



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DE PERNAMBUCO
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
CURSO DE BACHARELADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

JOSÉ VICTOR DE OLIVEIRA LIMA

**É NO ORÍ QUE MORA O ORIXÁ: A IMPORTÂNCIA E O SIGNIFICADO DO CORPO
NOS RITUAIS DE UMA CASA DE UMBANDA**

Recife

2025

JOSÉ VICTOR DE OLIVEIRA LIMA

**É NO ORÍ QUE MORA O ORIXÁ: A IMPORTÂNCIA E O SIGNIFICADO DO CORPO
NOS RITUAIS DE UMA CASA DE UMBANDA**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Bacharelado em Ciências Sociais da Universidade Federal Rural de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de Bacharel em Ciências Sociais.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Auxiliadora
Gonçalves da Silva

Recife

2025

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema Integrado de Bibliotecas da UFRPE
Bibliotecária Suely Manzi – CRB/4 - 809

L732e Lima, José Victor de Oliveira
É no Orí que mora o orixá: a importância e o significado do corpo
nos rituais de uma casa de Umbanda / José Victor de Oliveira
Lima. – 2025.
63 f.: il.

Orientadora: Maria Auxiliadora Gonçalves da Silva.
Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Ciências
Sociais) – Universidade Federal Rural de Pernambuco,
Departamento de Ciências Sociais, Recife, BR-PE, 2025.
Inclui bibliografia.

1. Ciências Sociais – Estudo e ensino 2. Cultos afro-brasileiros
3. Umbanda 4. Umbanda – Rituais 5. Corpo e mente I. Silva, Maria
Auxiliadora Gonçalves da, orient. II. Título

CDD 300

JOSÉ VICTOR DE OLIVEIRA LIMA

**É NO ORÍ QUE MORA O ORIXÁ: A IMPORTÂNCIA E O SIGNIFICADO DO CORPO
NOS RITUAIS DE UMA CASA DE UMBANDA**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Bacharelado em Ciências Sociais da Universidade Federal Rural de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de Bacharel em Ciências Sociais.

Aprovado em: 08/08/2025

BANCA EXAMINADORA

Profª. Dra. Maria Auxiliadora Gonçalves da Silva (Orientadora)
Universidade Federal Rural de Pernambuco

Prof. Dra. Maria Grazia Cribari Cardoso (Examinadora Interna)
Universidade Federal Rural de Pernambuco

Prof. Dr. Alexandre Zarias (Examinador Externo)
Universidade de Pernambuco / Fundação Joaquim Nabuco

Dedico este trabalho à toda inquietude resguardada no olhar curioso de quem pretende descobrir novos conhecimentos a partir dos gestos simples que se apresentam ao longo da jornada da vida.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a minha mãe, Maria de Fátima, por todos os esforços feito ao longo da vida e por sempre compartilhar comigo os caminhos trilhados e as conquistas alcançadas. Agradeço também a minha família pelo apoio e compreensão de sempre, mesmo a universidade se tratando de uma realidade ainda desconhecida e distante para eles.

Aos meus amigos de curso, em especial aos que estiveram presentes a todo momento durante toda a caminhada até chegarmos aqui. Agradeço a Maria Eduarda (Dudão, o pai dos filhos que não irei ter. Sim, ela é o pai), João Gabriel (Gabriela), Hédlla Vasconcelos (mãe Hedinha, mãe de todos nós), a Thalyta Raquel (meu Optimus Prime) e a Raphaely Elza, Melissa Raphaele e Maria de Jesus (meu trio fumacê favorito). Obrigado por dividir as alegrias, estresses, agonias e felicidades do curso e fazer da nossa amizade algo essencial para a chegada até aqui.

À Rubem Nóbrega (minha irmã de outro curso. E sim, é no feminino mesmo) pela companhia e risadas nas voltas para casa, nos estresses do transporte e por ser tão tranquilo, divertido e acolhedor estar em sua companhia. Agradeço a Jonas Matheus por tornar todos os momentos juntos em um completo êxtase de risadas. Agradeço aos demais colegas do Curso de Ciências Sociais e da UFRPE por fazerem parte da pessoa que me tornei ao longo dessa trajetória e agradeço também aos amigos do PET - Comunidades Populares e Políticas Públicas, por todos os estresses e alegrias vividas durante o projeto.

Faço aqui um agradecimento especial a Camila Gildo, Felipe Nava e Polleana Lourenço, pessoas que me acolheram no início do curso e que se tornaram amigos tão queridos que, até mesmo à distância, sei que tenho a amizade e o carinho de sempre.

Deixo aqui meus agradecimentos aos professores do curso de Ciências Sociais e a Alexandre Zarias pela contribuição que tiveram na minha formação. Também deixo um agradecimento mais que especial à secretária do DECISO, Cristiane de Souza Pacheco, por ser um verdadeiro anjo na vida dos discentes.

Por fim, faço um agradecimento especial às duas professoras que se tornaram minhas referências em termos de docência e ensino. Agradeço a professora Gabriella Bezerra pela gentileza de sempre e por enxergar potencialidades onde até mesmo eu não enxergava. Agradeço a minha querida orientadora, Maria Auxiliadora, por me ensinar tanto dentro e fora da sala de aula, sempre serei grato por tê-la não apenas como professora, orientadora e referência, mas como uma amiga. Eu não poderia ter melhor *orientadora*.

É através do meu corpo que compreendo as outras pessoas; assim como é através do meu corpo que percepciono as “coisas”. O significado de um gesto “compreendido” deste modo não está escondido por ele, está sim entrelaçado com a estrutura do mundo...

Maurice Merleau-Ponty

Fenomenologia da percepção (1999)

Todo corpo é água,
toda água é memória, tudo que é
memória é sagrado.

RESUMO

Este trabalho analisa o papel e o significado do corpo nos rituais de uma casa de Umbanda situada no bairro da Várzea, na cidade do Recife. A pesquisa parte da compreensão de que, nas religiões afro-brasileiras, o corpo é mais do que um suporte físico: ele é mediador entre o plano espiritual e o plano material, sendo elemento sagrado e socialmente construído. No terreiro, o corpo atua como instrumento fundamental para a manifestação das entidades espirituais, sendo educado e moldado por meio da convivência ritual, do aprendizado e da repetição de gestos, posturas e saberes tradicionais. A metodologia utilizada baseou-se na observação participante e em entrevistas abertas com integrantes do Centro Espírita de Umbanda Arranca Toco. A análise dos dados empíricos é realizada à luz de referenciais clássicas das Ciências Sociais, como Mauss, Bourdieu, Douglas, Durkheim e Le Breton, além de autores especializados em religiosidade afro-brasileira, como Bastide, Carneiro, Ortiz e Silva. Os resultados evidenciam que o corpo, além de vivenciado de forma sensível pelos sujeitos, é transformado pelo ritual e pelos processos de socialização religiosa, sendo percebido como locus da experiência espiritual e como espaço de inscrição simbólica. O trabalho reafirma a centralidade do corpo nas práticas rituais afro-brasileiras e contribui para os debates antropológicos sobre religião, corporeidade e cultura.

Palavras-chave: Corpo. Ritual. Umbanda. Religiões Afro-brasileiras.

ABSTRACT

This work analyzes the role and significance of the body in the rituals of an Umbanda house located in the Várzea neighborhood of Recife. The research is based on the understanding that, in Afro-Brazilian religions, the body is more than a physical support: it mediates between the spiritual and material realms, being a sacred and socially constructed element. In the terreiro, the body acts as a fundamental instrument for the manifestation of spiritual entities, being educated and shaped through ritual coexistence, learning, and the repetition of gestures, postures, and traditional knowledge. The methodology used was based on participant observation and open-ended interviews with members of the Arranca Toco Umbanda Spiritist Center. The empirical data analysis is conducted in light of classical social science frameworks, such as Mauss, Bourdieu, Douglas, Durkheim, and Le Breton, as well as authors specializing in Afro-Brazilian religiosity, such as Bastide, Carneiro, Ortiz, and Silva. The results demonstrate that the body, in addition to being experienced sensitively by the subjects, is transformed by ritual and religious socialization processes, being perceived as a locus of spiritual experience and a space of symbolic inscription. The work reaffirms the centrality of the body in Afro-Brazilian ritual practices and contributes to anthropological debates on religion, corporeality, and culture.

Keywords: Body. Ritual. Umbanda. Afro-Brazilian Religions.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
CAPÍTULO I.....	17
1. CORPO E RITUAL: UMA ANÁLISE TEÓRICA DE DOIS FENÔMENOS.....	17
1.1 O CORPO COMO LOCUS DAS DISPOSIÇÕES SOCIAIS.....	17
1.2 O RITUAL COMO DISPOSIÇÃO SOCIAL DE ORGANIZAÇÃO.....	26
CAPÍTULO II.....	33
2. A CONSTITUIÇÃO DE UMA AFROBRASILIDADE RELIGIOSA: CANDOMBLÉ E UMBANDA.....	33
2.1 O XANGÔ UMBANDIZADO DO RECIFE.....	39
CAPÍTULO III.....	44
3. SITUANDO O CAMPO: O CENTRO ESPÍRITA DE UMBANDA ARRANCA TOCO	44
3.1 ENTRE MUNDOS: RITUAIS, ORÍ, CORPOS E SIGNIFICADOS.....	49
3.1.2 OBORÍ, A INICIAÇÃO NO TERREIRO: RITUAL DE PASSAGEM E EFICÁCIA SIMBÓLICA NA LINGUAGEM DO SAGRADO.....	49
3.1.3 CORPO SAGRADO: A CONSTITUIÇÃO RELIGIOSA DO CORPO NO TERREIRO.....	52
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	58
REFERÊNCIAS.....	60

INTRODUÇÃO

Nas cerimônias, festas e celebrações nas Casas de Matriz Africana, o corpo é requisito primordial para que se possam ser realizados os rituais religiosos e as conexões com as entidades espirituais. Dentro das casas de terreiro esse corpo possui uma extrema significância, pois, é através dele que ocorre a comunicação do orixá com o sujeito que o encarna (Moraes, 2008).

Do *fazer o santo*¹ às danças durante os toques e celebrações, o corpo é figura central dentro desses espaços e da religião como um todo, pelo fato de que a expressão material das entidades, e da simbologia religiosa que as representam, se dá por meio dele. Sem um corpo não é possível que se tenha essa materialização da religiosidade e da cultura no qual ele está inserido. É através dele que é possível circunscrever os mitos, os deuses e seus significados e simbologias. Ele funciona como um reflexo de um cosmo e de um mundo espiritual que se interliga e é externalizado através do sujeito a partir da relação estabelecida entre ele e os espíritos que ele encarna.

As culturas afro-brasileiras veem o corpo como um reflexo do cosmo. Os símbolos estão impressos no corpo e são resgatados nos ritos: o corpo é o lugar, por excelência, da explicitação pessoal e grupal da experiência religiosa e é através dele que os participantes da religião representam a imagem que fazem do universo (Moraes, 2008, p. 142).

No terreiro, o sujeito que ali está inserido, no seu período de iniciação², passa por um processo de *educação corporal* para sua adequação ao orixá que irá incorporar. Segundo Sansi (2009, p. 144) “o objetivo principal da iniciação é *domesticar* o corpo, preparando-o para incorporar o orixá”. Nesse processo, serão repassados ao indivíduo alguns ensinamentos para que essa relação possa se desenvolver. Para o autor: “Com a iniciação, o corpo fica preparado para incorporar e aprende a controlar e a focalizar o “santo” (Sansi, 2009, p. 144). Com isso, o filho de santo vai se adaptando ao orixá que ele incorpora, assim como, o orixá também irá se manifestar desenvolvendo e ganhando seus traços e características.

Nesse percurso, ocorre uma simbiose entre o filho de santo e o orixá, de maneira que não se estabelece uma dualidade entre um e outro, pois “o santo não é simplesmente o orixá, mas o orixá daquela pessoa — com umas características particulares” (Sansi, 2009, p. 144).

¹ “Fazer o santo” é um processo de construção da pessoa em relação com os espíritos que incorpora (Sansi, 2008, p. 140).

² Processo ritual através do qual a mãe-de-santo, como iniciadora, “põe a mão na cabeça”, mostra os segredos do culto e dá os elementos necessários para que a pessoa “assente” os santos (Sansi, 2008, p. 141).

Essa educação, pelo qual o filho de santo é submetido, começa na iniciação do sujeito nas casas de matriz africana e se estende aos demais rituais e celebrações através do processo de socialização do indivíduo dentro daquele espaço.

Na relação do indivíduo com seu orixá, compreende-se aqui que os rituais apenas são possíveis de se concretizar se houver um corpo naquele espaço capaz de canalizar e externalizar o cosmo religioso. Sem ele o orixá não alcança por completo sua expressão materializada. Desta forma, ele funcionará como um espelho e através dele será refletido o mito, os orixás, a crença e o cosmo em si: “Nas festas e rituais, é possível observar com clareza o corpo expressando os códigos da religião: o tempo de iniciação, a posição hierárquica, o deus reverenciado, o respeito aos mais velhos” (Moraes, 2008, p. 152).

Portanto, o corpo funcionará como um instrumento necessário para a ligação entre dois planos, já que ele será esse suporte necessário para a representação desse cosmo religioso. Sendo um instrumento faz-se necessário então uma aprendizagem de seu uso para esse determinado fim. Portanto, haverá essa educação necessária, através do processo de socialização, para que ele seja bem utilizado e para que a ligação possa acontecer de maneira adequada.

Com isso, o corpo irá se configurar como um objeto educado e, logo, se tornará um instrumento e, conseqüente, produto pertencente àquele determinado contexto no qual estará inserido, possuindo em si traços, características e comportamentos que irão identificá-lo como pertencente àquele determinado contexto. Como afirma Moraes (2008, p. 153) “O corpo é o centro de inscrições e símbolo do contrato sócio-religioso que se estabelece a partir da iniciação”.

Neste sentido, o meu interesse para este estudo surgiu em decorrência de visitas feitas a algumas festas e celebrações em casas de terreiros, nas quais observei o comportamento de certas pessoas e principalmente de seus corpos, quando participavam das cerimônias. Dentre esses comportamentos, o que mais me chamou atenção foi quando determinados sujeitos incorporavam um orixá ou outra entidade espiritual. Algumas dessas pessoas, antes da incorporação, choravam e ficavam geladas até que o momento da encarnação acontecia. Neste momento, algumas delas tomavam impulsos em direções descoordenadas, sendo necessário que alguém as segurasse para que não caísse.

Durante a incorporação, outros detalhes foram me chamando ainda mais a atenção, como as mudanças de expressão facial e corporal, suor excessivo e corrente, olhos estáticos e mudanças na fala e entonação da voz. Além disso, após a incorporação, certas pessoas sentiam-se extremamente cansadas e com um calor excessivo, tendo a necessidade de se

retirar do local por certo tempo para tomar ar. Em outro momento, durante um *toque de santo*³, observei uma pessoa que incorporava a orixá Iemanjá. Ao incorporar a orixá, a expressão no rosto e a postura corporal da pessoa eram desconcertados. O corpo encarnado pela orixá ficou alguns segundos parado em meio a outros corpos também incorporados no mesmo local. Rapidamente, uma moça que era membro da casa, se colocou na frente do sujeito incorporado e começou a dançar e fazer determinados gestos. Depois disso, o corpo que ali estava tomado pela orixá começou a reproduzir a dança que estava sendo feita pela mulher que estava a sua frente.

Através da observação desses acontecimentos, e de outros, procurei olhar com mais frequência as pessoas que participavam das cerimônias durante as celebrações dentro das casas de terreiro em que estive presente. A partir desses olhares mais curiosos em relação a esses comportamentos, passei a perguntar-me o porquê de todos esses acontecimentos possuírem, na minha visão, um ponto em comum: o corpo.

Para entender este meu olhar sobre os comportamentos observados, busquei as concepções de Laplantine (2004), Oliveira (1996) e Silva (2009) em relação à importância do olhar antropológico.

Laplantine (2004), em suas reflexões sobre o *ver* e o *olhar*, destaca a diferença entre esses dois conceitos. O *ver* é entendido, segundo o autor, como um ato físico, uma simples recepção de imagens pelo sentido da visão, enquanto o *olhar* é um processo mais profundo e subjetivo, que envolve interpretação, significados e emoções (Laplantine, 2004). Laplantine sugere que o *olhar* está relacionado à nossa experiência, cultura e contexto, influenciando a maneira como percebemos o mundo ao nosso redor. Assim, o *olhar* não é apenas uma questão de *ver*, mas de como construímos sentidos e significados a partir do que percebemos.

Seguindo a mesma linha, Oliveira (1996), em suas reflexões sobre a percepção e a experiência humana, afirma que *ver* é um ato mais superficial e automático, relacionado à simples recepção de estímulos visuais e que o *olhar* implica um envolvimento mais profundo, que requer atenção, interpretação e uma busca por significado (Oliveira, 1996). Para Oliveira (1996), *olhar* envolve um processo consciente e reflexivo, em que o indivíduo não apenas percebe, mas também se relaciona e dialoga com o que está diante de si. Portanto, segundo o autor, essa distinção abre caminho para uma compreensão mais rica das relações entre o sujeito e o mundo, destacando a importância da reflexão crítica e da intencionalidade na forma como nos relacionamos com a realidade.

³ Nome dado às celebrações, festas e cerimônias nos terreiros.

Silva (2009), em sua abordagem sobre a diferença entre *ver* e *olhar* como duas formas distintas de percepção, pontua que o *ver* é um ato mais passivo, ligado à simples recepção de imagens e informações visuais, enquanto o *olhar* implica um envolvimento ativo, uma atenção consciente e uma interpretação crítica do que está diante de nós.

A partir da abordagem feita pelos três antropólogos, considerei relevantes as observações prévias realizadas por mim, tomadas como embasamento, para dar início e desenvolvimento à pesquisa proposta. Tomando consciência da iminente importância que é a compreensão e análise das concepções acerca do corpo para as Ciências Sociais e reconhecendo que, com a centralidade do tema na Antropologia, a pesquisa realizada torna-se fundamental para o entendimento do corpo em contextos e cenários particulares, como é o caso das religiões afro-brasileiras.

Partindo então desse pressuposto, os **problemas de pesquisa** desenvolvidos foram:

- Existe uma percepção por parte dos integrantes da religião, principalmente aqueles que incorporam, em relação à importância e ao papel que o corpo representa dentro dos processos ritualísticos?
- Sendo ele um instrumento que passa por um processo de educação/socialização, existe um ensinamento, direcionamento, controle ou orientação por parte dos responsáveis na preparação dele para o proceder nos rituais?
- Se há um direcionamento, como ele foi repassado aos responsáveis para que eles pudessem fazer esse ensinamento?

Os problemas apresentados partem da **hipótese** de que

- O corpo possui uma importância e um papel fundamental nos processos ritualísticos ligados às casas de terreiro, sendo ele um instrumento de ligação entre o plano espiritual e o material que carrega em si um significado religioso que possibilita a materialização das entidades espirituais da religião.

Para norteamento da pesquisa foram estabelecidos como **Objetivo Geral**:

- analisar e relacionar se existe a percepção do corpo no terreiro, por parte de seus integrantes, como um instrumento necessário para a materialização e expressão das entidades, como também, símbolo representativo da ligação entre o plano material e espiritual;

e como **objetivos específicos**:

- Identificar a importância e o significado do corpo dentro dos processos e rituais que ocorrem no Centro Espírita de Umbanda Arranca Toco;

- Averiguar a maneira como o corpo dos integrantes do centro é educado e treinado para vivenciar os rituais;
- Verificar a percepção consciente dos sujeitos em relação ao uso que é feito de seu corpo.

Como **metodologia**, para se alcançar os objetivos, realizei uma revisão bibliográfica sobre os rituais nas religiões afrobrasileiras, ancorada nos estudos sobre o corpo. Nesta revisão, defini como marco teórico o conceito de Técnicas do Corpo de Mauss (2003), antropólogo e sociólogo francês, teórico clássico para todos os estudos sobre o uso do corpo nas Ciências Sociais. A partir do seu conceito, faço um atrelamento com às concepções de Douglas (1966), Bourdieu (2007) e Le Breton (2016; 2007) no que concerne às contribuições que esses estudiosos trazem para a compreensão do corpo, tanto na antropologia como na sociologia. Partindo desses estudiosos, para a realização da pesquisa, especificamente no campo da Antropologia, para o qual foi direcionado a monografia, utilizei os trabalhos de Evans-Pritchard (2005), Lévi-Strauss (2017), Van Gennep (2012) e Turner (1974), no que concerne ao significado dos rituais para uma organização social. Partindo destes pontos, ligo as concepções de todos esses teóricos à literatura e estudiosos que tratam sobre as religiões e rituais afrobrasileiros como Bastide (1978), Carneiro (2008), Silva (2005) e Ortiz (1988). Tais autores permitiram a condução dos conceitos à análise realizada para se chegar aos objetivos apresentados mais adiante. Para um recorte bibliográfico específico em relação às religiões no contexto do Recife, utilizei os trabalhos de Ribeiro (1978), Motta (1985; 1991; 2003; 2020) e Brandão (1988) para uma melhor compreensão das vertentes religiosas na cidade, tendo em vista que o campo empírico desta pesquisa está localizado na cidade do Recife.

As abordagens de Mauss (2003) e Bourdieu (2007), conduziram-me para o uso da observação participante, assim como para as entrevistas abertas com os membros do Centro Espírita de Umbanda Arranca Toco, do bairro da Várzea, cidade do Recife-PE. Considerando o tamanho deste Centro e o número de membros, que conta com 30 membros, as entrevistas foram realizadas com quatro integrantes do terreiro, no qual o depoimento de duas delas foi tomado como base referencial para a análise realizada. O motivo desta escolha deu-se por uma certa repetição de informação e pelo fato de que muitos dados não puderam ser passados por tratar-se de conteúdo religioso que muitas vezes não podem ser repassados a terceiros por determinação do dogma e liturgia da religião. As entrevistas foram gravadas com um gravador de celular e transcritas com auxílio do aplicativo *smartnote* em versão mobile e posteriormente analisadas através da leitura integral de todo o texto em consonância com a literatura utilizada para a realização da pesquisa. Os dados empíricos foram registrados em

diário de campo que serviu como fonte para as descrições inseridas neste trabalho e análise dos resultados junto com as entrevistas. A observação participante foi realizada no dia 27 de Abril de 2025 (1º dia) e as entrevistas abertas foram realizadas nos dias 18 e 27 de Junho e nos dias 02, 21 e 23 de Julho.

Apresentados os procedimentos adotados para a realização desta pesquisa, o trabalho aqui apresentado é dividido em três seções subdivididas em tópicos, além da introdução e das considerações finais.

Na primeira seção são apresentados os conceitos utilizados para a compreensão do corpo enquanto locus das disposições sociais e do ritual enquanto um mecanismo de organização. O objetivo desta seção, dividida em dois tópicos, é criar um determinado recorte teórico em relação ao corpo e ao ritual, utilizando-se de teorias e abordagens que contribuam para a compreensão do corpo como um objeto material, possuidor de subjetividade, que passa por um processo de educação através da cultura, hábitos e socialização, onde o resultado desses processos o tornam um instrumento social de identificação do sujeito enquanto integrante de um determinado local, classe, grupo ou sociedade, compreendendo os rituais como uma parte importante dessa conjuntura. Na segunda seção, também subdividida em dois tópicos, realizo uma contextualização do Candomblé e da Umbanda, a nível nacional e local, com o objetivo de situar o cenário no qual se encontra o objeto de pesquisa e campo empírico onde o trabalho foi realizado. A terceira seção, subdividida em três tópicos, realizo a análise necessária para se cumprir os objetivos propostos na pesquisa. Nela, faço a fundição entre teoria e empirismo e finalizo o trabalho apresentando os resultados alcançados durante a realização da pesquisa.

Este trabalho constitui uma contribuição para as Ciências Sociais ao reafirmar a centralidade do corpo como espaço de inscrição de normas, símbolos e experiências sociais, especialmente no contexto das religiões afro-brasileiras. Ao articular teoria clássica com o campo empírico em um terreiro de Umbanda, a pesquisa oferece uma leitura sobre a relação entre corpo, ritual e espiritualidade, mostrando como o corpo é educado, vivido e transformado no processo religioso. Além disso, valoriza saberes e práticas populares historicamente marginalizados, fortalecendo uma perspectiva antropológica que reconhece a pluralidade de experiências e formas de conhecimento.

CAPÍTULO I

1. CORPO E RITUAL: UMA ANÁLISE TEÓRICA DE DOIS FENÔMENOS

Os debates densos e complexos em relação ao corpo nas Ciências Sociais o colocam nesta como temática central na compreensão dos sujeitos em sociedade e suas dinâmicas. As abordagens realizadas em relação ao corpo partem do princípio de que ele não é “somente um conjunto de ‘órgãos arranjados na lei da anatomia’, mas, correspondem, primordialmente, a variações que se estendem conforme as concepções sociais e culturais” (Zarias *et. Al.*, 2019, p. 3), tornando-se assim objeto de grandeza primária na constituição do sujeito social.

A Antropologia, uma das vertentes das Ciências Sociais, segundo Almeida (1996), compreende o estudo do corpo como uma área de grande interesse na tentativa de entender como cada sociedade, em diferentes épocas e contextos socioculturais, constroem suas próprias representações do corpo e suas variações, refletindo a influência de fatores biológicos, psicológicos, sociais e culturais na sua construção. A Antropologia, nesse percurso buscou desnaturalizar a noção de corpo e ultrapassar as barreiras dicotômicas que cercam essa temática, tais como: corpo/alma, natureza/cultura, indivíduo/sociedade, entre outras (Cintra; Pereira, 2010).

Neste contexto, Mauss (2003), inaugura um ponto de partida crucial para os estudos antropológicos e sociológicos sobre o corpo. Nele, o teórico compara práticas corporais em diferentes culturas, mostrando como modos de andar, correr e nadar variam conforme a sociedade, evidenciando a construção do *habitus*⁴ cultural (Cintra; Pereira, 2010). Na contemporaneidade, uma série de pesquisas têm explorado o corpo não apenas na Antropologia, mas também em outras disciplinas. Essas pesquisas dialogam com as teorias clássicas, mas também introduzem novas perspectivas sobre como o corpo é constituído e o papel que ele desempenha na sociedade contemporânea (Cintra; Pereira, 2010).

1.1 O CORPO COMO LOCUS DAS DISPOSIÇÕES SOCIAIS

Com a centralidade do corpo nas religiões afrobrasileiras, como foi apresentado na introdução deste trabalho, criei um recorte conceitual que possibilitasse uma compreensão teórica do significado do corpo para os rituais religiosos afro-brasileiros.

⁴ Para Marcel Mauss, o *habitus* é compreendido enquanto um produto da razão prática dos indivíduos e da sociedade, este pode sofrer alterações ao longo do tempo (Almeida, 1996).

Desta forma, junto a Mauss (2003), trouxe autores como Mary Douglas (1966), Pierre Bourdieu (2007) e David Le Breton (2007; 2016) para compreender a relação corpo/rituais afro-brasileiros.

No que se refere a Mauss (2003), ele rompe com as concepções puramente biológicas que dominavam a compreensão do corpo até então. Assim, ele introduz uma nova abordagem, destacando a profunda influência da cultura e da sociedade não apenas na constituição do indivíduo, mas também na maneira como este desenvolve sua percepção de si mesmo e das disposições sociais, no sentido dado a elas por Bourdieu como será visto mais adiante. Considerando, portanto, que o corpo é muito mais do que uma entidade biológica, ele é um produto social e culturalmente moldado.

Partindo deste princípio, nas religiões afro-brasileiras, o corpo não é apenas um objeto biológico ocupado por uma entidade espiritual, mas trata-se de um objeto socializado e culturalmente preparado para aquele papel (Sansi, 2009). As posturas, as ações, os gestos, as danças e até mesmo os pensamentos são apreendidos através da socialização e do aprendizado na rotina e convivência dentro do terreiro.

Dentro deste contexto, evidencia-se que os estudos de Mauss (2003) possuem correlação direta das ideias de Durkheim, principalmente de sua abordagem sobre *socialização*, conceito trabalhado pelo sociólogo, entre outros trabalhos, a partir da educação. Em sua concepção, a socialização seria o instrumento primordial para o estabelecimento e perpetuação de uma sociedade. Contudo, para Émile Durkheim (2011), a socialização também é o processo através do qual os indivíduos aprendem e interiorizam as normas, valores, crenças e comportamentos de uma sociedade. Este processo, essencial para a manutenção da ordem social, é exercido pela sociedade sobre os indivíduos, que, por sua vez, são moldados pelas regras e expectativas sociais. A educação nesse processo, é um importante veículo de socialização, transmitindo as normas e valores sociais de uma geração a outra.

Para a continuidade da organização social vigente e já estabelecida, o processo educacional é elemento primordial, pois, é através dele que as gerações mais velhas transmitem os valores, as normas, a cosmovisão social e os comportamentos a serem adotados pelas gerações mais novas: “Ao longo do nosso caminho já determinamos dois elementos. Para que haja educação é preciso que uma geração de adultos e uma de jovens se encontrem face a face e que uma ação seja exercida pelos primeiros sobre os segundos” (Durkheim, 2011, p. 50).

Essa transmissão não é possível se não houver esses dois componentes geracionais, pois, é através do processo de educação que a socialização ocorre, já que a educação é vista

pelo autor como o mecanismo que molda o sujeito para a sua inserção dentro do coletivo social do qual ele pertence (Durkheim, 2011). Ou seja, na concepção de Durkheim, o ser social apenas irá existir se houver o processo educacional e a socialização das práticas e cosmovisão social.

Segundo Durkheim (2011), todo o indivíduo nasce dentro de uma organização social já pré-definida, a partir disso o autor determina que existem dois tipos de seres: o ser individual e o ser social. O ser individual é o sujeito na sua esfera particular, já o ser social é o sujeito coletivo, inserido em um determinado contexto social.

Em cada um de nós, pode-se dizer, existem dois seres que, embora sejam inseparáveis - a não ser por abstração -, não deixam de ser distintos. Um é composto de todos os estados mentais que dizem respeito apenas a nós mesmos e aos acontecimentos da nossa vida pessoal: é o que se poderia chamar de ser individual. O outro é um sistema de ideias, sentimentos e hábitos que exprimem em nós não a nossa personalidade, mas sim a grupo ou os grupos diferentes dos quais fazemos parte; tais como as crenças religiosas, as crenças e práticas morais, as tradições nacionais ou profissionais e as opiniões coletivas de todo tipo. Este conjunto forma o ser social. Constituir este ser cada um de nós é o objetivo da educação (Durkheim, 2011, p. 59).

Na compreensão de Durkheim (2011), existem dois tipos de educação: a educação primária e a educação secundária. A educação primária seria a educação proveniente da família. Esse processo de educação é responsável pela constituição do ser individual. Já a educação secundária é a educação escolar/estatutária. Essa segunda forma de educação é a responsável pela instituição do ser social. Para o autor, o que somos enquanto sujeitos é constituído a partir da nossa relação com o outro, ou seja, somos resultado das nossas interações e da internalização que fazemos do meio ao qual estamos inseridos.

As concepções de Durkheim influenciaram tanto Marcel Mauss como também vários outros estudiosos, tanto na Sociologia como na Antropologia. Estudiosos como Douglas (1966) e Bourdieu (2007), influenciados pelas ideias do sociólogo, desenvolveram seus estudos que são essenciais para a abordagem deste trabalho. Mauss (2003), em seu trabalho, propôs uma análise profunda das interações existentes entre os fenômenos fisiológicos e o social, enfatizando como as sociedades moldam as práticas individuais através de métodos específicos de utilização do corpo.

Sobre as técnicas do corpo, o autor diz ser a maneira como o ser humano sabe servir-se de seu corpo, de maneira tradicional, entendendo que esse dispor varia de sociedade para sociedade e compreendendo que esse proceder parte do concreto para o abstrato. Conforme ele pontua, “entendo por esta expressão a maneira pelas quais os homens, de

sociedade a sociedade, de uma forma tradicional, sabem servir-se de seu corpo. Em todo caso, convém proceder do concreto ao abstrato, não inversamente” (Mauss, 2003, p. 401).

De acordo com Mauss (2003), as técnicas corporais não são meras expressões físicas, elas são expressões culturais que refletem as normas, valores e histórias de cada sociedade, ou seja, o conceito de técnicas do corpo diz respeito a maneira como os indivíduos usam as funcionalidades de seus corpos em determinada sociedade, cuja concepção de uso partirá do meio externo e possuirá significância interna nos sujeitos, tornando-se assim eficaz.

Segundo Mauss, as técnicas do corpo são repassadas através de um ensino técnico delas, como o nado, o ato de cavar, a corrida e o marchar. Conforme ele pontua, “para toda técnica haverá um ensino técnico e uma aprendizagem, e toda técnica propriamente dita tem sua forma” (Mauss, 2003, p. 403). As técnicas têm como caráter sua especificidade e irão variar de acordo com a sociedade. Com o passar dos tempos, as técnicas também tem suas especificidades e ensino técnico modificados, adquirindo novas técnicas.

Em relação ao ato tradicional eficaz, Mauss (2003) diz que um ato tradicional significa dizer que tal ato possuirá uma história, uma tradição. Sua tradicionalidade consistirá em um processo de aprendizagem e de transmissão de saberes em relação ao corpo e esse repasse de saberes é essencial para que tal ato se torne eficaz: “chamo técnica um ato *tradicional eficaz* (e vejam que nisso não difere do ato mágico, religioso, simbólico). Ele precisa ser *tradicional* e *eficaz*. Não há técnica e não há transmissão se não houver tradição” (Mauss, 2003, p. 407).

As técnicas dizem respeito à maneira que o indivíduo sabe dispor de uma ferramenta. Isto implica dizer que você deve saber dispor do corpo, de uma maneira ou outra, de forma eficaz. Para o autor, o corpo é o primeiro e o mais natural instrumento do homem: “ou, mais exatamente, sem falar de instrumento, o primeiro e o mais natural objeto técnico, e ao mesmo tempo meio técnico do homem, é seu corpo” (Mauss, 2003, p. 407). O autor, ao estudar as técnicas do corpo, sugere que é possível entender melhor as relações entre o indivíduo e o coletivo. Ele argumenta que, através da educação, da cultura e das necessidades cotidianas, a sociedade não apenas influencia, mas também estrutura a forma como cada pessoa se comporta.

É graças à sociedade que há uma intervenção da consciência. Não é graças à inconsciência que há uma intervenção na sociedade. É graças à sociedade que há segurança e presteza nos movimentos, domínio do consciente sobre a emoção e o inconsciente (Mauss, 2003, p. 421).

Portanto, para ele, entender o corpo como um veículo por meio do qual a cultura se expressa e se perpetua é compreender que as práticas corporais são um reflexo da dinâmica social, onde o indivíduo é tanto um agente quanto um produto de suas circunstâncias socioculturais.

Como pode ser visto, em relação às técnicas do corpo, a socialização é extremamente importante pois assim como os valores morais, normas e a cosmovisão social é repassado através da educação, como propõe Durkheim. Nesse sentido, as técnicas, que também são apreendidas através do processo de educação, compõem o habitus cultural que é introjetado no sujeito e refletido através de seu corpo. Ou seja, o corpo é o local onde o habitus cultural tornar-se-á palpável a apreensão social das disposições e técnicas corporais.

Tomando o corpo como local, por excelência, das disposições sociais, Douglas (1966), antropóloga britânica, desenvolveu a ideia de que o corpo social determina a maneira de se perceber o corpo físico. Para Douglas (1966), o corpo, em suas manifestações físicas e biológicas, serve como uma metáfora fundamental para a sociedade. As formas como uma sociedade percebe, cuida e controla o corpo individual (o indivíduo em sua particularidade) demonstra a maneira como a própria sociedade tenta controlar e organizar o corpo coletivo (o indivíduo inserido em um coletivo social/sociedade). Desse modo, assim como em Mauss (2003), e Douglas (1966) o corpo não é apenas uma entidade biológica, mas um símbolo através do qual as organizações sociais, normas e valores são expressos e reforçados.

A autora argumenta que todas as sociedades buscam impor ordem e significado à sua experiência, criando sistemas de classificação através dos rituais do que pode ser compreendido como higienização do corpo físico⁵. Esses sistemas categorizam o mundo em termos de *dentro e fora, limpo e sujo, apropriado e inapropriado* (Douglas, 1966).

Os rituais, tabus e regras de pureza servem para reforçar limites sociais pelo fato de que, ao definir o que é puro e impuro, as sociedades estabelecem suas próprias fronteiras e identidades, distinguindo-se de *outros* ou do *caos*.

Através da concepção de *pureza e perigo*, Mary Douglas (1966) demonstra que as ideias sobre o que é limpo e sujo, puro e perigoso, são construções sociais profundamente enraizadas que revelam e mantêm a estrutura de uma sociedade. O corpo, nesse sentido, é o locus primário onde essas categorias são inscritas e onde o controle social é exercido, tanto em nível individual quanto coletivo, pois, é através dos processos de higienização do corpo e

⁵ A higienização do corpo físico é vista por Mary Douglas como um ritual de purificação e organização simbólica do corpo para o convívio social (Douglas, 1966).

na relação desse processo com o coletivo, ou seja, com a socialização, que o controle social acontece.

Os processos de higienização do corpo podem ser compreendidos como técnicas corporais, pois, saber servir-se de seu corpo de maneira eficaz é também saber higienizá-lo da maneira correta e aceita pelo coletivo. É neste ponto que as concepções de Mauss e Douglas se encontram. Os rituais de pureza nada mais são do que formas de técnicas corporais, eles são aprendidos social e culturalmente e possui um objetivo que atende a essas duas esferas. Já a impureza, por outro lado, seria a ausência dessa técnica.

Tanto as técnicas do corpo como os rituais de pureza constituem o *habitus* como já foi mencionado anteriormente. Para uma melhor compreensão do *habitus* faço a inserção de Pierre Bourdieu e do seu conceito, já que ele é o grande responsável pelo aprofundamento e expansão do conceito introduzido por Durkheim e Mauss.

Em relação ao *habitus*, Bourdieu o entende como um sistema de disposições duráveis que moldam nossas percepções, pensamentos e ações. Essas disposições, segundo ele, são internalizadas a partir das experiências sociais e se manifestam em práticas sociais inconscientes e cotidianas. Em outras palavras, o *habitus* é a maneira como a sociedade se incorpora nos indivíduos, influenciando os gestos, posturas e modos de ser de forma quase automática (Bourdieu, 2007). O corpo, na análise do conceito de Bourdieu, é o locus privilegiado de incorporação do *habitus*.

O objetivo de Bourdieu (2007) em seu conceito de *habitus* é superar as dicotomias corpo-mente e signo-significado. Embora Durkheim (2011) e Mauss (2003) já tenham introduzido o *habitus* para descrever a totalidade das práticas corporais culturalmente padronizadas em uma sociedade, trazendo uma compreensão do corpo tanto como objeto quanto como meio técnico, além de reconhecer a natureza subjetiva da técnica (no caso de Marcel Mauss), é Bourdieu quem aprofunda essa ideia, indo além de uma mera coleção de práticas (Almeida, 1996). Para Bourdieu (2007), o *habitus* é um princípio inconsciente e coletivamente internalizado que cria e estrutura práticas e representações.

Para Pierre Bourdieu (2007), a sociedade por si só não se organiza sozinha e os indivíduos sozinhos não conseguem transformar essa sociedade. É a partir dessa premissa que ele desenvolve o conceito de *habitus*, no qual o *habitus* é algo que molda essa sociedade e o comportamento dos indivíduos, mas que, entretanto, não é a sociedade e nem os indivíduos puramente em si. O *habitus* é o espaço social por trás dessas questões e que corporifica o comportamento social e estará diretamente ligado com a forma que tudo isso estará disposto no campo social.

O conceito de *habitus* de Bourdieu (2007) diz respeito à capacidade que os indivíduos têm de incorporar essas disposições sociais. Portanto, segundo o autor, é um processo que envolve a socialização, a educação, as experiências e as formas de moldar pensamentos, sentimentos e ações na sociedade. Ou seja, é a materialização das disposições sociais envolvendo o lugar que cada indivíduo ocupa em uma sociedade.

Todos esses pontos, segundo Bourdieu, são determinados pelo *habitus*. É através dele que o indivíduo aprende a forma como ele se comporta em determinados grupos e em determinados locais. É através do *habitus* que Bourdieu irá explicar as desigualdades e diferenças nas estruturas sociais: “a identidade social define-se e afirma-se na diferença” (Bourdieu, 2007, p. 164). O conceito de *habitus* de Bourdieu é central para entender como o corpo incorpora e expressa disposições sociais. Para o sociólogo existe uma dialética entre a sociedade e o indivíduo (agente social) que é mediado pelo *habitus*.

Desta forma, o *habitus* também pode ser entendido como uma grade de leitura que os indivíduos dispõem para ler a vida social. Deste modo, agem, sentem e possuem disposições próprias, advindas dessa grade. Além disso, o *habitus* também é responsável por criar um sistema de classificações dessas práticas. Segundo o sociólogo, “o *habitus* é, com efeito, princípio gerador de práticas objetivamente classificáveis e, ao mesmo tempo, sistema de classificação (principium divisionis) de tais práticas” (Bourdieu, 2007, p. 162).

Com isso, a corporificação do *habitus* também irá refletir a posição social e o capital cultural do indivíduo ou de um grupo (Bourdieu, 2007). Pois, cada prática social possui sua característica própria e distinta das demais, onde, através da observação e compreensão dessas distinções podemos perceber a operacionalização do *habitus*⁶.

A forma como nos movemos, gesticulamos, nos portamos, e até mesmo a maneira como percebemos o espaço e os outros, são reflexos do nosso *habitus*, que é moldado pela nossa trajetória social, classe, gênero, etc. O corpo é, portanto, um instrumento *educado* não apenas em termos de técnicas específicas, mas também em um sentido mais profundo, incorporando as estruturas sociais e suas distinções.

A *hexis corporal*, que segundo Bourdieu (2007) são as posturas, gestos e modos de ser específicos de um determinado *habitus*, revelam a socialização do indivíduo, sendo uma

⁶ Para Bourdieu (2007), além do *habitus* ser um *modus operandi* que orienta e determina as práticas. Segundo ele, o *habitus* seriam estruturas estruturantes que funcionam como estruturas estruturadas, ou seja, as práticas sociais, incorporadas nos sujeitos, são as estruturas estruturantes e a classificação e percepção dessas práticas no espaço social são as estruturas estruturadas. As estruturas estruturantes ao mesmo tempo que criam as práticas, elas criam o sistema de classificação dessas práticas, as estruturas estruturadas, e com isso, ela determina os caminhos que o indivíduo percorre, de maneira inconsciente, sem a necessidade de um agente coordenando essas condições.

manifestação visível do *habitus* (Bourdieu, 2007). Complementando essa perspectiva, David Le Breton (2016) reforça que a concepção de corpo é uma ideia integralmente construída social e culturalmente, não sendo uma entidade dada, mas sim moldada pelas interações e significados que uma sociedade lhe atribui.

Pela ótica de Le Breton (2016), antropólogo e sociólogo francês, a concepção de corpo é uma ideia construída socialmente e culturalmente, estando ele sujeito à sociedade e à cultura na qual estará inserido, o que o torna algo inapreensível. Conforme o autor, “o corpo parece evidente, mas, definitivamente, nada mais é inapreensível. Ele nunca é um dado indiscutível mas o efeito de uma construção social e cultural” (Le Breton, 2016, p. 18). Na modernidade, sobretudo no Ocidente, ele irá possuir como base os conhecimentos anatomofisiológicos e biomédicos.

A concepção mais correntemente admitida nas sociedades ocidentais encontra sua formulação na anatomofisiologia, isto é, no saber biomédico. Ela repousa sobre uma concepção particular da pessoa, que faz o ator social dizer “meu corpo”, segundo o modelo da posse (Le Breton, 2016, p. 18).

Esse ideário do que é o corpo moderno e ocidental é resultado de um processo histórico de individualização do sujeito que se inicia no Renascimento. Para ele, “essa representação nasceu da emergência e do desenvolvimento do individualismo no seio das sociedades ocidentais a partir do Renascimento [...]” (Le Breton, 2016, p. 18).

Com isso, o corpo sai do campo simbólico e passa a ser visto em um campo material, levando os sujeitos a um sentimento de posse em relação a ele, de maneira que agora o indivíduo irá “possuir” um corpo. Com isso, ele passa a ser compreendido como um bem, no sentido material, criando assim uma dualidade entre o sujeito e o corpo que ele irá possuir.

Na perspectiva de Le Breton (2016), a ideia de que o corpo é uma entidade a ser “*possuída*” sugere uma mudança significativa na maneira como nos relacionamos com nossa própria corporalidade⁷. “Essa transformação leva a um entendimento onde o corpo não é apenas um espaço físico, mas um campo de significados e funções atribuídas que refletem valores sociais, normativos e estéticos que necessitam do olhar cultural do homem para adquirir sentido” (Le Breton, 2016, p. 41).

⁷ Para Le Breton, a corporalidade constitui-se, fundamentalmente, na resposta às necessidades corporais pela atividade material vital que lhe corresponde. A sua materialização é expressa pela corporalidade que se desenvolve através da mediação do ser humano com a natureza (Le Breton, 2007).

A dualidade entre o sujeito e seu corpo, conforme proposto por Le Breton (2016), implica que os indivíduos não apenas habitam seus corpos, mas também os veem como extensões de si mesmos, que podem ser moldadas, valorizadas ou até mesmo objetificadas.

A noção de posse do corpo, pontuada por Le Breton (2016), abre caminho para discussões sobre identidade, autoimagem e os impactos da cultura contemporânea. Ao compreender o corpo sob essa lente, é possível entender e perceber como as interações sociais e as expectativas culturais moldam não apenas a maneira como se vê o corpo, mas também como nos relacionamos com os outros e com o mundo ao nosso redor. Assim, o corpo se torna um locus de expressão, onde cada indivíduo pode, de certa forma, renegociar sua relação com as representações sociais, buscando um espaço de autenticidade e liberdade.

Na sua abordagem em relação aos estudos sobre o corpo, segundo Le Breton, essas abordagens ganham ainda mais amplitude no final da década de 1960, quando abordagens sociológicas passam a considerar, “sob diversos ângulos, as modalidades físicas da relação do ator com o meio social e cultural que o cerca” (Le Breton, 2007, p.11).

Entre as discussões que envolvem o corpo, segundo o autor, a questão social é inerente ao debate. Para Le Breton, “o corpo é o vetor semântico pelo qual a evidência da relação com o mundo é construída” (Le Breton, 2007, p. 7). Portanto, a existência humana se realiza através da corporeidade, da relação do corpo com meio social no qual ele está inserido, sendo o corpo o marcador dessa existência.

Gestos, caras e bocas não são reflexos de uma fisiologia pura e simples, nem mascaram intenções inconscientes ou mal resolvidas, tal qual a psicologia as compreende. Esse conjunto expressivo e afetivo corporificado é a dobradiça que sustenta o jogo de abre e fecha fisiopsicológico apropriado simbolicamente, dando sentido às ações dos sujeitos em determinados contextos sociais (Le Breton *apud* Zarias; Le Breton, 2020, p. 23).

Nas concepções de Le Breton (2007; 2016), corpo não é apenas um objeto biológico, mas também uma construção social, influenciada por normas, valores e práticas culturais. Nesse sentido, o corpo é uma expressão material das estruturas e das relações sociais, onde cada sociedade irá estabelecer seus próprios padrões.

A partir dos conceitos e concepções apresentados neste tópico é possível constatar que o corpo funciona como uma vitrine do sujeito social onde através de sua análise, partindo das inferências propostas pelos autores, é possível compreender as dinâmicas e organizações sociais. Na análise dos conceitos apresentados, o corpo é a instituição implícita do indivíduo, ele é o sujeito oculto, no sentido sintático, da narrativa social e cultural estabelecida.

O corpo é o espaço de fronteira onde cultura e sociedade se encontram, interagem e repousam, tornando-o não apenas o meio necessário e indispensável para a existência humana, mas o registro da experiência vivenciada, pois, sendo esse corpo o locus das disposições sociais, é através dele que a organização social irá incorporar-se e consolidar-se através dos processos nos quais ele estará inserido. Desta forma, ele não é apenas indispensável para a existência humana, ele é vital para a existência e concretude daquilo que denominamos meio social. Sem ele [o corpo], não há significância e significado nem na sociedade e nem na cultura.

Esse recorte conceitual permite uma análise aprofundada do corpo dentro dos rituais afrobrasileiros enquanto um objeto que incorpora não apenas a estrutura religiosa, mas, também, o habitus religioso que pertence ao grupo do qual ela faz parte. Assim como o corpo é central nas religiões afrobrasileiras, os rituais também são composição essencial dessas religiões. Portanto, no tópico seguinte, faço uma abordagem sobre ritual buscando, através das teorias utilizadas, dar uma definição que permita a análise dos rituais na religião.

1.2 O RITUAL COMO DISPOSIÇÃO SOCIAL DE ORGANIZAÇÃO

A abordagem sobre ritual tomada nesta pesquisa refere-se a ações ou comportamentos estruturados, frequentemente com significado simbólico, que podem ser individuais ou coletivos. Esses rituais podem ocorrer em diversos contextos, como religiosos, sociais e culturais, e são frequentemente analisados como expressões de crenças, valores e identidades. Aqui compreende-se que todos os tipos de rituais possuem um simbolismo extremamente significativo porque dizem respeito à capacidade de transmitir significados profundos e complexos através de símbolos, gestos e ações.

O papel que os rituais desempenham, em sua função social, diz respeito à manutenção da ordem estabelecida, à coesão do grupo e à transmissão de normas e valores. Alguns rituais são compreendidos como ritos de passagem e a maneira como os rituais são executados, incluindo a expressão corporal, a interação social e a comunicação, trata-se de eventos que marcam a transição de um indivíduo de um estado social para outro.

A análise dos rituais permite a compreensão da complexidade da ação humana, a relação entre linguagem, pensamento e ação, e a maneira como os indivíduos se conectam com suas culturas e com o mundo social. Além disso, o estudo dos rituais permite investigar a relação entre o indivíduo e o coletivo, e como as práticas ritualísticas contribuem para a formação do sujeito.

É neste sentido que o tópico aqui apresentado tem como objetivo, através de um determinado recorte bibliográfico, compreender como os rituais possuem a função de organizador da estrutura social no qual ele está inserido. Para este objetivo, serão utilizadas as contribuições de Evans-Pritchard (2005), Lévi-Strauss (2017), Van Gennep (2012) e Victor Turner (1974), antropólogos que através de suas obras irão possibilitar que se chegue a tal objetivo e que servirão de base para uma compreensão em relação aos rituais religiosos afro-brasileiros.

Como teórico inicial para discussão sobre ritual, trago o trabalho de Evans-Pritchard sobre *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande* de 1937. Em sua obra, Evans-Pritchard (2005) oferece uma análise antropológica sobre a lógica de um sistema de crenças. Embora ele não se concentre no ritual como uma categoria isolada no sentido performático, a sua descrição da bruxaria, oráculos e magia entre os Azande é intrinsecamente repleta de práticas e rituais que são essenciais para o funcionamento do sistema.

Em seus estudos, Evans-Pritchard (2005) demonstra que, para os Azande, seu sistema de crenças em bruxaria, oráculos e magia é internamente lógico e coerente. Os rituais não são vistos como atos irracionais, mas como partes integrantes de um sistema que explica o mundo, lida com o infortúnio e mantém a ordem social.

Os rituais, na obra de Evans-Pritchard (2005) sobre os Azande, são essencialmente as práticas de consulta aos oráculos (especialmente o benge) e as ações subsequentes de acusação, reconciliação e, por vezes, vingança, que são fundamentais para a manutenção da ordem social e para a explicação das causas dos infortúnios na vida cotidiana.

Em sua lógica, Evans-Pritchard (2005) nos introduz ao universo Azande, por meio do qual os rituais não são meras superstições, mas mecanismos de controle social e explicação do infortúnio. Ele demonstra como essas práticas, ao identificar e lidar com a bruxaria, mantêm a ordem moral e social, canalizando tensões e solidificando as normas comunitárias. A funcionalidade prática do ritual aqui é o mecanismo que impede a desintegração social diante do inexplicável.

Assim, em Evans-Pritchard (2005), temos uma compreensão da praticidade do ritual na conjuntura social. Entretanto, também é preciso compreender a eficácia do ritual enquanto processo de organização social, já que, possuindo o ritual uma força coercitiva na estrutura social, ele precisa conter uma simbologia eficaz para tal efeito. Para isso, trago a concepção de um dos mais importantes antropólogos do estruturalismo, Claude Lévi-Strauss.

Claude Lévi-Strauss (2017), mesmo não tendo se dedicado essencialmente ao estudo dos rituais, sua abordagem oferece uma percepção que possibilita uma compreensão em

relação a eles. Na sua obra, os rituais estejam de forma indireta ou em contraste com o mito, para Lévi-Strauss (2017), a principal distinção entre mito e ritual reside em suas funções e em como eles operam na mente humana. Para ele, os mitos são vistos como estruturas lógicas e narrativas, mecanismo para resolver contradições e dilemas que a mente humana enfrenta. O mito, na abordagem de Lévi-Strauss, lida com oposições binárias, como vida/morte, natureza/cultura, cru/cozido, e, através disso busca fazer uma mediação simbólica.

Na abordagem do antropólogo, enquanto o mito é um modelo para ser pensado, o ritual é um modelo para ser atuado. Os rituais são a performance e a dramatização dessas estruturas lógicas e oposições presentes nos mitos. Eles são a forma como as sociedades vivenciam e reencenam os princípios e as contradições expressas nos mitos.

Argumenta Lévi-Strauss (2005) que tanto mitos quanto rituais (e outras manifestações culturais como o totemismo, a culinária, etc.) são expressões da estrutura inconsciente da mente humana. A mente opera por meio de pares de oposições, e a cultura busca mediar essas oposições (Lévi-Strauss, 2017).

Para Lévi-Strauss (2005), mesmo as práticas rituais mais "exóticas" ou aparentemente "irracionais" contêm uma lógica profunda. Essa lógica não é explícita para os participantes, mas pode ser desvendada através da análise, que busca as relações e as transformações entre os elementos do ritual, assim como se faz com os fonemas de uma língua.

Os rituais, assim como os mitos, podem ser vistos como transformações de um conjunto de regras ou princípios subjacentes. Os objetos, gestos, palavras e ações no ritual funcionam como símbolos que se relacionam uns com os outros em uma estrutura. O significado de um elemento do ritual não está em si mesmo, mas em sua relação com os outros elementos dentro do sistema total.

Um dos poucos momentos em que Lévi-Strauss (2017) se debruça mais diretamente sobre o ritual é no ensaio A Eficácia Simbólica, presente em seu livro *Antropologia Estrutural* (2017). Neste texto, ele analisa o ritual de cura da comunidade indígena dos Cuna, em que um xamã recita um canto para uma mulher com dificuldades no parto. O autor mostra que a cura não se dá por uma intervenção física direta, mas pela reorganização simbólica da experiência da gestante. O xamã fornece à paciente um mito vivido ou uma linguagem para o seu sofrimento. A eficácia do ritual reside na articulação de símbolos que dão sentido ao caos da doença, permitindo que a paciente organize mentalmente sua dor e, assim, a supere. O ritual, nesse sentido, não age no corpo fisiológico diretamente, mas no corpo simbólico e na psique, reorganizando as categorias mentais da pessoa.

Essa situação introduz uma série de eventos cujo suposto palco são o corpo e os órgãos internos da paciente. Passa-se, assim, da realidade mais banal para o mito, do universo físico para o universo fisiológico, do mundo exterior para o corpo interior. E o mito que transcorre no corpo interior deverá conservar a mesma vivacidade, o mesmo caráter de experiência vivida, cujas condições terão sido impostas pelo xamã a favor do estado patológico e por meio de uma técnica obsidante apropriada (Lévi-Strauss, 2017, p. 192).

Isso demonstra como o ritual é um processo de comunicação, com o simbolismo sendo fundamental para mediar a relação entre o mundo interior do indivíduo e a ordem cultural exterior.

A técnica da narrativa visa, portanto, à restituição de uma experiência real, da qual o mito apenas substitui os protagonistas, que penetram no orifício natural. Pode-se imaginar que, depois de toda essa preparação psicológica, a paciente se sinta realmente penetrada. Ela não os sente apenas, eles “iluminam” o caminho que se dispõem a percorrer – certamente em benefício próprio, para encontrar o caminho, mas também para ela, para tornar “claro” e acessível ao pensamento consciente o foco das sensações indescritíveis e dolorosas (Lévi-Strauss, 2017, p. 194)

É importante salientar que, para Lévi-Strauss (2005), o ritual é frequentemente secundário ao mito em termos de análise, no sentido de que o mito é a gramática e o ritual, a sentença ou a fala. Os rituais confirmam, reencenam ou dão corpo às verdades e classificações contidas nos mitos. Ele tende a ver o ritual como uma redundância do mito, uma forma de tornar explícito aquilo que já está implicitamente presente na estrutura mítica. O autor aborda o ritual como uma manifestação performática de estruturas lógicas e simbólicas que operam no nível inconsciente do pensamento humano.

Muito embora não priorize o ritual em suas análises, ele oferece uma perspectiva estrutural que o posiciona como a atuação de estruturas lógicas e simbólicas já presentes nos mitos. Para ele, o ritual é a dramatização das oposições binárias que a mente humana busca mediar. Seu ensaio sobre a Eficácia Simbólica ilustra perfeitamente como o ritual atua na reorganização da experiência individual, fornecendo uma linguagem e um sentido para o sofrimento, evidenciando o poder do simbolismo na mediação entre o mundo interior e a ordem cultural.

Através de Evans-Pritchard e Lévi-Strauss chega-se a uma compreensão do ritual enquanto um fenômeno social. Partindo disso, para se chegar a tal objetivo, oferecendo um recorte teórico, apresento as abordagens de Arnold Van Gennep e Victor Turner sobre rituais e sua análise teórica.

Outro autor importante, Van Gennep (1909), foi o primeiro teórico a propor uma teoria abrangente sobre os ritos de passagem em sua obra. Ele argumenta que esses rituais, presentes

em todas as sociedades, servem para marcar e legitimar a transição de um indivíduo ou grupo de um estado social para outro.

Segundo Van Gennep (2012), a vida social é uma sucessão de estados e as transições entre eles precisam ser regulamentadas, já que a mudança de status pode ser vista como perigosa para o indivíduo e para a comunidade. Os ritos de passagem criam um "espaço sagrado" para essa transição, garantindo que ela ocorra de forma ordenada e segura.

Van Gennep (2012) identifica um esquema comum para esses rituais, composto segundo ele, por três fases principais:

O presente volume é consagrado a um ensaio desta natureza. Nele tentei agrupar todas as sequências cerimoniais que acompanham a passagem de uma situação a outra, e de um mundo (cósmico ou social) a outro. Dada a importância dessas passagens, acredito ser legítimo distinguir uma categoria especial de Ritos de passagem, que se decompõem, quando submetidos à análise, em Ritos de separação, Ritos de margem e Ritos de agregação (Van Gennep, 2012, p. 29).

Van Gennep (2012) aplicou sua teoria a uma vasta gama de rituais, classificando-os de acordo com o tipo de transição que eles marcam. Alguns dos ritos que ele analisou incluem: rituais de ciclo de vida como nascimento, puberdade, casamento e morte. Os rituais de status social como iniciação em uma casta, classe, profissão ou grupo religioso. Os rituais de tempo como os rituais que marcam a mudança de estações, a passagem de um ano para o outro e os rituais geográficos como a passagem de uma área sagrada para uma profana, ou a entrada em um novo território.

Estas três categorias secundárias não são igualmente desenvolvidas em uma mesma população nem em um mesmo conjunto cerimonial. Os ritos de separação são mais desenvolvidos nas cerimônias dos funerais; os ritos de agregação, nas do casamento. Quanto aos ritos de margem, podem constituir uma seção importante, por exemplo, na gravidez, no noivado, na iniciação, ou se reduzirem ao mínimo na adoção, no segundo parto, no novo casamento, na passagem da segunda para a terceira classe de idade, etc (Van Gennep, 2012, p. 29).

A teoria antropológica de Van Gennep (2012) influenciou outros pensadores, como Victor Turner (1974), que expandiu o conceito de *liminaridade*. Victor Turner (1974) é um dos antropólogos mais citados quando o assunto é ritual. Turner (1974) desenvolveu o conceito de processo ritual, focando na liminaridade e *communitas*. Para ele, o ritual é um "drama social" que permite a indivíduos ou grupos passarem por uma transformação de status ou estado, muitas vezes fora da estrutura social cotidiana. Ele enfatiza a importância dos símbolos rituais e como eles condensam múltiplos significados.

Em seus estudos, Victor Turner (1974) explora a rica simbologia dos rituais da comunidade dos Ndembo na Zâmbia, no continente africano, argumentando que eles são manifestações repletas de símbolos e representações, conectados tanto à cosmogonia quanto ao cotidiano da sociedade. Para o estudioso, a representação simbólica é o que define o ritual. Máscaras, movimentos e objetos criam, segundo ele, uma atmosfera ritual, um ambiente sagrado e distinto da realidade comum. É exclusivamente nesse espaço, conforme o autor, que o ritual pode de fato ocorrer.

Para descrever esse estado, Turner (1974) se baseia no conceito de *liminaridade*⁸, proposto por Arnold Van Gennep (2012). Ele define o ritual como um momento liminar, um espaço de transição:

Os atributos de liminaridade, ou de personae (pessoas) liminares são necessariamente ambíguos, uma vez que esta condição e estas pessoas furtam-se ou escapam à rede de classificação que normalmente determina a localização de estados e posições num espaço cultural. As entidades liminares não se situam aqui nem lá; estão no meio e entre as posições atribuídas e ordenadas pela lei, pelos costumes, convenções e cerimonial. (Turner, 1974, p.117)

Para Turner (1974) o ritual é um evento transformador. Nele, tempo, espaço e as pessoas não são as mesmas da vida cotidiana. Em vez disso, tudo está sob a influência de uma atmosfera simbólica que os ressignifica, alterando atributos e status. Este é o momento liminar, a fase central do ritual. Ela é precedida pela separação, quando o indivíduo é retirado de sua rotina/cotidiano, e seguida pela agregação, quando ele se reintegra à sociedade.

O que mais atrai Turner (1974), no entanto, é o próprio momento da liminaridade. Esse momento de margem é o local onde o indivíduo revela seu potencial, abrindo a porta para transformações profundas que transcendem a esfera religiosa e alcançam as camadas mais diversas da cultura (Turner, 1974).

Segundo a definição de Turner, (1974) o ritual é uma manifestação religiosa ou sacralizada. Através de representações simbólicas, ele cria um estado liminar que relativiza tempo e espaço. Essa qualidade liminar do ritual estimula a *communitas*, um sentimento de igualdade entre os participantes. O objetivo final é provocar uma mudança nos indivíduos ou no grupo, que pode variar de uma cura a uma elevação de status social, por exemplo.

⁸ O conceito de *liminaridade* em Arnold Van Gennep, como foi apresentado anteriormente, é a fase intermediária. Segundo o antropólogo, este é um período de incerteza, onde as regras sociais comuns não se aplicam e o indivíduo se encontra em um estado ambíguo, entre os mundos. Para Van Gennep (2012), a liminaridade é a fase central e mais crítica dos ritos de passagem, o momento de transição no qual a identidade do indivíduo é maleável e indefinida, antes de ser formalmente definida e reinserida na estrutura social. Essa ideia também é adotada por Victor Turner.

Através da análise destes autores nota-se que os rituais são compreendidos por eles como ações simbólicas que se realizam por meio de gestos, posturas e práticas corporais. O corpo, portanto, atua como veículo de significação dentro das práticas ritualísticas.

A partir de autores como Victor Turner (1974) e Lévi-Strauss (2017), fica evidente que o corpo participa dos rituais como atuante nas dramatizações simbólicas, o lugar da performatividade, onde o corpo realiza e atualiza o ritual. Em ritos de passagem, o corpo é o sujeito que transita entre os estados sociais — ele é quem é separado, *liminarizado* e reintegrado. Embora o termo corpo não esteja em destaque, é ele quem sofre a transição e a transformação.

O corpo na abordagem desses autores é indiretamente central. Ele é o meio pelo qual os rituais se realizam, se manifestam e produzem efeitos sociais e simbólicos. A compreensão do ritual como disposição social pressupõe a existência de um corpo que aprende, representa, transforma e sofre os efeitos dessas práticas. Assim, o corpo aparece como o suporte necessário da ritualização — mesmo que não seja o objeto de análise direta.

A análise desses antropólogos converge para a conclusão de que os rituais são muito mais do que meras formalidades, eles são disposições sociais de organização intrínsecas à existência humana. Seja na manutenção da ordem social, na mediação de contradições, na legitimação de transições de status ou na criação de experiências de união e transformação, os rituais operam como sistemas complexos e eficazes.

Para o estudo dos rituais religiosos afro-brasileiros, essa base teórica permite que se vá além da superfície da performance e se mergulhe nas estruturas simbólicas, nas transições de status, nas explicações cosmológicas e nas manifestações de comunhão que caracterizam essas práticas. Compreendendo a forma pelas quais essas manifestações religiosas organizam, dão sentido e perpetuam a vida social e espiritual de seus praticantes. Eles não são apenas atos de fé, mas elaboradas arquiteturas sociais que constroem e retificam a realidade para aqueles que delas participam.

CAPÍTULO II

2. A CONSTITUIÇÃO DE UMA AFROBRASILIDADE RELIGIOSA: CANDOMBLÉ E UMBANDA

A compreensão das religiões afrobrasileiras exige um olhar atento para os processos históricos, culturais e sociais que deram origem às suas múltiplas expressões. O Candomblé e a Umbanda, ainda que distintas em suas configurações rituais e doutrinárias, compartilham raízes comuns que remontam à diáspora africana e à resistência cultural dos povos escravizados no Brasil.

Esses sistemas religiosos foram forjados em meio à opressão, mas também à criatividade e à resignificação de símbolos, práticas e cosmologias trazidas da África e recriadas em solo brasileiro. Para tanto, tomando por base os trabalhos de Bastide (1978), Carneiro (2008), Silva (2005), Ortiz (1988) e Silva (2007), esta seção busca apresentar os principais traços que compõem o campo das religiões afro-brasileiras, com ênfase na formação simbólica e prática dessas tradições.

No tópico seguinte farei uma abordagem sobre uma especificidade local: o Xangô umbandizado do Recife, uma configuração religiosa singular que tensiona e mistura elementos do Candomblé, da Umbanda e do catolicismo popular, configurando-se como um exemplo notável da plasticidade e da complexidade da religiosidade afro-brasileira na região.

Roger Bastide, sociólogo e antropólogo francês, foi um dos primeiros e mais importantes estudiosos a contextualizar o Candomblé no Brasil de uma maneira que o reconhecia como uma religião complexa e com lógicas próprias. Ele se destacou por ir além de uma visão folclórica ou superficial, buscando entender as estruturas sociais e mentais por trás das práticas religiosas. Sua principal obra sobre o tema, *O Candomblé da Bahia: Rito Nagô* (1978), é um marco fundamental para os estudos afro-brasileiros.

A contribuição essencial de Bastide (1978) está contida na sua teoria do *princípio de cisão* ou *dupla-face*. Para ele, os africanos escravizados no Brasil não se limitaram a misturar de forma caótica suas crenças com o catolicismo. Em vez disso, eles mantiveram a separação entre suas práticas religiosas e sua vida social e econômica.

No ambiente do terreiro de Candomblé, o negro escravizado *voltava* para a África, se reconectando com suas divindades, rituais e comunidade. Esse mundo era regido por uma lógica própria, a das religiões africanas, onde a hierarquia e o sagrado se sobrepunham à realidade de opressão. Fora do terreiro, o mesmo indivíduo era forçado a se adaptar à sociedade escravocrata, com sua estrutura social e religião cristã (Bastide, 1978)

O sincretismo, para Bastide (1978), não era uma fusão total e homogênea, mas uma justaposição de crenças que coexistiam sem se anular. O praticante de Candomblé não deixava de ser católico aos olhos da sociedade branca, mas no terreiro, a sua identidade e espiritualidade africanas se mantinham intactas e *puras* (Bastide, 1978)

Bastide (1978) dedicou grande parte de sua análise aos candomblés de nação nagô (iorubá) na Bahia. Ele considerava esses terreiros como os que melhor preservam as estruturas religiosas africanas, mantendo-se mais *puras* e menos *contaminadas* pela sociedade brasileira.

Essa abordagem, conhecida como *nagocentrismo*⁹, foi crucial na época para demonstrar que o Candomblé não era uma manifestação desordenada, mas um sistema de pensamento e práticas coerente. Bastide (1978) descreveu detalhadamente os rituais, a cosmologia e a organização social dos terreiros, mostrando a riqueza e a complexidade da religião.

Outro autor importante nestes estudos foi Carneiro (2008), intelectual baiano que se dedicou ao estudo do Candomblé e da cultura negra no Brasil. Sua obra mais conhecida, *Candomblés da Bahia* (2008), é um marco na história dos estudos afro-brasileiros. Ao contrário de alguns de seus contemporâneos, que viam o Candomblé como um fenômeno exótico, Carneiro o contextualizou de forma mais crítica e engajada.

Na ótica de Carneiro (1978) o Candomblé é uma religião que não apenas sobreviveu à escravidão, mas que funcionou como uma forma de resistência cultural e social. Ele argumentava que, ao manterem suas tradições religiosas, os negros escravizados criaram um espaço de identidade e autonomia.

Para ele, os terreiros de Candomblé não eram apenas locais de culto, mas também centros de organização e solidariedade, onde os negros podiam se reunir, preservar suas línguas, músicas e rituais, e construir uma comunidade coesa em meio à opressão (Carneiro, 2008).

Carneiro (2008), assim como Roger Bastide (1978), focou seu trabalho no contexto urbano de Salvador, na Bahia, e documentou a repressão policial e o preconceito que a religião enfrentava. Ele expôs a violência e a ilegalidade com que o Estado e a sociedade tratavam o Candomblé, vendo-o como "feitiçaria" e associando-o a crimes e desordem.

⁹ O termo *nagocentrismo* foi cunhado pela antropóloga brasileira Beatriz Góis Dantas em 1982. Em seus trabalhos, ela questionou essa visão hegemônica e ressaltou a importância de estudar e valorizar as outras nações de Candomblé, mostrando que a diversidade e as interações culturais são intrínsecas ao desenvolvimento dessas religiões no Brasil, e não um sinal de impureza.

Diferente da teoria de *cisão* de Roger Bastide, Edison Carneiro interpretou o sincretismo de forma mais funcional. Para ele, a associação de orixás com santos católicos não era apenas uma estratégia de disfarce para enganar os senhores de escravos, mas também uma forma de garantir a sobrevivência e a perpetuação da religião em um ambiente hostil (Carneiro, 2008). O sincretismo, em sua análise, foi uma ferramenta de adaptação que permitiu que o Candomblé se difundisse e fosse aceito, mesmo que de forma superficial, na sociedade brasileira.

Silva (2005), renomado antropólogo e professor da Universidade de São Paulo, contextualiza o Candomblé no Brasil como uma religião que, embora tenha suas raízes na África, se reinventa e se constitui como parte fundamental da identidade e da história do país. Em seus estudos, ele abordou o tema sob diversas perspectivas, destacando pontos-chave e argumentando que o Candomblé no Brasil não é uma simples cópia das tradições africanas, pelo contrário, é uma recriação e ressignificação dessas tradições. Ele enfatiza que a religião se desenvolveu em solo brasileiro, adaptando-se a um contexto de escravidão, resistência e intercâmbio cultural. A mistura de etnias africanas e a necessidade de se adaptar à nova realidade moldaram o Candomblé, tornando-o uma expressão religiosa única e genuinamente brasileira.

Para o autor, o Candomblé não existe em um vácuo, mas em constante diálogo e, muitas vezes, em conflito com a sociedade brasileira. Segundo ele, a religião foi historicamente marginalizada e perseguida, sendo alvo de preconceito, violência e intolerância religiosa (Silva, 2005). Ele também destaca a presença e a influência de elementos do Candomblé na cultura popular brasileira, como a música, a culinária e a arte, reforçando sua inserção no imaginário nacional.

Ao contrário de estudos mais antigos que focaram a religião no contexto do Nordeste, especialmente em Salvador, o trabalho de Silva (2005) parte da análise do Candomblé em grandes centros urbanos, como São Paulo. Ele mostra como a religião se adaptou à vida da metrópole, lidando com novos desafios e se tornando uma referência para a identidade de seus praticantes. Essa abordagem amplia a compreensão da religião para além de um contexto regional específico, colocando o Candomblé como um fenômeno social e cultural complexo, intrinsecamente ligado à história do Brasil. Seus estudos focam em como a religião não apenas sobreviveu, mas se transformou e se afirmou em um ambiente hostil.

Nesse sentido, o Candomblé no Brasil seria manifestação de um reencontro de tradições africanas no contexto da escravidão. Diferente de um sincretismo forçado, onde elementos católicos se sobrepõem aos africanos, trata-se de uma reinterpretação criativa. Os

povos africanos escravizados no Brasil, vindos de diversas etnias (como iorubá, jeje, banto), encontraram aqui a necessidade de recriar suas crenças em um novo território. O Candomblé, nesse sentido, torna-se um espaço de reconstrução de identidade, onde os orixás, voduns e inquices¹⁰ não são apenas divindades, mas ancestrais que representam a origem e a força de um povo oprimido (Silva, 2005).

A trajetória do Candomblé no Brasil é marcada por uma constante luta por legitimidade. Historicamente, foi visto como "coisa de preto", "feitiçaria" ou "magia negra", sendo criminalizado e reprimido. Entretanto, essa perseguição não destruiu a religião. Pelo contrário, fortaleceu a rede de resistência e solidariedade entre seus praticantes.

Contudo, Silva (2005) aponta que essa perseguição moldou a religião, tornando-a mais discreta e ritualizada. A criação de casas de Candomblé com estruturas hierárquicas, a transmissão oral de conhecimentos e a valorização do segredo ritual (o axé de cada casa) foram estratégias de preservação. Ele também aponta a resiliência da religião, que, mesmo com a repressão, conseguiu se expandir e ganhar novos adeptos, inclusive fora do seu grupo étnico-racial de origem (Silva, 2005).

Silva aborda o Candomblé como um fenômeno vivo, em constante transformação, que reflete as tensões e as identidades da sociedade brasileira. Ele vai além da simples descrição de rituais para mostrar como a religião é um espaço de resistência, memória e poder para seus praticantes.

Partindo dos trabalhos apresentados até então sobre o Candomblé, trago os conceitos de memória, identidade cultural, ativismo e movimentos sociais afro-brasileiros no Recife, estudados por Silva (2007) para desenterrar a história e a cultura dos afrodescendentes, evidenciando como a diáspora africana e a busca por identidade se manifestam em grupos de manifestações culturais afro-brasileiros.

A antropóloga define a memória não apenas como uma lembrança individual, mas como um processo de resgate histórico e cultural (Silva, 2007). Essa busca, segundo ela, é feita por meio do imaginário, da recordação e da percepção dos acontecimentos, que são transmitidos e armazenados na consciência coletiva e na cosmovisão dos afrodescendentes.

Em seu trabalho, Silva (2007) utiliza a arqueologia como uma metáfora para descrever a memória como um conjunto de camadas sobrepostas. Essas camadas representam a memória social dos grupos afro-brasileiros, que se projetam de forma conflituosa na busca por uma identidade e uma cidadania diferenciadas.

¹⁰ Divindades cultuadas no Candomblé Angola de matriz e linhagem Banto (Silva, 2005).

O trabalho realizado pela antropóloga demonstra que o resgate da memória é fundamental para a afirmação da identidade e para a reconstrução de uma cidadania para a população afrodescendente. A expressão *Resgate da Mãe-África* é um ato simbólico de reconexão com as origens africanas.

A concepção de Arqueologia da Memória se conecta de maneira profunda e direta com as religiões afro-brasileiras. O Candomblé, em particular, pode ser entendido como um espaço onde essa arqueologia acontece constantemente.

A essência da conexão reside na compreensão de que as religiões afro-brasileiras não são apenas sistemas de crenças, mas também os principais repositórios da memória africana no Brasil. A arqueologia da memória que busca desenterrar camadas da história e da cultura africana na diáspora, é compreendida aqui como a base do Candomblé. Os terreiros funcionam como sítios arqueológicos vivos. Neles, a memória dos ancestrais, dos orixás, dos rituais e dos cânticos é preservada e transmitida de forma oral.

O corpo do praticante se torna um arquivo vivo. A dança, o transe e a possessão dos orixás são manifestações de uma memória ancestral que se reencena e se fortalece em cada ritual. A memória não é apenas lembrada, ela é revivida através do corpo. A ausência de textos sagrados escritos faz com que a memória seja a principal forma de conhecimento. Os mitos, as histórias e os ensinamentos são passados de boca em boca, de geração para geração. Esse processo garante que as camadas da memória permaneçam intactas, mesmo que adaptadas à realidade brasileira.

O Candomblé, nesse sentido, é um ato de resgate da Mãe-África. Ao praticar sua religião, o adepto se reconecta com uma ancestralidade que a sociedade escravocrata tentou apagar. A memória, nesse contexto, não é apenas um conceito, mas uma ferramenta de identidade e resistência.

Renato Ortiz, sociólogo e antropólogo, contextualiza a Umbanda apresentando-a como a primeira religião genuinamente brasileira. Sua análise, presente na obra clássica *A Morte Branca do Feiticeiro Negro: Umbanda e Sociedade Brasileira* (1988), além da descrição dos rituais, insere a religião em um contexto sócio-histórico mais amplo, ligado à modernização e à formação da identidade nacional.

Para Ortiz (1988), a Umbanda não é apenas uma mistura de religiões (sincretismo), mas uma síntese cultural que surge da necessidade de um novo discurso religioso para a sociedade de classes que se formou no Brasil pós-abolição da escravatura. Ele argumenta que o fim da escravidão e a migração da população negra para os centros urbanos provocaram uma fratura do universo religioso africanos escravizados.

A Umbanda, segundo o autor, surge para preencher essa lacuna, reinterpretando as tradições africanas, o espiritismo e o catolicismo em um novo código simbólico, que fosse capaz de ser aceito e compreendido pela sociedade brasileira da época, inclusive por suas classes médias brancas (Ortiz, 1988)

O título de sua obra serve como uma analogia para essa contextualização. Ele sugere que, para que a religião de matriz africana pudesse ser *aceita e integrada* na sociedade branca, ela precisou se *embranquecer*, ou seja, abrir mão de elementos considerados *primitivos* ou *bárbaros*, como os rituais com sacrifício de animais.

Ortiz (1988) destaca que a Umbanda construiu uma doutrina própria, com intelectuais umbandistas que escreviam livros e elaboravam uma teologia para legitimar a religião. Esse movimento de institucionalização e racionalização permitiu que a Umbanda se distinguisse tanto do catolicismo quanto dos cultos africanos de nação (Candomblé), que eram vistos, na época, como resquícios de um passado tribal.

Para Ortiz (1988), a Umbanda não é apenas uma religião, mas um reflexo da própria sociedade brasileira. Ele argumenta que a religião se tornou a expressão de uma identidade nacional em construção. Se o Candomblé se mantém mais ligado à memória africana e à resistência, a Umbanda, se posiciona como uma síntese de elementos raciais e culturais.

Nos estudos de Silva (2005), ele contextualiza a Umbanda de forma diferente do Candomblé, destacando sua complexidade e sua posição no campo religioso brasileiro. Ele aborda a Umbanda como uma religião de *encruzilhada*, que se situa entre diferentes pólos, tanto em sua origem quanto em sua prática. Para este autor, a Umbanda é uma religião que se desenvolveu nas fronteiras e nas encruzilhadas culturais. Ela não busca a *pureza* de uma tradição africana, como no Candomblé, mas sim a integração e a reinterpretação de elementos diversos, tais como: o culto aos Orixás, adaptados e ressignificados, com a centralidade na mediunidade e na comunicação com espíritos através da devoção a santos católicos, além da incorporação de entidades como Caboclos.

Essa natureza sincrética - agregando candomblé, catolicismo, kardecismo e cultura indígena - faz com que a Umbanda, segundo Silva (2005), seja uma religião mais acessível e flexível, que atrai um público mais diversificado, incluindo brancos e pessoas de diferentes classes sociais.

Diferente do Candomblé, que Bastide (1978) estudou em seu contexto mais rural e tradicional da Bahia, Silva (2005) ressalta o caráter intrinsecamente urbano e popular da Umbanda. A religião floresceu em grandes centros como Rio de Janeiro e São Paulo, respondendo a demandas da sociedade moderna. Ele argumenta que a Umbanda se destaca

por oferecer *passagem e mediação* para problemas do cotidiano. Suas entidades, como Exus, Pombagiras, Pretos-Velhos e Exus Mirins, são figuras que lidam com as questões mundanas: dinheiro, saúde, amor e desafios pessoais. Isso torna a Umbanda uma religião pragmática e voltada para a resolução de problemas práticos, o que explica sua rápida popularização.

O autor também explora as tensões e os conflitos que marcam a Umbanda. Por ser uma religião de *encruzilhada*, ela frequentemente se encontra em debates internos sobre sua identidade e legitimidade. Há correntes que defendem uma maior *africanização* da Umbanda, enquanto outras priorizam a herança kardecista ou a vertente esotérica.

Os estudos apresentados apontam a complexidade das religiões afro-brasileiras, especificamente o Candomblé e a Umbanda. Cada um dos estudiosos, com suas abordagens, contribui para contextualizar essas manifestações religiosas, evidenciando seu papel crucial na formação da identidade e da cultura brasileira.

Em conjunto, eles demonstram que essas religiões são muito mais do que práticas de culto, são espaços de resistência, de preservação da memória, de reconstrução de identidades e de afirmação de uma cultura rica e resiliente. Comprovando a capacidade de um povo de se reinventar e de manter suas raízes, mesmo diante das adversidades, contribuindo de forma significativa para a construção cultural e social do Brasil.

No tópico seguinte, faço uma contextualização dessas religiões em Pernambuco, especificamente no Recife. O motivo deste recorte ocorre pelo fato de que na região essas religiões desenvolveram-se possuindo características e particularidades próprias como veremos adiante. Como foi possível constatar no tópico presente, as religiões afrobrasileiras não são estáticas, elas são voláteis, por este motivo faz-se necessário ter uma compreensão de como elas se desenvolveram e se constituíram no estado. Essa compreensão faz-se importante pelo fato de que o campo empírico desta pesquisa está localizado na cidade do Recife. Para que as inferências produzidas nesta pesquisa sejam válidas, é preciso contextualizar o campo e seus aspectos, por isso a necessidade de contextualização que darei início a seguir.

2.1 O XANGÔ UMBANDIZADO DO RECIFE

As religiões de matriz africana, como o Candomblé e a Umbanda, têm uma presença histórica e cultural profunda na cidade do Recife, refletindo a herança do povo africano que foi escravizado no Brasil. A cidade é um importante pólo dessas tradições, com particularidades que a distinguem de outras capitais. O Candomblé em Pernambuco tem uma

identidade forte e particular, muitas vezes referenciada pela Nação Xambá e pela presença do Xangô.

Embora o termo Candomblé seja mais associado à Bahia nos estudos das religiões afrobrasileiras, em Pernambuco os cultos de orixás são historicamente conhecidos como Xangô de Pernambuco. Essa denominação, ligada ao orixá da justiça, do fogo e do trovão, reflete a sua importância central na liturgia local (Fonseca, 1999).

O Candomblé Ilê Obá Ogunté, conhecido como Sítio de Pai Adão, é um dos mais antigos e respeitados do Brasil, tombado como patrimônio histórico e cultural. A sua história, marcada pela resistência à perseguição religiosa nas primeiras décadas do século XX, simboliza a luta e a persistência dessas comunidades (Brandão, 1986).

Além do Sítio de Pai Adão, também encontra-se em Pernambuco a Nação Xambá, o Estado é um dos poucos lugares no país onde a tradição Xambá se mantém ainda ativa. Essa tradição, que tem raízes no oeste da África, apresenta características únicas, incluindo rituais e divindades específicas que a diferenciam de outras nações do Candomblé.

Assim como em outras partes do Brasil, o Candomblé em Pernambuco se desenvolveu em um contexto de sincretismo religioso. Muitos orixás foram associados a santos católicos, uma estratégia de resistência para disfarçar as práticas africanas e garantir sua sobrevivência, da mesma forma que Edison Carneiro (2008) pontua em relação ao Candomblé da Bahia.

A Umbanda, por sua vez, também é bastante presente no Recife, mas com uma dinâmica diferente do Candomblé. Nascida no Brasil no início do século XX, ela incorpora elementos africanos, indígenas, católicos e do espiritismo kardecista, sendo vista por muitos como uma religião de caráter mais "nacional", conforme foi apontado por Silva (2005) e Ortiz (1988).

No Recife, é comum encontrar centros que misturam elementos da Umbanda com o Candomblé, criando uma dinâmica de intercâmbio religioso, definido pelo antropólogo Roberto Motta (1991) como Xangô Umbandizado, com alguns terreiros chegando a ter rituais separados para as duas linhas.

A presença dessas religiões no Recife vai além dos terreiros. Elas estão presentes em manifestações culturais como o Maracatu, que une o sagrado ao profano e carrega uma memória ancestral africana em seus ritmos e indumentárias, como é pontuado no trabalho de Silva (2007). Os terreiros de Candomblé e Umbanda são espaços de culto, centros de acolhimento social, de preservação da memória e de resistência da cultura afro-brasileira na capital pernambucana.

Em algumas religiões do estado, também há uma forte influência dos mestres e caboclos, cujos cultos específicos são conhecidos como Jurema ou Catimbó. No entanto, existe uma interpenetração de ritos do candomblé de orixá nos cultos de Jurema, assim como na Umbanda em Pernambuco, ao mesmo tempo em que a Jurema busca afirmar sua autonomia em relação aos ritos do candomblé (Motta, 2020).

A Jurema é definida como uma religião autônoma, cujo nome deriva da árvore jurema. A raiz, casca e entrecasca da jurema são usadas para a infusão de uma bebida (Jurema ou Vinho de Jurema), fundamental para a juremação. As árvores de jurema são consideradas sagradas, moradas de entidades. O Panteão da Jurema abrange entidades diversas, como boiadeiros, ciganos, mestres/as, pombas-gira e exus, incluindo a entidade Malunguinho, que pode se manifestar como Caboclo, Mestre ou Exu (Motta, 2020).

A Umbanda, por sua vez, recebe forte influência do kardecismo e em algumas partes do Recife é chamada de espiritismo de umbanda. Originalmente, a Umbanda buscava abraçar todos os segmentos sociais e incorporou ao seu panteão espíritos considerados "não evoluídos" pelo espiritismo kardecista, como pretos-velhos e caboclos (ressignificados como espíritos de antigos escravos e indígenas) (Ortiz, 1988). Posteriormente, exus e pombas-gira também foram incluídos, sendo os exus da Umbanda ressemantizados e sincretizados.

Por sua vez, René Ribeiro (1978) descreve os xangôs como grupos de culto independentes liderados por um sacerdote com uma hierarquia de dignatários, auxiliares e fiéis.

Constituem os XANGÔS grupos de culto independentes entre si, polarizados em torno da figura de um sacerdote – adivinho, com infra-estrutura de dignatários e auxiliares hierarquicamente qualificados, fiéis ritualmente iniciados, candidatos a iniciação e ‘apreciadores’ (Ribeiro, 1978, p. 66).

Já Arnaud Halloy (2013), atualiza essa descrição para o século XXI, definindo o xangô como um culto iniciático baseado em sacrifícios e possessão, organizado em famílias de santos – comunidades de culto com laços iniciáticos (pai/mãe de santo, filhos/irmãos de santo). Essas comunidades formam vastas redes de indivíduos que compartilham conhecimentos e saberes ligados ao culto.

Assim como os Candomblés da Bahia, as Casas de Mina (São Luís) e os Batuques (Rio Grande do Sul), os xangôs possuem uma liturgia ligada a um sistema mitológico e à nação específica de cada terreiro (Rios, 2010).

Na explicação de Motta (2003), cada terreiro reivindica a tradição de uma nação africana (nagô, jeje, mina, xambá, congo, angola, moçambique, etc.), com a tradição nagô

(iorubá) prevalecendo e influenciando todo o domínio afro-brasileiro. Essas nações são classificadores religiosos e rituais, indicando um sistema de crenças e filiação espiritual:

Cada terreiro reivindica a tradição de uma nação africana. Existe a nação nagô, subdividida em ketu, oiô, ijexá, efan, obá e outras; as nações jeje, mina, xambá, congo, angola, moçambique, etc, [...] De modo geral a tradição nagô, isto é ioruba, prevaleceu sobre as outras e veio a afetar todo o domínio afrobrasileiro, independentemente de como os terreiros preferem denominar-se (Motta, 2003 , p. 137).

É crucial distinguir rito e nação religiosa, pois, apesar de próximos, não são idênticos. Um terreiro de uma nação pode incorporar ritos de outra. Existe uma relação intrínseca entre a estrutura interna das religiões e suas classificações, especialmente no Xangô pernambucano.

As classificações do Xangô em Pernambuco, propostas por Motta (2003) revelam a dinamicidade desses cultos. Embora existam distanciamentos entre as definições, todas apontam para a não estaticidade do Xangô.

Roberto Motta (1991) identifica duas variedades principais: os Xangôs Ortodoxos, caracterizados pela crença nos orixás, alto desenvolvimento ritual, estruturas organizacionais rígidas (com destaque para a relação pai-de-santo/filho-de-santo), caráter sacrificial e forte presença de traços africanos. Constituem uma minoria em Pernambuco; e os Xangôs Umbandizados, que apresentam crença nos orixás do Candomblé (Xangô), mas com desdobramentos mitológicos e sistematização em linhas/falanges influenciadas pelo espiritismo kardecista, possuindo estrutura eclesiástica mais flexível, menos sacrifícios de animais e uma clientela extra-religiosa (não praticantes da religião) significativa.

Crença nos orixás (...) alto desenvolvimento do ritual (...) e em terceiro lugar, estruturas organizacionais relativamente rígidas e formais, das quais, no Recife, a principal se configura na relação de parentesco entre filho e pai-de-santo (Motta, 1977, p. 101. Grifos meus).

Corroborando com as observações de Motta, Brandão (1986) corrobora as concepções de Motta, diferenciando os Xangôs Tradicionais com maior proximidade às origens africanas e festas exclusivas para orixás, como o Sítio de Pai Adão e os Xangôs Umbandizados como formas reinterpretadas, mais fluidas com rituais que incluem entidades da Umbanda e Jurema.

Rios (2010), ao revisar os conceitos anteriores, propõe a substituição de Xangô Umbandizado por candomblé-de-nação, destacando a *candombleização* dos Xangôs recifenses. Esse processo envolve uma *baianização* dos cultos, buscando resgatar elementos

do candomblé baiano, tido como fonte de *pureza religiosa*. Rios (2010) observa uma *exacerbação ritual* nesses cultos, com a introdução de novas hierarquias sacerdotais e a interpenetração de elementos rituais de outras localidades (Umbanda, Candomblés Cariocas, Jurema), resultando em um *culto articulado*.

Para Rios (2010), religiões afropernambucanas são iguais apenas em conceito, mas distintas em suas propriedades elementares, que se expandem para todos os membros do culto. A pluralidade religiosa do campo afropernambucano e a constante renovação dos cultos levam à conclusão de que as classificações existentes, embora úteis, são imprecisas e precisam de revisões periódicas. Elas não conseguem abarcar toda a realidade concreta e o crescimento religioso local. A diferença entre as classificações reside nas abordagens metodológicas e teóricas dos autores, mas, sobretudo, em evidências empíricas.

Com base nesta realidade complexa das religiões de matriz africana, apresento no capítulo seguinte, o foco do meu estudo e experiência de campo no Centro Espírita de Umbanda Arranca Toco.

CAPÍTULO III

3. SITUANDO O CAMPO: O CENTRO ESPÍRITA DE UMBANDA ARRANCA TOCO

Compreender os processos simbólicos e ritualísticos no contexto das religiões afrobrasileiras exige mais do que uma análise teórica: exige um contato maior na vivência das casas de terreiro. A presença no campo não é apenas método, mas experiência sensível, corporal e relacional. É a partir dessa imersão que este tópico propõe situar o espaço empírico da pesquisa — o Centro Espírita de Umbanda Arranca Toco, localizado no bairro da Várzea, Recife.

O bairro da Várzea, situado na zona oeste do Recife, é uma das áreas mais tradicionais da cidade, combinando elementos históricos, culturais e religiosos marcantes. O nome do bairro vem da sua localização próxima ao Rio Capibaribe, em uma área de várzea fértil.

Religiosamente, no bairro convivem igrejas católicas históricas, como a Igreja de Nossa Senhora do Rosário da Várzea, uma das igrejas mais antigas de Pernambuco, templos evangélicos e uma significativa presença de terreiros de religiões de matriz africana, como o candomblé e a umbanda. Além disso, o bairro é conhecido por preservar manifestações tradicionais ligadas à religiosidade popular, como festas de santos, procissões e celebrações de orixás. É neste local que se localiza o terreiro que fez parte da pesquisa de campo, no qual apresento em seguida os dados empíricos utilizados neste trabalho.

À convite de uma das integrantes do terreiro para participar de uma das celebrações, estive presente na comemoração aos caboclos realizada no centro. Meu contato com o terreiro surgiu a partir da minha relação de amizade com esta integrante que, ao saber do meu tema de pesquisa, sugeriu o centro no qual ela faz parte. Partindo de sua sugestão, já que não faço parte da religião e não possuía um campo de pesquisa definido, entrei em contato com a mãe de santo do terreiro explicando o meu tema de pesquisa, os meus objetivos e pedindo permissão para a realização da pesquisa de campo. A autorização foi-me concedida sem dificuldades e a partir de então pude realizar a observação participante no local, com a complacência da líder religiosa do local e dos demais integrantes.

No dia marcado e combinado, cheguei ao terreiro às 17:08 horas de um domingo, 27 de Abril de 2025. Ele ficava em uma rua ao lado da Secretaria de Educação do Estado, no bairro da Várzea, zona oeste do Recife. A rua onde ele se localiza é uma rua fechada, com um portão que vai de um lado ao outro da esquina, onde há uma portaria na entrada, no qual tive que deixar registrado o meu nome. A rua por onde entrei se dividia em mais três ruas, uma do

lado esquerdo, outra ao centro e a última do lado direito. Entrei na rua do lado direito e me dirigi ao local.

Na rua, a maioria das casas eram de classe média, bem construídas, apenas algumas casas eram mais simples, porém, essas casas eram mais antigas e não possuíam traços de reforma. As outras casas, que eram a maioria, pelo menos na rua em que entrei, tinham aspectos de casas reformadas, mais novas e bem melhores. A rua fazia uma curva pouco depois do início dela. Nessa curva havia uma pequena praça, com algumas mesas e banquinhos de cimento e uma pequena quadra de futsal com grades vermelhas e um chão pintado, onde a cor já se desfazia. Também havia algumas árvores nessa praça que ficava exatamente na curva da rua que ia para o lado direito.

O terreiro ficava quase no final da rua e não possuía placa com o nome ou identificação. A entrada dele é através de uma casa residencial comum. A não indicação do local não é explicada, embora, segundo a mãe de santo, ele seja um local conhecido por muitos moradores do bairro.

De acordo com a mãe de santo da casa, o terreiro existe há aproximadamente 42 anos. De todo esse tempo, há 10 anos ela está à frente do terreiro como mãe de santo. O centro pertencia inicialmente a sua avó, que também era a sua mãe de santo. Após o falecimento de sua avó, a atual mãe de santo tomou a frente do terreiro dando continuidade ao trabalho que ela exercia no local.

A rua onde se localiza o terreiro é muito tranquila, não havia muito trânsito de pessoas, quase não se avista pessoas na rua ou nos quintais e entrada das casas. Era uma rua deserta. Nela há bastante árvores na frente das casas e no chão da rua, no dia em que estive por lá, estava com bastante folhas, principalmente nos cantos, na lateral.

Ao virar a curva da rua onde ficava o terreiro, de longe já se ouvia o barulho do tambor tocando, pensei comigo mesmo que já tinha começado o toque, porém, ainda não havia começado. A casa que dava acesso ao centro era simples, com uma árvore na frente e dois portões baixos, um para entrada de pessoas e o segundo um portão de garagem.

A entrada da casa possuía um terraço e ao lado da entrada tinha uma janela com uma grade azul de ferro, em formato trançado, que pareciam vários losangos. A fachada da casa era de cerâmica num tom entre branco e cinza, e possuía linhas assimétricas e outras formas na cor azul, que se destacavam. Havia uma pequena área na frente da casa, o quintal da frente, com blocos de cimento que tinham relevos redondos na superfície do bloco, e havia também um banco de cimento. Na lateral direita da casa havia uma passagem, um beco como chamamos normalmente.

Na parte de trás da casa, onde ficava o centro, a entrada do terreiro parecia a de uma casa comum de poucos cômodos. Entre a parte de trás da casa da frente e a entrada do terreiro, a casa de trás, havia uma cobertura e a distância entre as duas casas não era muito grande.

Na entrada tinha um salão onde já havia várias pessoas. No lado esquerdo do salão havia dois quartos e no lado direito havia um banheiro e uma pequena cozinha, com um muro baixo, no estilo cozinha americana. Pedi licença, dei boa tarde e fiquei de pé ao lado da porta do primeiro quarto, no lado esquerdo do salão. Ao me colocar dentro do salão, a mãe de santo veio até mim com um frasco de perfume alfazema na mão.

Ela direcionou o frasco para mim e eu estendi a mão. Ela depositou um pouco do perfume na minha mão e eu não soube muito bem o que fazer na hora. Mas, uma moça que estava ao meu lado fez alguns gestos indicando o que eu deveria fazer. Eu espalhei o perfume na mão e com as mãos molhadas passei um pouco na minha testa e na minha nuca, o restante espalhei no peito, como a moça havia indicado.

Do meu lado direito ficava a porta de um dos quartos que, apesar de já ter uma porta, também tinha uma cortina branca, de tecido fino. Ao lado da porta havia uma bancada de cimento e cerâmica com formato retangular que chegava na altura do meu joelho.

Tanto na porta do segundo quarto que ficava à minha esquerda, no fundo do salão, como na porta do banheiro, também havia uma cortina branca de tecido fino na porta de entrada igual a do quarto que estava no meu lado direito.

Todas as paredes do local eram brancas, assim como todas as portas, tanto na parte de dentro como na parte de fora. Exceto a cozinha, que tinha uma cor azul e uma parte da parede ainda em cimento puro. A cor já estava um pouco desgastada e havia algumas manchas pretas, parecidas com manchas de carvão. Além disso, na cozinha havia uma prateleira com várias embalagens, tubos e frascos de tempero, ervas, dendê e também alguns vasilhames de bebidas. Com o muro baixo da cozinha, as manchas pretas na parede e com a prateleira, deduzi que ali se tratava da cozinha, por isso a afirmação feita aqui e anteriormente.

No muro baixo da cozinha, que era na cor branca, havia várias fotografias de reuniões e celebrações. As fotos também já estavam desgastadas. Acredito que são fotos antigas de celebrações que aconteceram naquele local. Na frente desse muro, ao lado da entrada do terreiro, na parte de dentro ficava um bebedouro.

Centro Espirita de Umbanda Arranca Toco/celebração da festa dos caboclos, 27/04/2025.



Arquivo pessoal

O salão tinha o chão de cimento com uma única cerâmica branca no meio. No fundo do salão havia um pequeno altar com alguns adornos e enfeites, além de imagens de caboclos, bonecas infantis e pratos de barro com frutas e um bolo. Acima deste altar havia três pequenas prateleiras com uma imagem em cada uma delas e um pequeno jarro ao lado de cada imagem. Cada jarro possuía uma cor diferente, sendo o do meio da cor rosa, o do lado esquerdo da cor amarela e o do lado direito na cor vermelha com a metade dele desenhada.

O altar no fundo do salão, além dos adornos e enfeites, estava rodeado de flores e plantas, coberto com um tecido verde, e nas laterais do altar principal haviam dois altares menores cobertos com tecidos brancos de renda e uma imagem de caboclo em cada altar. No altar central, coberto com o tecido verde, havia penachos com penas coloridas e arco e flechas, além de uma pequena imagem de caboclo no centro. As imagens dos caboclos eram escuras, quase pretas.

Todo o altar estava coberto de folhas e estava posto em cima de uma esteira de palha. Além do altar, todo o chão do salão também estava cheio de folhas. As folhas tinham um formato diferente umas das outras, de modo que não consegui identificar que tipos de folha eram. Do lado esquerdo da frente do altar havia uma cadeira de madeira e um pequeno banquinho.

Por causa da quantidade de folhas espalhadas pelo chão do salão, havia um cheiro não tão forte, mas, significativamente, intenso. O salão não era muito espaçoso e não havia muita circulação de ar. O telhado era composto por telha Brasilit e hastes de madeira que davam

sustentação às telhas. Havia apenas dois ventiladores de parede, que não eram suficientes para deixar o local arejado, um ficava na parede da entrada, um pouco acima da altura da porta e o outro na parede do fundo do salão, esse segundo girava o primeiro ficava apenas parado. Mesmo o toque tendo começado por volta das 17 horas, o clima ainda estava bastante abafado e quente, portanto, o salão também estava abafado, mas nada que dificultasse permanecer no local.

O teto do salão estava enfeitado com bandeirinhas coloridas de São João e balões com a imagem do santo católico. No centro do telhado havia um lustre formado por conchas marinhas em uma grande quantidade.

Na cerâmica que ficava no centro do salão, logo quando cheguei, havia um pequeno jarro de barro, um pequeno prato escuro, feito de coco ou madeira, e um copo de vidro americano transparente com água até a borda. A cerâmica era branca e possuía alguns detalhes acinzentados. Eram listras espalhadas pela cerâmica num tom bem claro do cinza.

Altar feito para a celebração dos caboclos, 27/04/2025



Arquivo Pessoal

3.1 ENTRE MUNDOS: RITUAIS, ORÍ, CORPOS E SIGNIFICADOS.

Neste item propus-me a analisar empiricamente os significados atribuídos ao corpo e aos rituais no contexto do campo empírico. A partir do cruzamento entre observação de campo, entrevistas abertas realizadas com integrantes da casa e o referencial teórico previamente apresentado, busquei compreender como o corpo é educado, mobilizado e experienciado nas práticas rituais da Umbanda.

O terreiro é liderado por uma mãe de santo e conta com 30 integrantes na casa, entre filhos de santo e demais integrantes do terreiro. Desse montante, para a realização da pesquisa, contactei quatro mulheres que faziam parte da casa. Considerei o número de pessoas escolhidas suficiente para a realização das entrevistas e pesquisa de campo. As quatro integrantes fazem parte do terreiro há bastante tempo e possuem as experiências necessárias para a qualificação da pesquisa, como a participação no processo do oborí e outros rituais importantes como o desenvolvimento mediúnico feito por mesa branca. A identidade das entrevistadas foi preservada em anonimato durante as entrevistas.

A análise se debruça sobre a percepção dos sujeitos sobre seu próprio corpo como instrumento e canal de comunicação entre o plano espiritual e o plano material, bem como sobre a eficácia simbólica dos rituais que estruturam a vida religiosa no terreiro.

Partindo da hipótese de que o corpo não é apenas meio, mas também mensagem e memória, eu distingi dois subtópicos principais. O primeiro analisa os rituais como estruturas que operam transformações simbólicas e subjetivas nos sujeitos, baseando-se nas contribuições de autores como Van Gennep (2012), Turner (1974) e Lévi-Strauss (2017). O segundo discute o corpo enquanto espaço de inscrição social e espiritual e como as técnicas, *habitus* e categorias de pureza/impureza moldam a experiência religiosa. Ao longo da análise, demonstrei como os saberes partilhados no terreiro — corporais, orais, simbólicos — constroem uma pedagogia ritual que atravessa e transforma os corpos dos praticantes, fazendo deles não apenas receptáculos do sagrado, mas agentes ativos na constituição de um tipo de *habitus* religioso.

3.1.2 OBORÍ, A INICIAÇÃO NO TERREIRO: RITUAL DE PASSAGEM E EFICÁCIA SIMBÓLICA NA LINGUAGEM DO SAGRADO

Os rituais, são essenciais para a manutenção da organização religiosa. Tanto na Umbanda, quanto no Candomblé, os rituais são estruturas complexas com significados

importantes para a continuidade religiosa. Entre os rituais mais importantes, a iniciação é o processo primordial dentro da religiosidade afrobrasileira.

Nesta análise, ao que se refere a iniciação (o oborí), as informações foram bastantes resumidas, e para entender este ritual, busquei apoio em Bastide (1978) e Ribeiro (1952), que complementam a compreensão do mesmo. Ratifico aqui o saber/fazer religioso das casas de Matriz Africana como segredos de esfera religiosa, que produzem uma certa limitação nas informações para um maior aprofundamento. Para tanto, utilizo aqui a contribuição desses estudiosos em relação aos rituais de iniciação que auxiliam na compreensão proposta na pesquisa de entender o significado e importância do ritual e do corpo dentro desses processos.

Em Bastide (1978) e Ribeiro (1952), analisando o processo do oborí (iniciação) é possível encontrar os três elementos principais da teoria de Van Gennep (2012). Antes da reclusão para o processo de iniciação a pessoa está na fase pré-liminar (separação), onde ela ainda não faz parte da comunidade em que está inserida. A reclusão no terreiro para a realização do borí seria, portanto, o *liminar* (margem), o momento no qual o sujeito está entre dois mundos, o mundo dos mitos e divindades e o mundo material. Já as cerimônias que concretizam o ritual é o pós-liminar (agregação), onde o sujeito passa a fazer parte em definitivo do grupo religioso, sendo componente da comunidade do terreiro.

Dessa maneira o ritual de iniciação é o rito de passagem onde ocorre a mudança de status religioso que insere o sujeito dentro da hierarquia religiosa estabelecida neste espaço. Ele agora passa a fazer parte do conjunto, da comunidade, ou da *communita*, conforme pontua Turner (1974) que, ampliando o conceito de Van Gennep (2012), também colabora para a compreensão desse ritual.

Segundo Turner (1974), é na liminaridade que a *communita* é constituída, ou seja, é na margem entre dois mundos que o sujeito desenvolve o sentimento de pertencer a uma comunidade. Nesse sentido, é no oborí (ritual de iniciação) que o sujeito desenvolve o sentimento de pertença a comunidade religiosa, pois é nesse processo que sua persona religiosa é instituída e passa a fazer parte da coletividade.

Assim sendo, o ritual de iniciação constitui um dos mecanismos de organização religiosa do terreiro e sua eficácia simbólica reside na performatividade do ritual. Nesse sentido, assim como é proposto por Lévi-Strauss (2017), o mito precisa ser encenado para tornar-se eficaz. No ritual de iniciação o mito está presente na socialização do cerimonial e o corpo é o palco onde a performance do mito ocorre.

No Oborí, a repetição de cânticos, os símbolos usados, os elementos materiais envolvidos (como alimentos, folhas, águas e óleos) funcionam como um sistema de signos que produz uma reordenação interna do sujeito.

Além do oborí para o orixá, no contexto da Umbanda, o assentamento representa uma etapa fundamental ligada à linha da Jurema, funcionando como um rito de iniciação para aqueles que se vinculam a essa força espiritual. Assim como ocorre nos rituais voltados aos Orixás, esse processo envolve um período de reclusão, embora mais breve, no qual a pessoa iniciada se prepara espiritualmente e energeticamente para receber e firmar seus guias e entidades (Ortiz, 1988).

Durante o assentamento, são realizados diversos ritos voltados à preparação do corpo e do espírito para o trabalho mediúnico. Essa etapa é marcada pela ligação mais profunda com as entidades da Jurema, como os mestres, mestras e pombagiras, que passam a acompanhar de forma mais próxima o iniciado. Ao final desse processo, acontece a cerimônia conhecida como *saída de quarto*, um momento público e simbólico em que essas entidades se manifestam por meio da incorporação para saudar o novo médium e apresentar-se à comunidade.

Outra cerimônia ritualística na Umbanda é a mesa de desenvolvimento que configura-se como um dispositivo ritual central para a constituição da mediunidade e da espiritualidade dos adeptos. Embora inserida em uma tradição religiosa afro-brasileira, essa prática guarda significativa influência do espiritismo kardecista, particularmente no que se refere à organização das sessões e à noção de progresso espiritual por meio do exercício mediúnico. Tal influência evidencia a complexa rede de hibridismos que caracteriza a Umbanda, em que elementos africanos, indígenas e europeus se articulam em um campo simbólico próprio (Silva, 2005).

A mesa de desenvolvimento é voltada especialmente à preparação dos médiuns para o contato com os orixás e com os espíritos da Jurema – entidades fundamentais na cosmologia umbandista. Nesse espaço ritual, o médium é conduzido por um dirigente espiritual que orienta o processo de desenvolvimento mediúnico de forma individualizada e contínua. O dirigente atua como mediador entre o campo espiritual e o mundo material, oferecendo suporte e discernimento para que o médium possa aprimorar sua sensibilidade e estabelecer vínculos estáveis com as entidades que se manifestam através de seu corpo.

Assim, a mesa de desenvolvimento pode ser compreendida como um espaço pedagógico e iniciático, no qual se aprende a lidar com as forças do sagrado por meio da escuta, da disciplina, da experiência e da entrega. Ela atua na formação da subjetividade

religiosa do médium, ao mesmo tempo em que contribui para a reprodução e atualização das tradições da Umbanda. Ao integrar práticas do espiritismo kardecista com saberes de matriz africana e indígena, a mesa de desenvolvimento expressa a capacidade adaptativa e sincrética da Umbanda, consolidando-se como um dos pilares de sua organização ritual e de sua pedagogia do sagrado.

Esses rituais são de grande importância dentro da Umbanda porque estabelece formalmente o vínculo entre o médium e a espiritualidade da Jurema, fortalecendo sua capacidade de trabalho, proteção e cura dentro da casa espiritual à qual pertence. A crença compartilhada na eficácia do rito permite que o corpo sinta e incorpore sua transformação. O ritual de iniciação portanto funciona como a disposição sócio-religiosa que organiza a estrutura do terreiro, determinando a organização grupal e coletiva dos praticantes da religião definindo hierarquias, práticas, modos, gestualidades e transigências religiosas, formando assim o *habitus* religioso que compõe o ambiente espiritual e sagrado.

Partindo disso, no próximo tópico faço um esboço de como o corpo está localizado dentro desta organização. Utilizando os conceitos apresentados nesta pesquisa para a definição do corpo como locus de disposições sociais (1.1).

3.1.3 CORPO SAGRADO: A CONSTITUIÇÃO RELIGIOSA DO CORPO NO TERREIRO

Na análise do corpo nos rituais, ele configura-se como elemento central na religião. É o corpo que encarna as entidades, é ele que dança, performa a identidade espiritual e está presente nos rituais, sendo objeto elementar para sua realização.

De início gostaria de fazer uma abordagem sobre o orí, palavra em iorubá que significa cabeça e que dá nome ao trabalho aqui apresentado. O orí é compreendido na religião como o ponto mais importante do corpo. Conforme foi pontuado por uma das entrevistadas, “o orí é a morada dos orixás, das entidades”.

É por ele que a entidade adentra o corpo do sujeito e também é nele que está localizada a força sagrada chamada de axé (Bastide, 1978). Por este motivo, ele também é compreendido como a morada do orixá, o local sagrado onde reside a força do deus que rege o orí.

Deste modo, o corpo não é apenas uma entidade biológica que tem por finalidade a encarnação dessas entidades. Ele é o local onde elas encontram morada e força vital. Por este

motivo é que o cuidado com essa região é de extrema importância para uma pessoa que faz parte da religião:

Isso, e é o ponto mais sensível, assim, do corpo, nesse sentido também, tá ligado? Porque... e é uma coisa interessante, assim, que eu já ouvi a galera dizer que o processo de incorporação, a energia meio que vem diferente, assim, quando é uma energia da jurema, o pessoal diz que a energia vem de baixo pra cima. E quando vem dos pés, que você sente dos pés pra cima do corpo, assim. E quando é com orixá, geralmente é de baixo pra cima (Fala da entrevistada 1).

A pontuação em relação ao orí é reforçada ainda em outra fala:

A cabeça da gente, que é o orí, os filhos que têm obrigação, é muito importante estar coberta. O orí, né? O orí é o santo, o seu orí. Você dá a obrigação, aí quando você dá a obrigação tem todo o trabalho naquele quarto, entendeu? que os pais de santo fazem. Aí, assim, tem que cobrir. Então, você que deu a obrigação, você tem o seu santo de cabeça (Fala da entrevistada 2).

Através dessa locução é possível compreender o porquê do borí ser justamente o processo liminar que coloca o sujeito entre dois mundos. O orí conecta o indivíduo ao orixá, a pessoa carnal à divindade, onde, através dele, os dois mundos se entrelaçam e ganham vida através do corpo religioso instituído.

Nos depoimentos das duas entrevistadas é possível delimitar o cuidado com o orí como uma técnica corporal que possui como fim o resguardo do instrumento sagrado que é o corpo. Mantê-lo limpo antes dos rituais, preservar a cabeça, saber todas essas direções são maneiras de saber dispor do corpo para um fim essencial na composição religiosa. Assim como, não resguardar essa região pode ser vista como perigo, no sentido proposto por Mary Douglas (1966).

Saber higienizar o corpo para manter a pureza, é estar dentro do controle social religiosos que possui por objetivo a integridade sagrada do instrumento (corpo), atendendo suas determinações. Compreendendo as formas de técnica corporal, resguardar o orí e tomar noções do cuidado em relação a ele também se encaixa enquanto uma técnica de uso do corpo. Por este ângulo, confirma-se que a apreensão dessa técnica é repassada através da socialização e do aprendizado em relação ao corpo, tal qual proposto por Mauss (2003) em seu conceito, e expresso no momento de fala de uma das entrevistadas:

Então, não é pra todo mundo tá pegando [...] Aí, você sempre tem a cabecinha coberta. Vai tomar um banho, aí, cobre a cabeça, né? Pra vir. Tomei o banho, vou pro terreiro pra reunião, cobre a cabeça (Fala da entrevistada 2).

Para além do corpo, o cuidado não diz respeito apenas à questão do orí, embora o orí possua o seu significado essencial. Esse cuidado também diz respeito ao uso da guia. A guia pode ser compreendida como a sinalização/representação da entidade que rege o orí. Composta por pequenas bolinhas de miçanga coloridas nas cores do orixá ou búzios, a guia é o objeto que não apenas identifica a entidade regente, mas também traz proteção ao sujeito que a utiliza e o seu uso também diz respeito ao cuidado com o corpo. Conforme pontua a entrevistada 2:

As guias, é assim, são dos seus orixás, né? Aí tem, são as cores, né? Tem Xangô, que é vermelha com branca, Oxum, amarela, tem a Iansã, a rosa, tem Oxalá, que é toda branca, tem a verde, Odé, Ogum, vermelho e verde. Tá anotando? Eu tô dizendo rápido. Não, não tá gravando. Ah, desculpa [...] (Fala da entrevistada 1)

Em relação ao uso da guia, ela só pode ser utilizada com o corpo limpo e em ambientes e situações que correspondam a pureza que requer o uso dela. Isto é refletido nas palavras da entrevistada:

Ah, isso. E as guias são importantes. E tem que ter todo cuidado. Porque as guias do orixá, você não pode... As suas guias, você não pode deixar seu companheiro ou companheira tocar. Você não pode dormir com ela. Você não pode namorar com ela. Você não pode sair para beber com ela. Porque sua guia do orixá não deve levar fumaça. Porque justamente, seus orixás não fumam e não bebem. Então tem que ter cuidado com suas guias. Vai sair, bota na bolsa [...] Então, é de acordo com seus orixás, as suas guias, né? Aí vem muito quando você joga, que é o jogo de búzios, né? O jogo de búzios com as conchinhas, né? Aí você joga, que é na peneira [...] (Fala da entrevistada 3).

Esses fragmentos reafirmam a importância que o cuidado com o corpo requer. O corpo limpo representa uma consonância com a energia religiosa dos orixás, o axé. Por este motivo, o cuidado com o corpo é essencial para manter essa sinergia. Logo, saber cuidar do corpo é uma técnica eminente para o indivíduo que faz parte da organização. Não cuidar do corpo e não manter os cuidados e atenções com o uso da guia representa uma quebra dessa sinergia, podendo ser compreendida como uma forma de perigo ao indivíduo. O corpo é o local de concentração do cuidado.

Compreendendo isto, todas essas práticas de cuidado constituem um certo tipo de *habitus* religioso. Para Bourdieu (2007), as práticas e os gestos incorporados aos sujeitos compõem a *hexis corporal*. Ou seja, a incorporação do *habitus* no corpo físico do sujeito. Nesse sentido, as práticas de limpeza e resguardo do corpo compõem a *hexis corporal* do *habitus* religioso, apreendidas através da socialização dessa aprendizagem técnica sobre o corpo.

No contexto dos terreiros de religiões afrobrasileiras, como a Umbanda e o Candomblé, a transmissão de saberes e práticas religiosas não se dá por meio de uma educação formal, sistematizada ou rigidamente estruturada, mas ocorre predominantemente através da socialização cotidiana no interior desses espaços sagrados.

Os ensinamentos e os direcionamentos oferecidos por pais e mães de santo aos seus filhos e filhas de santo são partilhados por meio da convivência, da observação, da participação nos rituais e da experiência prática. Trata-se, portanto, de um processo educativo que se inscreve nas dinâmicas relacionais e nas trocas simbólicas que compõem a vida no terreiro.

Essa forma de aprendizagem, baseada na vivência e na imersão comunitária, constitui um saber que se constrói em movimento, no qual os sujeitos aprendem, não por meio de instruções formais, mas por meio de uma incorporação progressiva dos valores, normas, práticas e significados que circulam no espaço religioso. Da mesma forma, os próprios pais e mães de santo, que ocupam posições de liderança espiritual, também constroem seus saberes a partir de um processo contínuo de socialização. Seu aprendizado pode ocorrer tanto por meio da escuta e do acompanhamento de seus mais velhos quanto pela vivência direta e pela observação atenta dos rituais e experiências religiosas, desenvolvendo, assim, uma aprendizagem autônoma e situada.

Portanto, a formação de lideranças e de adeptos nas religiões afro-brasileiras não se ancora em uma educação formal, mas em uma educação vivenciada, onde a socialização se apresenta como principal via de constituição do conhecimento religioso. Trata-se de uma educação não regrada, porém profundamente estruturada nas relações sociais e espirituais que se estabelecem no interior do terreiro.

Outro aspecto relevante a ser observado é o fenômeno da incorporação e a transformação das expressões corporais e faciais dos médiuns no momento em que recebem uma entidade, seja ela um orixá, um espírito da Jurema, uma pombagira ou outra forma espiritual. Durante esse processo, não se trata apenas da presença da entidade em um sentido estritamente espiritual ou abstrato, mas de uma incorporação que envolve de maneira profunda e visível a corporalidade do médium. O corpo do sujeito se transforma, assumindo não apenas uma nova disposição postural, mas também os gestos, os trejeitos, as expressões faciais, o tom de voz e a entonação próprios da entidade que se manifesta.

Na observação realizada durante a pesquisa um dos momentos que mais me chamaram atenção foi durante a passagem das pretas velhas. Após os toques para Malunguinho foi dado

início aos toques para Preto Velho e também para as Pretas Velhas. Três mulheres no salão incorporaram as Pretas Velhas.

Durante as incorporações, a condição do corpo no momento que antecede a incorporação é a mesma em toda situação: corpo trêmulo, suor, corpo cambaleante e expressões vagas. O que muda é a postura da entidade depois que ela está incorporada. No caso das Pretas Velhas foi bastante interessante observar. A entidade ao incorporar fica curvada numa posição que a cabeça chega na altura do joelho. Essa posição é permanente, em nenhum outro momento a entidade muda de posição, exceto quando ela está sentada.

Quando as Pretas Velhas chegam no salão são dadas a elas um chapéu de palha, uma bengala e um cachimbo. Também são colocados alguns bancos pequenos para que elas depois de algum momento se sentem. Das entidades que até então incorporaram no salão, as Pretas Velhas foram as únicas que falavam. As outras apenas vieram e dançaram.

As três Pretas Velhas vieram e falaram com outras pessoas que estavam no salão. Uma delas ficou sentada na minha frente e eu fiquei por trás dela. Uma delas era uma menina branca de saia rodada florida com flores amarelas e cores azuis. Além dela havia uma outra moça incorporada com a Preta Velha que sentou próximo ao lugar onde eu estava, a moça era uma mulher negra de saia também florida e camisa branca de renda, ela também tinha um turbante preso no cabelo.

Preta-velha incorporada em uma mulher, 27/04/2025



Essa dinâmica evidencia que a incorporação ultrapassa a simples presença espiritual e se configura como uma encarnação performática e experiencial da entidade. A personalidade da entidade manifesta-se por meio do corpo do médium, o que demonstra uma espécie de coextensão entre sujeito e entidade no momento ritual. A corporalidade da entidade — compreendida aqui como um conjunto de modos de estar, falar e se mover no mundo — é também introjetada no corpo do médium, que passa a expressá-la de maneira plena e sensível. Trata-se, portanto, de uma incorporação integral, em que o corpo se torna o veículo não apenas da presença, mas da própria existência da entidade no plano material. A análise dessas mudanças corporais e expressivas permite compreender as dimensões sensíveis e encarnadas do fenômeno da incorporação nos terreiros, revelando a complexidade do vínculo entre o médium e a entidade incorporada.

O corpo, portanto, torna-se o receptáculo do cosmo religioso e o palco essencial para o espetáculo místico. O orí, a morada do orixá, o ponto central e mais importante do corpo para a religião, é o local por onde o axé adentra e se corporifica no indivíduo, tornando o corpo espelho e vitrine da misticidade, do mito, das divindades e espiritualidade. Ele é fatidicamente o instrumento que liga dois mundos e o meio necessário para a expressão materializada, física e corporificada dos deuses e entidades.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo da pesquisa foi possível constatar a extrema importância que o corpo possui para os rituais da Umbanda e para as religiões afro-brasileiras de maneira geral. No Centro, apesar das limitações em relação às informações, o corpo é visto como o principal veículo para o *uso* das entidades e das práticas dos rituais, não sendo apenas o local onde o orixá ou as demais entidades religiosas se incorporam.

Desta forma, os objetivos propostos na pesquisa foram alcançados, permitindo identificar a importância e o significado do corpo dentro dos rituais realizados no Centro Espírita de Umbanda Arranca Toco, revelando o corpo como um instrumento fundamental de ligação entre o plano espiritual e o plano material e morada das entidades e energia vital religiosa. Além dessa função, o corpo também é o local onde a tradição e a eficácia religiosa se inscrevem. Ele funciona como um instrumento de escrita que tem por objetivo preservar a memória da tradição daquele espaço.

Através das investigações e análises, foi possível averiguar que os corpos dos integrantes do terreiro são educados e preparados para os rituais através de um processo contínuo de socialização, aprendizado e incorporação de técnicas corporais tradicionais, constituindo, através dessa socialização, um *habitus* religioso próprio deste local.

A percepção do corpo pelos indivíduos que integram a religião se desenvolve no processo de incorporação dessas práticas. É por meio do saber dispor de seus corpos nas práticas religiosas que os sujeitos aprendem a constituição dele enquanto objeto sagrado.

Tomando apreensão disso, a percepção do corpo dentro do terreiro ocorre por vias indiretas. As cerimônias, os rituais, a limpeza e purificação do corpo, as vestimentas, os gestos, as práticas, a dança, a incorporação constituem a *hexis corporal* do *habitus* religioso local. O corpo, portanto, é o locus da religiosidade, concentrando em si as disposições e características religiosas, tornando-se assim um produto do resultado processual do cotidiano essencial para a constituição e continuidade sagrada.

Embora a palavra corpo não seja constantemente utilizada de forma direta nos discursos cotidianos dentro do terreiro, sua importância é vivida, aprendida e assimilada na prática. Os ensinamentos transmitidos pelos pais e mães de santo, bem como a rotina dos rituais e da convivência diária no espaço religioso, funcionam como um processo contínuo de educação corporal. É por meio da observação, da repetição e da participação nos rituais e

cerimônias que os filhos e filhas de santo vão compreendendo, em suas próprias corporalidades, o lugar sagrado que o corpo ocupa.

As entrevistas e a observação participante também demonstraram a existência de uma percepção consciente dos sujeitos em relação ao uso do corpo no ritual, não apenas como suporte físico, mas como espaço simbólico e sagrado onde se inscrevem os códigos da religião. Esses resultados reafirmam a centralidade do corpo nas religiões afrobrasileiras e demonstram como o corpo é, simultaneamente, veículo de expressão espiritual e marcador social, constituindo-se como elemento essencial na construção identitária e religiosa dos praticantes.

A valorização e o cuidado com o corpo são ensinados de maneira implícita, mas profundamente eficaz nos banhos de ervas, na alimentação prescrita ou restrita antes de ritos específicos, nos silêncios exigidos, nas posturas corporais durante os trabalhos espirituais e, sobretudo, nos modos como se lida com o próprio orí. Assim, o corpo é constantemente orientado, moldado e cuidado para estar apto a receber e sustentar o axé, a energia sagrada. Ele é protegido não apenas fisicamente, mas também espiritual e energeticamente, como um templo vivo que precisa ser preservado para que possa servir de instrumento sagrado.

Dessa forma, mesmo que não se fale diretamente sobre o corpo, fala-se com o corpo, e ele é continuamente educado a se tornar um corpo de santo — um corpo que age, sente e se expressa conforme os códigos e as exigências da tradição. O saber corporal, portanto, é produzido na prática e reforçado pela convivência e pela escuta atenta, instaurando uma educação silenciosa sobre o lugar central do corpo na vivência religiosa afrobrasileira.

A presente pesquisa, portanto, não apenas contribui para os estudos sobre religião, corpo e cultura, mas também evidencia a necessidade de valorizar e reconhecer as epistemologias e práticas de saber presentes nas religiões de matriz africana. Entretanto, as inferências realizadas nesta pesquisa não buscam constituir uma verdade absoluta em relação a esta temática. O trabalho aqui apresentado representa apenas um recorte de possibilidades teórico-metodológicas para uma compreensão mais abrangente em relação ao tema, que podem futuramente serem refutadas ou ratificadas por demais estudiosos do tema.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Miguel Vale. **Corpo Presente: treze reflexões antropológicas sobre o corpo**. Miguel Vale de Almeida (Organizador). 1. ed. - Oeiras/Portugal: Celta Editora, 1996. p. 1 - 22
- BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia (Rito Nagô)**. 2.ed. São Paulo: Nacional; Brasília : INL, 1978.
- BOURDIEU, Pierre. **A distinção: crítica social do julgamento** / Pierre Bourdieu; tradução Daniela Kern; Guilherme J. F. Teixeira. - - São Paulo: Edusp; Porto Alegre, RS: Zouk, 2007.
- BRANDÃO, Maria do Carmo Tinoco. **Organização econômica dos Xangôs Tradicionais e Umbandizados do Recife-PE**. Tese de doutorado em Antropologia Social, USP. Universidade de São Paulo, USP, Brasil, 1986.
- DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo**. Editora Perspectiva S.A - São Paulo, 1976.
- DURKHEIM, Émile, 1858 -1917. **Educação e Sociologia** / Emile Durkheim; tradução de Stephania Matousek - Petrópolis, RJ: Vozes, 2011 - (Coleção Textos Fundantes de Educação).
- CARNEIRO, Edison, 1912-1972. **Candomblés da Bahia** / Edison Carneiro ; apresentação e notas de Raul Iody.- 9ª ed. - São Paulo : Editora WMF Martins Fontes, 2008.
- CINTRA, Maria Elisa Rizzi; PEREIRA, Pedro Paulo Gomes.(2010). O corpo nas ciências sociais. **Boletim Do Instituto De Saúde - BIS**, 12 (1), 55–60. Recuperado a partir de <https://periodicos.saude.sp.gov.br/bis/article/view/34028>
- EVANS-PRITCHARD, E.E. (Edward Evan), 1902-1973. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande** / E.E. Evans-Pritchard; edição resumida e introdução, Eva Gillies; tradução Eduardo Viveiros de Castro. - Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005 (Coleção Antropologia social).
- FONSECA, Eduardo Pacheco de Aquino. **Candomblé: a dança da vida; um estudo antropológico sobre afiliação às religiões afro-brasileiras** / Eduardo Pacheco de Aquino Fonseca; prefácio de Roberto Mauro Cortez Motta - Recife: FJN, Ed. Massangana, 1999.
- HALLOY, Arnaud. Um candomblé na Bélgica: traços etnográficos de tentativa de instalação e suas dificuldades. In: **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, 2004, v. 47, no 2. 444-91.
- LAPLANTINE, F. **A descrição etnográfica**. São Paulo: Terceira Margem, 2004.
- LE BRETON, David. **Antropologia do corpo**. ed. - Petrópolis, RJ : Vozes, 2016.
- _____. **A sociologia do corpo** / David Le Breton; 2. ed. tradução de Sônia M.S. Fuhrmann. - Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A eficácia simbólica. In: Lévi-Strauss, **Antropologia Estrutural**. São Paulo: Ubu Editora, p. 186-204, 2017.

MERLEAU-PONTY, Maurice, 1908-1961. Fenomenologia da percepção / Maurice Merleau-Ponty ; [tradução Carlos Alberto Ribeiro de Moura]. - 2- ed. - São Paulo :Martins Fontes, 1999.

MAUSS, M. As Técnicas do Corpo. In: Mauss, M. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac&Naify, p. 399-422, 2003.

MORAES, J. K. L. Simbologia do corpo no ritual do candomblé. **África: Revista do Centro de Estudos Africanos**. USP, S. Paulo, p. 29-30: p. 141-156, 2008/2009/2010.

MOTTA, Roberto. **Catimbós, Xangôs e Umbandas na Região do Recife**, In: Roberto Motta (org.), Os Afro-Brasileiros (Anais do III Congresso Afro-Brasileiro), Recife: Editora Massangana, 1985.

_____. **Edjé Balé: Alguns Aspectos do Sacrifício no Xangô de Pernambuco** (tese de concurso para professor - titular), Recife, edição particular e limitada. 1991.

_____. Continuidade e Fragmentação nas Religiões Afro-Brasileiras, em Parry Scott e George Zarur, orgs., **Identidade, Fragmentação e Diversidade na América Latina**, Recife, Editora Universitária da UFPE, 2003.

_____. **Xangô, Jurema e Umbanda: anotações sobre três formas de religião popular na região do Recife**. *Revista del CESLA*, vol. 26, p. 2-26, 2020 Uniwersytet Warszawski, Polonia.

OLIVEIRA, R. C. de. (1996). O trabalho do Antropólogo: olhar, ouvir, escrever. *Revista De Antropologia*, 39 (1), p. 13-37. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.1996.111579>.

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

RIBEIRO, René. **Cultos afro-brasileiros do Recife: um estudo de ajustamento social**. 2.ed. Recife: MEC-Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1978.

RIOS, Luiz Felipe. Ara Ketu: o enraizamento do ser humano no mundo na perspectiva do candomblé e xangô. In: **Faces do humano**. [org] Sandro Saião. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2010.

SANSI, R. “Fazer o santo”: dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras. *Análise Social*, vol. XLIV (1.º), p. 139-160, 2009

SILVA, H. R. S. (2009). A situação etnográfica: andar e ver. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, ano 15, n. 32, p. 171-188, jul./dez. 2009.

SILVA, Maria Auxiliadora Gonçalves da. **Arqueologia da memória: resgate da Mãe-África**. – Recife: O Autor, 2007. 225 folhas : il., fotos, tab. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Arqueologia. Recife, 2007.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira**. - 5. ed. - São Paulo: Selo Negro, 2005.

TURNER, Victor. **O Processo Ritual: Estrutura e Anti-Estrutura**. São Paulo: Vozes, 1974.

VAN GENNEP, Arnold. **Ritos de passagem**. tradução de Mariano Ferreira, apresentação de Roberto da Matta. Petrópolis, Vozes, 2012.

ZARIAS, Alexandre; LE BRETON, David. Corpos, emoções e risco: vias de compreensão dos modos de ação individual e coletivo. **Sociologias**, Porto Alegre, ano 21, n. 52, set-dez 2019, p. 20-32.

ZARIAS, A.; MONTEIRO, A.; BARRETO, T. V.. **Fronteiras do sensível: um estudo dos corpos nos limites da legislação brasileira**. Projeto de Pesquisa. Fundação Joaquim Nabuco. Recife, 2019.