



GT21 - Educação e Relações Étnico-Raciais – Trabalho 568

## O CORPO AFRRRELIGIOSO ENTRE SIMBOLOGIAS, SABERES CULTURAIS E ANCESTRALIDADES

José Valdinei Albuquerque Miranda – UFPA

Neusiane de Nazaré Coelho de Melo – UFPA/PPGEDUC

### Resumo

As religiões afro-brasileiras, por serem mediúnicas, têm no corpo dos seus adeptos o meio de manifestação das entidades espirituais, o que torna o corpo o intermediador e propagador dos valores religiosos, bem como já foram o alvo da repressão contra as religiões afro-brasileiras. Assim, este artigo tem como objetivo analisar o corpo afrorreligioso como um polo de difusão e resistência dos saberes culturais religiosos da cultura africana. Como metodologia o artigo se baseia numa abordagem de caráter etnográfico tendo como autores Antonacci (2003), Mauss (2003), Maggie (1991), Silva (2015) e campo empírico um ritual umbandista em homenagem a Iemanjá ocorrido anualmente na cidade de Cametá-PA. Tal abordagem nos permite concluir que o corpo nas religiões afro-brasileiras foi e continua sendo um meio de resistência e propagador dos saberes culturais que norteiam essas religiões, onde a ancestralidade, a simbologia e a coletividade são aspectos difundidos através do corpo afrorreligioso.

**Palavras-chave:** Corpo afrorreligioso. Saberes culturais. Ancestralidade.

### INTRODUÇÃO

Ao longo da história, as religiões afro-brasileiras sempre foram fortemente reprimidas no Brasil em diferentes momentos e contextos em que os discursos que as julgavam mudavam de acordo com as situações e as relações de poder instituídas. Os discursos julgadores estavam diretamente imbricados com a visão que se tinham sobre seus praticantes, e como as religiões afro-brasileiras se faziam manifesto através do corpo dos seus religiosos, esses discursos e práticas se direcionavam aos corpos dos praticantes da religião de matriz africana.

Considerando os discursos do final do século XIX em diante, vemos que as religiões afro-brasileiras foram julgadas e estigmatizadas tanto pelo discurso cientificista quanto pelo discurso jurídico-político do Estado. Pela análise de caráter cientificista, a

primeira obra inaugural do estudo analisou a possessão ocasionada pelas entidades como histeria advinda da capacidade mental inferior dos africanos e seus descendentes, logo, julgando o corpo dos afrorreligiosos como um corpo doente. Nesse contexto, Nina Rodrigues destaca que essa doença advinda da inferioridade racial daquela população e suas práticas religiosas eram apenas o sintoma de sua inferioridade racial (DANTAS, 1988). Em consonância com essa ideia, outro cientista continuou a julgar o processo de possessão como uma patologia, resultante de sua inferioridade cultural e não mais biológica, mas não deixando de considerar o corpo por uma inferioridade doentia. Dessa vez foi Artur Ramos quem analisou a religiosidade de descendência africana como uma inferioridade cultural e que a possessão era seu pior sintoma (Ibidem, 1988).

Diferentemente das concepções dos cientistas que viam os corpos afrorreligiosos como doentes, o controle e a repressão sofrida pelo Estado os atingiam por diferentes argumentos que variavam como práticas de desordem, imoralidade, prostituição e principalmente feitiçaria conforme descrição e análise de Maggie (1991) e Leal (2011). Tais argumentos serviram de condenações aos praticantes afrorreligiosos que até hoje vivem sob os estigmas de “macumbeiros”, “fazedores de feitiço”, “adoradores do diabo”, “charlatões”, e outras nomenclaturas e representações construídas sobre o seu corpo.

Porém, se o corpo afrorreligioso permaneceu alvo de controle dos discursos repressivos do Estado e patológico dos cientistas, por outro lado, foi devido a eles serem o meio das manifestações do sagrado que permitiu o prosseguimento de suas práticas religiosas. Por isso questionamos: De que forma o corpo afrorreligioso foi o meio de resistência das religiões afro-brasileiras? Como os corpos afrorreligiosos resistiram ao regime de dominação e conseguiram expressar e manter viva sua cultura por meio da religião afro? Que saberes religiosos e culturais são transmitidos nas práticas e rituais pelos corpos afrorreligiosos?

Tais questionamentos nos levaram a olhar o corpo afrorreligioso como campo de análise dentro deste estudo, tendo como campus de pesquisa um terreiro de umbanda, na cidade de Cametá-PA, que através das relações ocasionadas pela mãe-de-santo do terreiro, Dona Isabel Oliveira, observamos como a umbanda e seus saberes são transmitidos e propagados nos rituais por intermédio do seu corpo. As observações dessa pesquisa ocorreram através do acompanhamento de um ritual religioso que acontece anualmente na praia de Cametá-Tapera em homenagem a Iemanjá, ocorrido no dia 07 de dezembro de 2016. A metodologia utilizada seguiu as características da pesquisa etnográfica, através da descrição densa do ritual, observação e descrição das teias de

significações tecidas por meio do corpo de Dona Isabel. Assim, tal acompanhamento e observação direta do ritual nos permitiu verificar como o corpo afroreligioso é propagador dos saberes e valores culturais das religiões afro-brasileiras, através das relações que o corpo sustenta com as dimensões da ancestralidade, do universo simbólico e com a fundação de uma coletividade interligada por teias e laços de religiosidade.

## **UMA CULTURA TRANSCRITA PELO CORPO**

Conforme Mauss (2003), o corpo mesmo sendo o primeiro instrumento natural que iguala todos os seres humanos, o primeiro instrumento técnico de cada homem e mulher, as técnicas que atuam sobre esse instrumento natural são resultado do meio sociocultural ocupado por cada corpo. As expressões ordenadas que atuam sobre o corpo simbolizam o meio sociocultural de cada indivíduo. Assim, podemos olhar para um corpo, não apenas como um ente natural do homem e da mulher, mas como símbolo que identifica a diferença não somente biológica, mas diferenças que “variam com as sociedades, as educações, as conveniências, as modas e os prestígios” (MAUSS, 2003, p.404). A partir desse entendimento, pode-se dizer que o corpo é visto como expressão das diferenças culturais, pois nele se inscreve uma cultura manifestada física ou simbolicamente.

Corroborando essa ideia, Antonacci (2003) considera que o corpo não é apenas receptor da palavra memorizada, ele constrói e ressignifica os saberes, tradições, fatos oralmente lembrados, reativados em vibrações corpóreas que partilham memórias e culturas feitos em contínuas interações, podendo ser constituído em texto, que emerge experiências e narrativas mentalizadas e subjetivas de corpos comunitários. A autora enfatiza ainda que o “corpo evoca numerosas imagens, sugere múltiplas possibilidades de conhecimento, sendo por meio dele que nós revelamos como o mundo é construído[...]quando se diz que o corpo revela não se pode esquecer que ele também esconde” (ANTONACCI, 2003, p.107).

De acordo com os dois autores citados, o corpo ao mesmo tempo que marca a expressão de uma cultura, reativa saberes e experiências, ele também a silencia. Por essas concepções, podemos dizer que o corpo é ao mesmo tempo, o “instrumento” que iguala os seres humanos como os que diferencia, o instrumento que une, mas que afasta, o instrumento de domínio e da dominação, o instrumento da singularidade e da pluralidade, o instrumento de um indivíduo e de uma coletividade.

Prandi (2008) considera que as religiões de descendência africana no Brasil acontecem pelo corpo. São religiões de transe, onde as entidades cultuadas se manifestam em transe no corpo de devotos preparados para esse recebimento. Acompanhando esse entendimento, Antonacci (2003) considera que o corpo nessas religiões são inscrições que moldam o estar e o viver no mundo, interagindo com outros seres e elementos por meio de ritmos e movimentos, odores e perfis de seus ancestrais. A fala das divindades acontece pelo corpo através do canto e dança que vibram na sonoridade do toque dos tambores. É nesse sentido que Emil (2013) destaca que os sujeitos das religiões afro-brasileiras são seres “compósitos”, mas que não perdem sua inteireza. Os materiais que atuam no corpo, na cabeça e nas divindades compõe a integridade do corpo e do cosmo de matriz africana. São nos rituais que se constrói o ambiente, ficando evidente que esse ambiente de matriz africana não é externo ao corpo, mas parte dele, que interagindo interna e externamente são construídos no movimento que dá forma a composição de todo universo cósmico que o envolve.

A esse respeito, Antonacci (2003) afirma que os afrorreligiosos vivem em seus corpos incorporações de traços, forças produzindo caracteres de seres vivos e energias que investem poderes e habilidades, articulando identidades que escapam ao verbalizado. Por intermédio de ritmo e som colocam vibrações em movimento que potencializam poder, querer e saber.

Assim, podemos dizer que o corpo nas religiões afrodescendentes estão muito além de um organismo biológico, eles carregam as marcas que constitui os valores e saberes africanos sendo perceptível no ritual analisado a estrita relação construída do corpo afrorreligioso com a ancestralidade, a simbologia e a coletividade.

## **CORPO E ANCESTRALIDADE: A VALORIZAÇÃO DA CULTURA AFRO**

*O culto aos ancestrais é um dos elementos mais constantes na cultura africana. Pode-se mesmo dizer que é um fenômeno universal em praticamente toda a África Negra[...]. Essa constante na cultura africana e na cultura negra em geral é a pedra fundamental da cosmovisão africana, pois o culto aos ancestrais sintetiza todos os elementos que a estruturam. Aliás, aqui o movimento é o inverso: a cosmovisão africana retira do culto aos ancestrais praticamente todos os seus elementos (OLIVEIRA, 2006, p. 62).*

De acordo com Oliveira (2006) a ancestralidade é o principal elemento do qual a cosmovisão africana é baseada. O culto aos ancestrais integram todos os outros elementos que constitui a cosmovisão africana, sempre preservando e atualizando a concepção dos elementos que a compõe de acordo com a dinâmica da sociedade, mantendo sempre a originalidade das estruturas de cada comunidade em seus diferentes contextos de manifestação.

Conforme o autor, as religiões africanas como um dos elementos que constitui a cosmovisão africana, têm no culto aos ancestrais o seu principal fundamento que norteia toda a religiosidade africana tradicionais por quase toda a África Negra. De maneira genérica, o autor usa conclusões comuns entre as religiões dos povos que variam entre a África Ocidental e o sul da África Negra, que expressam algumas características marcantes dessa ancestralidade, quais são: os ancestrais são a base das religiões africanas, pois estes foram os personagens históricos ou elementos naturais que divinizados pela comunidade proporcionaram a sobrevivência do grupo, sendo considerado a inexistência do grupo caso estes personagens não existissem. Como são os antepassados que legitimam as regras morais e os princípios éticos da comunidade, o controle social da comunidade está direcionado pelos antepassados, mantendo o controle da comunidade nas mãos de sua linhagem hierárquica. Personagens históricos se tornavam ancestrais cultuados pelo seu feito para a comunidade, ocasionado pela valorização dada aqueles que se dedicavam a coletividade. Com isso a moralidade nascia da ancestralidade, como o bem-estar de cada indivíduo estava em função do bem-estar comunitário, aqueles que viviam para o bem da comunidade acabavam sendo reconhecidos moralmente.

Dada a distância temporal e geográfica entre África e Brasil, os valores transpassados ao Brasil pela vinda de africanos escravizados não permaneceram intactos, bem como não foram totalmente apagados. Os valores religiosos de muitos grupos étnicos vindos para o Brasil passaram por um processo de ressignificação à luz dos valores locais de acordo com cada segmento religioso, mantendo sempre o ponto de contato com a África. A ancestralidade presente nas religiões afro-brasileiras expressa esse ponto comum de conexão entre essas religiões.

Em análise, Silva V. (1994) considera que, a princípio, o Candomblé e o Tambor de Mina, religiões afro-brasileiras que cultuam divindades oriundas da África Ocidental dos territórios da Nigéria, Benin (antigamente denominado de Daomé) e Togo, são religiões que apesar de toda a repressão no Brasil, conseguiram transplantar e cultivar suas divindades (ancestrais). O fato dessas divindades seres vistos como espíritos

humanizados, com personalidades próprias, bem como característica físicas, domínios naturais e algumas terem vivido na terra e pelo seu feito se transformou em divindade, possibilitou o culto em terras brasileiras.

Uma forma que ocasionou essa permanência dos valores religiosos africanos no Brasil, principalmente a ligação com seus ancestrais divinizados, foi ocasionada pela possibilidade que as divindades africanas tinham de se manifestar através dos corpos dos africanos. A incorporação das entidades pelos devotos não apenas aproximou os cultos africanos em terras longínquas da sua origem, como foi uma arma de resistência que possibilitou a manutenção das religiões, uma vez que, às escondidas da repressão, a incorporação das entidades aproximava os africanos aos seus deuses nativos. Bastide (1971) ressalta essa manifestação ainda no período escravista:

[...] O africano, com a destruição racial das linhagens, dos clãs, das aldeias ou das realezas, apegava-se tanto mais a seus ritos e seus deuses, a única coisa que lhe restara de seu país natal, o tesouro que pudera trazer consigo. Mitos e deuses esses não viviam somente em seu pensamento, como imagens mnemônicas sujeitas a perturbações da memória, mas que também estavam inscritos em seus corpos, como mecanismos motores, passos de danças ou gestos rituais, capazes, por conseguinte, de mais facilmente serem avivados ao rufar lúgubre dos tambores (BASTIDE, 1971, p. 219).

Os valores religiosos africanos que preservavam os traços culturais de uma pátria mãe foram sendo reapropriados em terras brasileiras, tanto pelos africanos e seus descendentes conforme destacado por Bastide (1971), como por outras religiões que tinham como membros pessoas das outras camadas sociais, como é o caso da Umbanda.

Conforme Silva V. (1994), a Umbanda é uma religião que surge por volta dos anos de 1920 e 1930 nas regiões Sudeste e Sul do Brasil trazendo uma concepção de religião tipicamente brasileira pelo fato de mesclar dogmas do kardecismo com elementos das religiões afro-brasileiras e defender essa mistura como algo que levasse a legitimação de status de uma nova religião tipicamente brasileira. Essa mistura de dogmas, mais especificamente de entidades africanas, caboclos (espíritos ameríndios), santos católicos e espíritos mortos por influência do kardecismo, legaram à umbanda uma particularidade que professa entidades de todos os povos que compunham a identidade brasileira. O autor considerar que,

A umbanda constituiu-se, portanto, como uma forma religiosa intermediária entre os cultos populares já existentes. Por um lado, preservou a concepção kardecista do carma, da evolução espiritual e da comunicação com os espíritos e, por outro, mostrou-se aberta às formas populares de culto africano. Contudo, sem antes purificá-las, retirando

os elementos considerados bárbaros e por isso estigmatizados: o sacrifício de animais, as danças frenéticas, as bebidas alcoólicas, o fumo e a pólvora. Ou, então, quando se fazia necessário o uso desses elementos, explicando-os “cientificamente”, segundo o discurso racional do kardecismo (SILVA, 1994, p.112).

A umbanda mesmo passando por ressignificações instituídas pelo kardecismo, conseguiu manter o culto às divindades africanas e indígenas, orixás, pretos-velhos e caboclos, tornaram-se centrais nessa religião.

As heranças africanas presentes na umbanda são perceptivas através dos traços que interligam o universo africano às concepções da umbanda, podendo ser transmitidos principalmente pelas entidades cultuadas, uma vez que estas não são apenas lembradas no culto, mas cultuadas através de sua presença pela incorporação nos médiuns. O fato das entidades se fazerem presentes nos rituais através do corpo dos seus médiuns mantém viva uma cultura religiosa marcada pela ancestralidade daqueles que viveram e lutaram por um grupo estigmatizado pelo colonialismo.

Assim, o corpo que recebe as entidades não é apenas receptor de um ser espiritual, mas aquele que carrega uma herança ancestral daqueles que conseguem voltar a terra e propagar seus ensinamentos. Mesmo que a umbanda tenha ressignificado a noção dos orixás, estes sempre remetem a uma África ancestral, qual seus descendentes foram arrancados e escravizados em outro continente. Os pretos-velhos sempre serão entidades que mesmo passando por todas as vicissitudes da escravidão conseguem voltar a terra para ajudar os mais necessitados, lembrando os personagens históricos que eram divinizados na África por viverem em função do bem-estar da sua comunidade. A ancestralidade africana será reatualizada sempre que um médium receber e cultuar suas divindades, pois o corpo afroreligioso do médium se torna um lugar pelo qual o sagrado se expressa, preserva e atualiza sua ancestralidade.

A exemplo do festejo a Iemanjá observado, a cada incorporação de entidade é possível reviver uma experiência baseada na vida de cada um de seus participantes. O corpo de Dona Isabel e os demais membros que incorporam permite esse contato do público com os seres espirituais, que sabem identificar a partir da incorporação que estão diante de seres que remetem a outros tempos, outros lugares e outras vidas. Esse passado explícito, seja pelos caboclos, pretos-velhos, orixás, uma ancestralidade reativada a cada incorporação, pois essa marca está presente nos passos de dança e nas gesticulações do corpo, nas vestimentas e adereços que o compõem.

Os rituais em homenagem a cada entidade, acaba sendo o ápice do contato com esses seres espirituais, tanto para o público como para a própria médium, pois como diz Dona Isabel, o ritual para ela é uma renovação de sua devoção aqueles que a protegem:

Esse ritual é nossa luz, nossa proteção. Por isso que nós *aguenta* na terra, primeiramente Deus e depois eles. Se eu tenho a minha luz, a minha saúde, Deus e abaixo eles, nosso guia de luz. Eu trabalho muito, eu represento muito ele, eu me dedico a eles, então a minha fé, a minha cura, a minha pureza eu dedico a eles [...] O trabalhador é esse, ele carrega a umbanda na costa, o significado da Umbanda é o significado dum família, é a representação de Oxóssi, de Oxalá. Quem carrega Iemanjá, tá carregando tudo. Então eu falo, meus filhos, sejam como eu, peça a proteção, a fé, a saúde, a cura, que a cura sai de dentro deste congá [...] (Relato de D. Isabel Oliveira, 2016).

O ritual em homenagem a alguma entidade é a representatividade maior da devoção de um médium com seus guias, como disse Dona Isabel: “Esse ritual é nossa luz, nossa proteção. Por isso que nós *aguenta* na terra, primeiramente Deus e depois eles. Se eu tenho a minha luz, a minha saúde, Deus e abaixo eles, nosso guia de luz”. O momento de festa, ainda que cansativo, pois requer dias de trabalho, renova suas energias, sua proteção e sua fé. É o seu corpo, físico e espiritual, sendo renovado pelas energias que as entidades ocasionam. É a renovação de uma ancestralidade transcrita pelo seu corpo.

## **CORPO E SIMBOLOGIA: TEIAS DE SIGNIFICAÇÕES DO RITUAL RELIGIOSO**

As religiões de descendência africana são carregadas de simbologias que compõe os rituais religiosos e que estão diretamente interligados ao corpo do médium. O sistema simbólico umbandista é composto por elementos que chamarei de espiritual e material. Dentre os elementos espirituais associamos a mediunidade, qual se inclui o processo de possessão, enquanto ao material, diz respeito aos objetos e utensílios usados nos rituais.

De acordo com a cosmovisão umbandista utilizada por Concone (2008), podemos dizer que o corpo é o principal receptor/intermediário dos elementos simbólicos da umbanda, tanto no processo de possessão quanto aos materiais, mas sem desconsiderar que os elementos materiais atuam também em todo o espaço do ritual, a exemplo do próprio terreiro. Como elementos que chamamos de materiais estão sendo considerados a defumação, banhos, bebidas, cores, chapéus e vestimentas e objetos de oferenda.

Utilizando o entendimento usado por Silva, A. (2015, p.68), consideramos a possessão como “uma invasão do indivíduo pelo espírito”, ou seja, a manifestação de entidades espirituais através do corpo da pessoa que possui mediunidade<sup>1</sup> de incorporação. A possessão mesmo não sendo algo específico das religiões afro-brasileiras, na umbanda ela é vista como algo natural e benéfica por permitir o contato das entidades com os seres humanos, que longe da dicotomia entre bem/mal das religiões cristãs, agrega uma série de seres de diferente evolução espiritual. (BIRMAN, 1985)

Segundo Silva V. (op. cit.), as entidades que compõe o panteão umbandista são caracterizadas pela miscigenação dos povos formadores da sociedade brasileira, sendo originárias das religiões africanas (orixás e preto-velhos), ameríndia (caboclos) e europeia (santos católicos), acrescentando-se o panteão outras entidades ditas menos evoluídas de acordo com a concepção kardecista que foram pessoas que viveram na terra, a exemplo dos exus e pombagiras.

É pela mediunidade da pessoa que a possessão se torna um elemento simbólico das religiões afro-brasileiras, e o corpo do médium é o intermediador desse elemento, caracterizado pela presença dos espíritos de diferentes origens a virem “trabalhar na terra” para ajudar as pessoas, permitindo o maior contato dos fies com a força sagrada. (BIRMAN, 1985)

No momento da possessão, o corpo é quem dá o primeiro sinal da manifestação, a começar pelas contrações musculares a princípio nos ombros, depois sacolejos no corpo todo indo de um lado ao outro, ocasionando alguns rodopios até o exato momento da incorporação que vem seguida da mudança da postura, voz, gestos, danças.

A exemplo das possessões ocorridas durante o festejo de Iemanjá, o corpo era quem ocasionava o reconhecimento da entidade que “baixava”. A começar pela primeira entidade, João da Mata, que ao chegar, expressou através de sua postura curvada e dançando para o lado, logo fez com que as outras pessoas o reconhecessem, bem como as expressões das outras entidades como o Rompe-mato Poronga, que ao curvar-se para frente e esticar os braços e dobrar as pontas dos dedos, ocasionou entre a assistência comentários do seu estado de brabeza. Essas características podem ser descritas diferentemente por todas as entidades que baixaram no ritual aquela noite, pois cada uma fazia-se diferenciação pelo corpo do seu possuído.

---

<sup>1</sup> Silva, A. (2015) classificou a mediunidade em quatro espécies: intuitiva, motora, clarividente e incorporativa. Considerando a incorporativa mais importante para o médium, por conseguir dar passagem aos espíritos e ser a prova da existência dos encantados.

O corpo do médium é o maior intermediário entre os elementos simbólicos da possessão, até mesmo para quem não ocorre a incorporação, ele expressa essa característica, como ocorreu com uma filha-de-santo do terreiro, que mesmo não sendo médium de incorporação, ao ser cantada a “doutrina” dos pretos-velhos, seu corpo expressou que aqueles saudados eram seus guia-chefes, ocasionando uns balanços em seu corpo em sinal que eles estavam por perto.

Sendo assim, o corpo do médium por ser o intermediário entre as pessoas na terra e os seres sobrenaturais, acaba sendo um elemento imprescindível nos cultos afro-brasileiro, e o meio que mantém a característica desses cultos, sendo tão diretamente afetado nessa relação, perceptivo no ato em que Dona Isabel por apenas estar cantando a doutrina da Mariana, ocasionou a incorporação da mesma ainda no momento dos preparativos da festa.

É por meios dessas características que a possessão das entidades no corpo do médium torna-se um dos elementos simbólicos das religiões afro, uma vez que ela é a representatividade de um ser sobrenatural e o corpo é o meio qual ela se expressa, como mostrou em seu artigo Jorge e Gonçalves (2012, p.8) que o transe não é algo aprendido como uma técnicas do corpo socialmente transmitida, mas “trata-se de competência, de qualidades pessoais para revelar a disposição psíquica, o inconsciente individual e coletivo, e acima de tudo, de permitir que uma entidade de outro plano se manifeste”. É por isso que consideramos a possessão como um elemento simbólico na umbanda, e o corpo o principal meio da representativa simbólica dessas religiões, pois ele é receptor de seres sobrenaturais que representam um mundo paralelo e “divino” que mantem viva uma crença advinda de uma tradição.

Por ter essa relação próxima às entidades, o corpo do médium está sujeito a cuidados de proteção para que seja evitado acontecimentos que ocasione danos ao médium e as pessoas que estão no terreiro, por isso ele acaba sendo também o alvo principal dos materiais usados no ritual.

A defumação, o banho das ervas que serve como materiais de limpeza espiritual para afastar coisas ruins do terreiro é fundamental que seja usado pelo médium, pois este devido a sua mediunidade acaba estando exposto a todas as forças que possam rondar o ritual, por isso a sua proteção é fundamental.

Na perspectiva umbandista, o corpo está sempre sujeito a influência positiva e negativa das forças que regem o universo (CONCONE, 2008), por isso os materiais considerados como elemento simbólico material agem sobre o corpo do médium, uns

agindo como uma proteção aos mesmos, proteção principalmente pelas forças negativas, tidas como espíritos “sombateiros”, para usar a expressão usada por dona Isabel, como os banhos e a defumação. Conforme presenciamos tanto na preparação do festejo, como no momento do ritual, a defumação serve de “afastar fluídos negativos”, a exemplo da defumação ocorrida a cada momento que se terminava a organização de um espaço, como a barca da oferenda, o congá, assim como a casa toda. O banho também segue este mesmo ato de proteção, sendo perceptivo pela própria ordenação a mim dada para que me banhasse antes que saíssemos do terreiro, tal como foi recebido pelos participantes na praia, uma proteção e benção àqueles que estavam no ritual. Outra defumação também foi muito significativa no momento do ritual, ocasionado pelo estouro da pólvora na praia, onde ao ser estourado, não apenas os médiuns rodavam e limpavam-se passando as mãos pelo corpo, como principalmente os participantes ali presentes. Esses dois materiais atuam tanto para os médiuns como para os participantes como uma proteção e benção.

Os outros materiais aqui analisados, bebida, chapéus, “espadas”, podem ser caracterizados como um símbolo das próprias entidades, que usadas pelo médium e adornado em seu corpo refere-se a gostos particulares de cada ser espiritual, mas que não deixa de ser uma proteção para o próprio médium, a exemplo das “espadas” das entidades, que são colocadas sobre as costas do médium como um sinal de força da própria entidade e como uma proteção aquele que a está recebendo, por isso no momento em que o Rompemato Poronga estava incorporado em Dona Isabel e lhe causando danos, a “espada” do seu guia-chefe, Marinheiro Fernando, lhe foi trançada pelo tórax causando a expulsão do presente e chamando o seu guia para protegê-la.

Outro material simbólico presente no ritual a Iemanjá é a própria barca oferendada à Rainha do mar. A princípio a barca não nos remete a um símbolo diretamente intermediado pelo corpo do médium, no entanto, essa concepção muda ao analisarmos para além do corpo físico, como a própria Dona Isabel relatou, “esse ritual é nossa luz, nossa proteção”. A oferenda a Iemanjá é carregada de uma renovação espiritual, que não serve apenas para agradecer, mas também para pedir benção e força no cotidiano da vida, e a barca em sua homenagem evidencia estes pedidos através dos escritos nas fitas que a enfeitavam. A barca é um item fundamental no ritual, como observamos a sua entrega a mãe das águas, onde toda festa se definia naquele momento, onde os corpos de todos se voltavam para o rio com as mãos estendidas pedindo e saudando a Rainha do mar.

Conforme consideramos como elementos simbólicos espiritual e material da umbanda, o corpo é o meio essencial por qual não apenas atuam as entidades e matérias, mas que se torna um intermediário dessa religião, qual é o propagador de um saber e tradição que se conserva e renova através dos corpos dos médiuns.

### **CORPO E COLETIVIDADE: O CORPO QUE UNIFICA UMA COMUNIDADE**

Uma das particulares existentes entre os cultos afro-brasileiros em relação a outras religiões hierarquizadas pelo poder centralizado na figura de uma autoridade principal, é a autonomia que cada terreiro possui em relação ao outro. Em cada terreiro é a mãe ou pai-de-santo a autoridade máxima dentro do espaço de culto.

No caso da umbanda, tentou-se criar uma centralização de poder partindo das Federações, tendo de exemplo a Federação Espírita Umbandista dos Cultos Afro-brasileiro do Estado do Pará (FEUCABEP), no entanto, essa instituição burocrática ainda que institucionalizando normas a cada terreiro, principalmente no período da repressão do Estado durante a ditadura militar, servindo como uma mediadora entre os terreiros e a polícia, as federações não conseguiram tirar a autonomia e autoridade dos afroreligiosos dentro da sua própria casa de culto (SILVA, A., 2015).

A constituição de um terreiro gira em torno do médium principal, chamado dono da casa, mas que é até certo ponto, subordinado apenas por outros seres, que são os seus “guias”, pois toda a organização do terreiro se constitui justamente pelo fato do médium ser receptor desses seres espirituais que o “controlam”. Para termos uma ideia dessa relação, segue uma passagem na qual Dona Isabel relata o fato dela não gostar de ser chamada de mãe-de-santo: “Porque nós *semo* escravo dos orixás, nós *fizemo* o que eles querem, né”. Essa fala remete a “subordinação” dos médiuns aos seus guias. É através dessa relação que se constitui um terreiro, pois o médium que já não “anda sozinho”, precisa criar um espaço para recepcionar os seus guias.

A autonomia de cada pai/mãe-de-santo em relação aos outros terreiros, bem como a sua “subordinação” aos seus guias, cria um movimento constante de propagação de terreiros, conforme destaca a autora,

Os terreiros nascem, portanto, da divisão de outros, num movimento permanente que se inicia com a formação do médium. Cada um, aliás, é potencialmente um futuro pai-de-santo. Com esse princípio de divisões sucessivas, a umbanda na verdade é um conjunto de terreiros independentes, na sua maioria pequenos (BIRMAN, 1985, p.76)

Esse movimento de multiplicação de terreiros não acontece repentinamente, mas a partir de algumas situações distintas, qual uma delas é a autonomia da mãe/pai-de-santo instituídos pelo poder religioso que é ordenada pelo reconhecimento da capacidade das entidades, em outras palavras, um médium só abre um terreiro e torna-se independente a partir que seus guias estejam preparados para tratarem dos problemas alheios (BIRMAN, 1985).

Percebe-se que a emancipação de um médium para com o seu terreiro de formação acontece no momento em que as entidades por ele recebidas conseguem “resolver” os problemas das pessoas que o procuram para o “trabalho”, sejam elas pessoas próximas ou apenas clientes sem nenhum vínculo com o terreiro. É nesse vínculo entre entidades-médium-clientes que se constitui a coletividade do terreiro. Uma mãe/pai-de-santo é capaz de organizar e coordenar uma comunidade religiosa pelo fato deste ser receptor de seres espirituais que agem na terra em função das outras pessoas.

Não ousaria dizer que há uma ruptura entre a individualidade de Dona Isabel enquanto pessoa na sociedade e como ser qual em torno de si funciona uma comunidade religiosa, pois essas duas características são reunidas em apenas uma coisa, o seu corpo. É o seu corpo que carrega essas duas identidades, que se complementam, unem-se, mas que não se rompem. É no seu corpo que está a marca de sua individualidade, tal como é o ponto que gera a coletividade de um grupo.

Ser receptor de entidades requer um movimento de mão dupla: um que vai ocasionar uma relação diretamente com os seres espirituais e a outra com as pessoas/clientes do terreiro, e o fio condutor dessa relação de duas pontas é o seu corpo. É por meio dele que Dona Isabel se comunica com as entidades, assim como, ele é quem gera a comunicação entre os seres sobrenaturais e o público em geral.

É nessa relação triangular que se unifica uma comunidade de terreiro, qual o corpo do médium é o principal meio que agrega as pessoas, não perdendo a sua individualidade, mas potencializando e gerando uma coletividade.

No momento da festa, a individualidade e a coletividade são indissociáveis. Os rituais de homenagem, são para Dona Isabel, uma obrigação dela para com suas entidades, qual as preferências da festa acontecem de acordo com o ser homenageado, no entanto, dificilmente suas preferências individuais serão ausentes nas escolhas. É ela quem determina cada detalhe da festa, o que será feito, como será feito, qual o horário, ao mesmo tempo, levando em consideração as preferências da entidade. Por exemplo, no momento da ornamentação do *congá*, as cores da decoração se alternaram entre as cores

da entidade, azul, e a cor de preferência de Dona Isabel, vermelho, mesmo que questionada pela pessoa que a acompanhava na organização.

Durante todo o preparativo da festa, a individualidade de Dona Isabel se entrelaçava com a coletividade do terreiro, pois suas ordens vinham de suas preferências, bem como tinham que atender as demandas da festa. Essa relação é tão presente, que apenas pelo fato de Dona Isabel está defumando a casa aos cantos da doutrina da Cabocla Mariana, fez esta incorporar em Dona Isabel.

Durante o ritual da festa essa relação se intensifica, o corpo de Dona Isabel vai agregar um grupo a sua volta não por sua característica individual, mas pelos outros que ela recebera. A incorporação é o momento ímpar dessa relação, é o *uno* e o *múltiplo* ao mesmo tempo. A cada entidade que “baixa” o grupo ao seu redor reage de forma diferente, ora interagindo mais espontaneamente conforme a característica daquele ser que está ali, ora ficando mais retraído. A evidência disso estava na presença de cada entidade, por exemplo, a cabocla Mariana, Herondina, ao interagirem mais com o público, conversando, oferecendo sua bebida ocasionava um ambiente mais extrovertido, alegre, gerando risos, gargalhadas. Já no caso do Rompe-mato Poronga, este deixou o clima mais tenso, não porque estava brabo, mas por sua reação causar danos na própria Dona Isabel. O ambiente ganha um clima mais sagrado na presença de Iansã, pois esta é uma entidade mais evoluída pela concepção da umbanda.

Vejamos que a cada entidade, há uma ação e reação entre o médium-entidade-público, entre a individualidade e a coletividade daquele grupo. Cada situação refere-se a uma vivência diferente nos participantes e no médium, ocasionando todos os conhecimentos que aquele corpo é capaz de reunir e agregar enquanto receptor desses seres que constitui práticas que agregam saberes religiosos e culturais.

É por meio dessa relação, individual e coletiva, tecida por intermédio do corpo, que se propaga um terreiro enquanto polo difusor de uma cultura religiosa afro, onde o corpo é o principal centro de difusão, integrando saberes e seres que permitem com que a tradição religiosa de matriz africana se atualize e perpetue seus sabres.

## CONCLUSÃO

As religiões de matriz africana no Brasil foram construídas pela visão do outro, seja pela ciência ou pelo Estado, essas construções ocasionaram a deturpação, estereótipos, estigmas e discriminação aos seus praticantes, sendo designados de doentes,

desordeiros, incivilizados, feiticeiros, demoníacos, etc., e por isso passaram por diferentes e rigorosos sistema de controle, repressão, apresentados como um desvio, racial, cultural, moral ou religioso a ser sanado. Tais concepções foram a base da construção estereotipada e preconceituosa sobre as religiões afro-brasileiras e seus praticantes, onde seus corpos por recebem seus deuses continuam a serem julgados e condenados por uma sociedade racista e moralizadora.

No entanto, vimos que no interior dessas religiões, o corpo é um instrumento de propagação dos valores religiosos e culturais que permeiam as religiões de origem africana. Através da ancestralidade, simbologia e coletividade o corpo nos mostrou como a cultura e religiosidade afro-brasileira pode ser contada, ouvida, vista, ressignificada e propagada através dos corpos “divinizados” de seus adeptos. E que estes sempre foram um instrumento de resistência contra a dominação por serem um lugar de diálogo com a tradição e a ancestralidade e o altar das divindades afro-brasileiras.

## REFERÊNCIAS

- ANTONACCI, Maria Antonieta. *Memórias ancoradas em corpos negros*. São Paulo: Educ, 2013.
- BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil: Contribuição a uma Sociologia das Interpretações de Civilizações*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1971.
- BIRMAN, Patrícia. *O que é umbanda?* São Paulo: Editora Brasiliense, 2ed. 1985.
- CONCONE, Maria Helena Villas Bôas. Cura e visão de mundo. In: *Pajelanças e Religiões Africanas na Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2008, p. 225-238.
- DANTAS, Beatriz, Góis. *Vovó Nagô e Papai Branco: usos e abusos na África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- EMIL, Luana Rosado. *Habitar entre dois: etnografia com a egbé do Ilê Asé Omi Olodô em Porto Alegre, RS*. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2013, 138f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Porto Alegre, 2013.
- GEERTZ. Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2013.
- JORGE, Érica F. C.. GONÇALVES, Sumaia Miguel. O corpo no transe religioso afro-brasileiro. In: *Anais do Simpósio da ABHR*, Vol. 13, São Luís-Ma, 2012, p. 1-13.

Disponível em: <http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/viewFile/607/511>. Acessado em: fevereiro de 2017.

LEAL, Luiz Augusto Pinheiro. “*Nossos intelectuais e os chefes de mandinga*”: repressão, engajamento e liberdade de culto na Amazônia (1937-1951). Tese de Doutorado em Estudos Étnicos e Africanos, Salvador: UFBA, 2011.

MAGGIE, Yvonne. *O Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MAUSS, Marcel. As técnicas do corpo. In: MAUSS, Marcel (1872-1950). *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: COSAC NAIFY, 2003, p. 399-422.

OLIVEIRA, David, Eduardo de. *Cosmovisão africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente*. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2006.

PRANDI, Reginaldo. A dança dos caboclos: uma síntese do Brasil segundo os terreiros afro-brasileiros. In: *Pajelanças e Religiões Africanas na Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2008, p. 31-50.

SILVA, Anaíza Vergolino e. *O tambor das flores: uma análise da federação espírita umbandista e dos cultos afro-brasileiros no Pará (1965/1975)*. Belém/Pa: Pakatatu, 2015.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda: Caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Editora Ática, 1994.