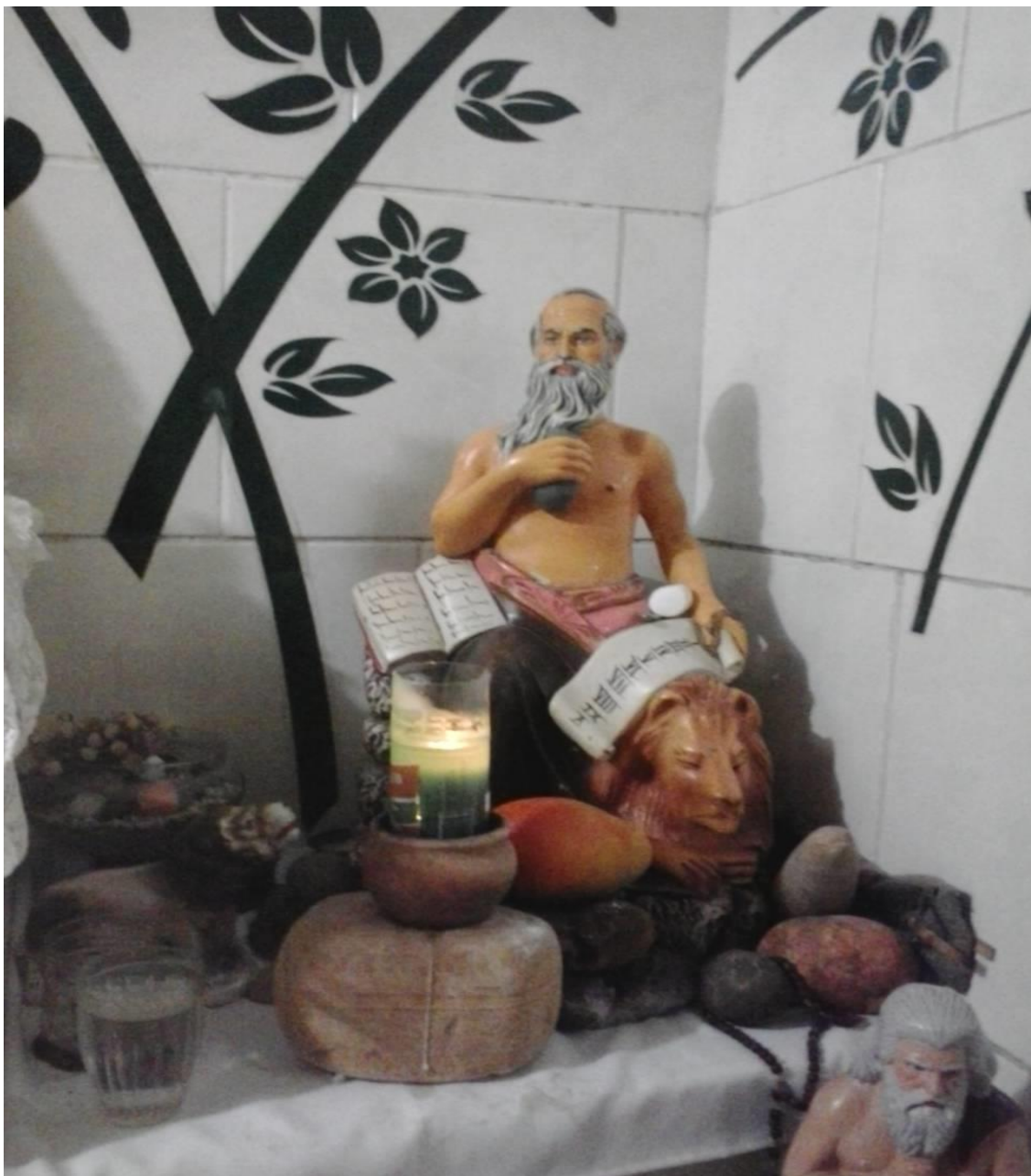
VIERO, Gloria Josefina. **Inculturação da fé no contexto do feminismo**. Rio de Janeiro, 2005. Tese de Doutorado. Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

## APÊNDICES



**IMAGEM 1:** foto tirada no Centro Espírita de Umbanda Reino de Oxalá – Palmas, PR.  
**Sincretismo de Yorimá: São Cipriano.**  
**Fonte:** autoria própria.





**IMAGEM 2:** Foto tirada no Centro Espírita de Umbanda Reino de Oxalá – Palmas, PR.  
**Sincretismo de Xangô: São Jerônimo.**  
**Fonte:** autoria própria.



**IMAGEM 3:** foto tirada no Centro Espírita de Umbanda Reino de Oxalá – Palmas, PR.  
Reino de Yemanjá.  
Fonte: autoria própria.



**IMAGEM 4:** foto tirada no Centro Espírita de Umbanda Reino de Oxalá – Palmas PR.  
**Sincretismo de Ogum: São Jorge.**  
**Fonte:** autoria própria.



**IMAGEM 5:** foto tirada no Centro Espírita de Umbanda Reino de Oxalá – Palmas, PR.  
**Altar:** Congá.  
**Fonte:** autoria própria.



**IMAGEM 6:** foto tirada no Centro Espírita de Umbanda Reino de Oxalá – Palmas, PR.  
Sincretismo de Yori: Cosme e Damião – Doum.  
Fonte: autoria própria.



**IMAGEM 7:** foto tirada no Centro Espírita de Umbanda Reino de Oxalá – Palmas, PR.  
Sincretismo de Oxóssi: São Sebastião e os Caboclos: Girassol, Jurema e Arranca Toco.  
Fonte: autoria própria.



**IMAGEM 8:** foto tirada no Centro Espírita de Umbanda Reino de Oxalá – Palmas, PR.  
**Sincretismo de Oxalá: Jesus Cristo.**  
**Fonte:** autoria própria.

**ANEXOS**



## TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

**Pesquisa:** Umbanda é o círculo  que encerra o triângulo – OOOXYYY – , é a lei : A imagem em um terreiro de Umbanda.

**Coordenador (a):** Márcia Andréa dos Santos.

**Pesquisador(a):** Renata dos Santos Kaspreski.

**1. Natureza da pesquisa:** Você é convidado a participar desta pesquisa, que tem como finalidade investigar como acontece a relação e as significações das imagens no terreiro.

**2. Participantes da pesquisa:** Dirigentes do Centro Espírita de Umbanda Reino de Oxalá, localizado no município de Palmas, PR.

**3. Envolvimento na pesquisa:** Ao participar deste estudo você responderá um questionário semiaberto sobre o tema de pesquisa. Você tem a liberdade de se recusar a participar e pode, ainda, se recusar a continuar participando em qualquer fase da pesquisa, sem qualquer prejuízo para você. No entanto, pedimos sua colaboração em completar o roteiro de perguntas que lhe será solicitado, garantindo o melhor resultado da pesquisa.

**4. Sobre o questionário:** Será solicitado que você forneça algumas informações básicas sobre a Umbanda e que responda algumas perguntas elaboradas acerca das imagens. O questionário não exige identificação pessoal e esta não será utilizada em divulgações da pesquisa.

**5. Riscos e desconforto:** A participação nesta pesquisa não traz complicações legais. Os procedimentos utilizados nesta pesquisa obedecem aos Critérios da Ética na Pesquisa com Seres Humanos conforme resolução n. 196/96 do Conselho Nacional de Saúde. Nenhum dos procedimentos utilizados oferecem riscos à sua dignidade.

**6. Confidencialidade:** Todas as informações coletadas neste estudo **não** serão utilizadas anonimamente por vontade dos participantes.

**7. Benefícios:** Ao participar desta pesquisa você não terá nenhum benefício direto. Entretanto, esperamos que este estudo traga informações importantes sobre as questões relativas ao tema da pesquisa.

Após estes esclarecimentos, solicitamos o seu consentimento de forma livre para participar desta pesquisa. Portanto, preencha os itens que se seguem:

### CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Eu declaro ter conhecimento das informações contidas neste documento e ter recebido respostas claras às minhas questões a propósito da minha participação direta (ou indireta) na pesquisa e, adicionalmente, declaro ter compreendido o objetivo, a natureza, os riscos e benefícios deste estudo.

Após reflexão e um tempo razoável, eu decidi, livre e voluntariamente, participar deste estudo. Estou consciente que posso deixar o projeto a qualquer momento, sem nenhum prejuízo.

Nome completo: Mario Isabel Alves Farias  
 RG: 4.071.680-7 Data de Nascimento: 26/08/1965 Telefone: 3262-1257  
 Endereço: Rua Suzano Batista de Oliveira, 97 - Cascatinha  
 CEP: 85555-000 Cidade: Palmas Estado: PR

Assinatura: [assinatura] Data: 02/11/2015

Eu declaro ter apresentado o estudo, explicado seus objetivos, natureza, riscos e benefícios e ter respondido da melhor forma possível às questões formuladas. Para todas as questões relativas ao estudo ou para se retirar do mesmo, poderão se comunicar com Renata Kaspreski, via e-mail: [Renata\\_390@hotmail.com](mailto:Renata_390@hotmail.com), ou telefone: 46-9903-5989.

Assinatura pesquisador: [assinatura] Data: 02/11/2015

Nome completo: Renata dos Santos Kaspreski

**OBS:** este documento deve conter duas vias iguais, sendo uma pertencente ao pesquisador e outra ao sujeito de pesquisa.

### CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Eu declaro ter conhecimento das informações contidas neste documento e ter recebido respostas claras às minhas questões a propósito da minha participação direta (ou indireta) na pesquisa e, adicionalmente, declaro ter compreendido o objetivo, a natureza, os riscos e benefícios deste estudo.

Após reflexão e um tempo razoável, eu decidi, livre e voluntariamente, participar deste estudo. Estou consciente que posso deixar o projeto a qualquer momento, sem nenhum prejuízo.

Nome completo: Jeanilson Campos Schian  
 RG: 1046783 Data de Nascimento: 13/07/1943 Telefone: 3262-5712  
 Endereço: Rua Trajano Batista de Oliveira, 97 - Cascatinha  
 CEP: 85555-000 Cidade: Palmas Estado: PR

Assinatura: [assinatura] Data: 02/11/2015

Eu declaro ter apresentado o estudo, explicado seus objetivos, natureza, riscos e benefícios e ter respondido da melhor forma possível às questões formuladas. Para todas as questões relativas ao estudo ou para se retirar do mesmo, poderão se comunicar com Renata Kaspreski, via e-mail: [Renata\\_390@hotmail.com](mailto:Renata_390@hotmail.com), ou telefone: 46-9903-5989.

Assinatura pesquisador: [assinatura] Data: 02/11/2015

Nome completo: Renata dos Santos Kaspreski

**OBS:** este documento deve conter duas vias iguais, sendo uma pertencente ao pesquisador e outra ao sujeito de pesquisa.