

## **CORPO RITUALIZADO E RESISTÊNCIA: UM ESTUDO COMPARATIVO ENTRE CANDOMBLÉ E UMBANDA A PARTIR DAS VOZES DE SACERDOTES**

**Giovanni Rafael Romano Valladão<sup>1</sup>**

<https://doi.org/10.5281/zenodo.17489338>

**Resumo:** Este artigo analisa comparativamente as concepções e experiências do corpo no Candomblé e na Umbanda a partir das narrativas de Pai Deo de Ogum, sacerdote do Candomblé Efon, e Mãe Gabriela Catorza, dirigente de um terreiro de Umbanda. Trata-se de um estudo qualitativo que articula abordagens socioantropológicas, utilizando como referencial teórico os conceitos de habitus (Bourdieu) e fenomenologia do corpo (Merleau-Ponty), além de estudos sobre religiões afro-brasileiras (Capone, Prandi). A metodologia combinou análise de entrevistas em profundidade e observação participante em terreiros do Rio de Janeiro, seguindo os princípios da micro-história (Ginzburg) e da etnografia (Mattos). Os resultados revelam que, embora ambas as tradições compartilhem uma visão do corpo como território sagrado, elas desenvolvem linguagens corporais distintas: no Candomblé, o corpo é moldado como veículo do orixá através de rituais de iniciação e dança; na Umbanda, é concebido como instrumento de trabalho mediúnic, exigindo cuidados específicos. Ambos os sacerdotes destacam o corpo como espaço de resistência política frente à discriminação religiosa e à apropriação cultural. O estudo demonstra como essas tradições articulam tradição e modernidade na construção de corporeidades que desafiam estereótipos e reafirmam identidades negras e periféricas no Brasil contemporâneo.

**Palavras-chave:** Corpo; Candomblé; Umbanda; Ritual; Identidade.

## ***CUERPO RITUALIZADO Y RESISTENCIA: UN ESTUDIO COMPARATIVO ENTRE CANDOMBLÉ Y UMBANDA DESDE LAS VOCES DE SACERDOTES***

**Resumen:** Este artículo analiza comparativamente las concepciones y experiencias del cuerpo en el Candomblé y la Umbanda a partir de los relatos de Pai Deo de Ogum, sacerdote de Candomblé Efon, y Mãe Gabriela Catorza, dirigente de un terreiro de Umbanda. Se trata de un estudio cualitativo que articula enfoques socioantropológicos, utilizando como marco teórico los conceptos de habitus (Bourdieu) y fenomenología del cuerpo (Merleau-Ponty), además de estudios sobre religiones afrobrasileñas (Capone, Prandi). La metodología combinó análisis de entrevistas en profundidad y observación participante en terreiros de Río de Janeiro, siguiendo los principios de la microhistoria (Ginzburg) y la etnografía (Mattos). Los resultados revelan que, aunque ambas tradiciones comparten una visión del cuerpo como territorio sagrado, desarrollan lenguajes corporales distintos: en el Candomblé, el cuerpo se moldea como vehículo del orixá a través de rituales de iniciación y danza; en la Umbanda, se concibe como instrumento de trabajo mediúnic, requiriendo cuidados específicos. Ambos sacerdotes destacan el cuerpo como espacio de resistencia política frente a la discriminación religiosa y la apropiación cultural. El estudio demuestra cómo estas tradiciones articulan tradición y modernidad en la construcción de corporalidades que desafían estereotipos y reafirman identidades negras y periféricas en el Brasil contemporáneo.

**Palabras clave:** Cuerpo; Candomblé; Umbanda; Ritual; Identidad.

---

<sup>1</sup> Doutor e Mestre em Educação pelo Programa de Pós-graduação em Educação (ProPEd) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)

## ***RITUALIZED BODY AND RESISTANCE: A COMPARATIVE STUDY BETWEEN CANDOMBLÉ AND UMBANDA FROM THE VOICES OF PRIESTS***

**Abstract:** This article comparatively analyzes the conceptions and experiences of the body in Candomblé and Umbanda, based on the narratives of Pai Deo de Ogum, a priest of Candomblé Efon, and Mãe Gabriela Catorza, leader of an Umbanda terreiro. It is a qualitative study that articulates socio-anthropological approaches, using as theoretical references the concepts of habitus (Bourdieu) and the phenomenology of the body (Merleau-Ponty), in addition to studies on Afro-Brazilian religions (Capone, Prandi). The methodology combined in-depth interview analysis and participant observation in terreiros in Rio de Janeiro, following the principles of micro-history (Ginzburg) and ethnography (Mattos). The results reveal that, although both traditions share a view of the body as a sacred territory, they develop distinct bodily languages: in Candomblé, the body is shaped as a vehicle of the orixá through initiation rituals and dance; in Umbanda, it is conceived as an instrument of mediumistic work, requiring specific care. Both priests highlight the body as a space of political resistance against religious discrimination and cultural appropriation. The study demonstrates how these traditions articulate tradition and modernity in the construction of corporealities that challenge stereotypes and reaffirm Black and peripheral identities in contemporary Brazil.

**Keywords:** Body; Candomblé; Umbanda; Ritual; Identity.

## 1. INTRODUÇÃO

O Candomblé é uma religião criada no Brasil por meio da herança cultural, religiosa e filosófica trazida pelos africanos escravizados, sendo aqui reformulada para poder se adequar e se adaptar às novas condições ambientais. É a religião que tem como função primordial o culto às divindades - inquices, orixás ou voduns -, seres que são a força e o poder da natureza, sendo seus criadores e também seus administradores. Religião possuidora de muitos simbolismos e representações que ajudam a compreender o passado e também a discernir melhor as verdades e as mentiras, permitindo assim definir conceitos. No Candomblé nada se inventa ou se cria, só se aprende e se aprimora. Este saber e este conhecimento são conquistados com a prática, no dia-a-dia, com o tempo, a humildade, o merecimento, a inteligência e, principalmente, com a vontade de aprender (Kileuy; Oxaguiã, 2009). Para Caputo e Passos (2007), o Candomblé tem os seus mitos, rituais, símbolos e sua linguagem sagrada que viajou na diáspora africana, sendo recriado no Brasil. Para as autoras, a sua tradição é mantida e ressignificada no cotidiano dos terreiros, tendo a oralidade como sua estrutura e constituição.

O Candomblé é dividido em nações: Nagô, Ketu, Efon, Ijexá, Vodum, Jeje, Angola, Congo, Caboclo. O conceito de nação perdeu sua significação étnica originária e recobre hoje uma significação mais política, no sentido mais amplo do termo, que teológica, de acordo com Capone (2010). Expressões do cotidiano do candomblecista, como “sou de nação” ou “minha nação é Angola”, denotam uma categorização dos terreiros de Candomblé de acordo com as nações. E conseqüentemente variações de seus rituais e formas de culto. Para Kileuy e Oxaguiã (2009), as nações trouxeram particularidades e suas diferentes divindades para o Brasil. Os deuses da nação Fon, são os seus Voduns; a Bantu, “nação-mãe”, seus inquices; os Iorubás, seus orixás e seus ancestrais divinos. Todas deram suas contribuições para o Brasil, seja na modalidade falada ou escrita da nossa língua, na medicina popular, no ensinamento dos segredos das suas ervas, na dança, na música.

Não se pode falar do Candomblé sem levar em consideração os outros cultos que pertencem ao mesmo universo religioso e que ajudam a definir suas fronteiras. Nos estudos afro-brasileiros, o Candomblé se opõe à Umbanda. Este é o resultado de um processo contínuo de construção da identidade, por meio do deslocamento progressivo da oposição que sempre define o outro como o degenerado, o poluído, o não-autêntico. Mas essa oposição é realmente vivida como tal na prática ritual dos cultos afro-brasileiros? É possível distinguir nitidamente os cultos “puros” dos cultos “degenerados”? O que significa culto “autêntico”? E autêntico em relação a quê: à África, à Bahia? Não seria esta uma visão essencialista, por parte de seus adeptos? Ao observar hoje o panorama dos cultos afro-brasileiros, Capone (2010) constata uma extrema heterogeneidade no campo religioso. Cada terreiro possui sua própria especificidade ritual, fruto da tradição de que faz parte, mas também da particularidade do chefe do culto. Na realidade, a identidade religiosa é

constantemente negociada entre os atores sociais. As diferenças entre os cultos são, portanto, bem menos claras do que pretendem antropólogos e adeptos das religiões afro-brasileiras (Capone, 2010).

A Umbanda, de acordo com Oliveira (2003), foi fundada no Brasil em 15 de novembro. Segundo Rohde (2009), uma análise mais detalhada revela divergências entre diferentes autores sobre as origens da Umbanda, embora haja consenso em situar seu surgimento entre o final do século XIX e início do século XX. Esse período histórico, marcado pela abolição da escravidão, pela Proclamação da República e pelos primeiros processos de integração dos negros em uma sociedade urbana e de classes em formação, teria criado as condições para o desenvolvimento da Umbanda no Rio de Janeiro. Conforme o autor, essas transformações sociais permitiram o encontro entre práticas ritualísticas sincréticas (agrupadas sob o termo "macumba") e o espiritismo kardecista - que já tinha certa difusão no Brasil desde meados do século XIX. Dessa fusão teria surgido a Umbanda, cuja data simbólica de fundação, 15 de novembro de 1908, representa tanto um marco histórico quanto um mito de origem para seus adeptos.

No entanto, antes de 1908 já existiam manifestações espirituais, sem culto definido e outros cultos menos organizados, por todo o território nacional, onde se apresentam entidades como os pretos velhos. Havia também as figuras das rezadeiras e benzedeadas nos subúrbios, entidades denominadas caboclos na cura e nas garrafadas.

A ideia de um momento fundador - considerado marco-mito - da Umbanda no Rio de Janeiro, pode dificultar a percepção do processo lento e, muitas vezes, circunscrito a diversas regiões do Brasil que se formou bem antes desta ser anunciada em mesas kardecistas. Acreditava-se que as diferentes manifestações de espíritos que se apresentavam na forma de índios e pretos-velhos vinham acontecendo de forma cada vez mais frequente em diversas casas e espaços onde se verificava o fenômeno do mediunismo. No interior das religiões de matriz africana foram essas manifestações que deram origem a muitas outras manifestações como Toré, Pajelança, Catimbó, Candomblé, Jurema, entre outras.

As religiões afro-brasileiras, Candomblé e a Umbanda, atribuem ao corpo um papel central não apenas como suporte físico, mas como um território sagrado, mediador entre o mundo material e o espiritual. Essa concepção vai além da dimensão biológica, inserindo-se em um complexo sistema de significados que articula tradição, identidade e resistência. Como destacam Capone (2010) e Prandi (2005), nessas religiões, o corpo é um locus privilegiado onde se manifestam as divindades, onde se atualizam os saberes ancestrais e onde se travam as batalhas simbólicas contra a discriminação e a marginalização. Este artigo busca explorar como o corpo é vivido, interpretado e ritualizado nessas duas tradições, a partir das narrativas de Pai Deo de Ogum, sacerdote do Ilê Axé Obé Oní - Candomblé Efon – localizado no bairro Imburi, no município de Duque de Caxias (RJ), e Mãe Gabriela Catorza, dirigente da Fraternidade Umbandista Luz das Candeias (FULC), localizada no bairro

Taquara, município do Rio de Janeiro (RJ). Suas experiências oferecem um rico material para compreender as nuances entre essas religiões, que, embora compartilhem raízes africanas, desenvolveram linguagens corporais distintas.

A análise está ancorada em uma perspectiva socioantropológica, dialogando com autores fundamentais para a discussão sobre corporeidade e religião. De Bourdieu (2012), tomamos o conceito de habitus para entender como as disposições corporais são socialmente incorporadas e reproduzidas nos terreiros. Da fenomenologia de Merleau-Ponty (1994), extraímos a noção de corpo como veículo de experiência e significado, essencial para compreender os estados alterados de consciência na incorporação. Além disso, os estudos de Capone (2010) sobre a reinvenção das tradições africanas no Brasil e de Prandi (2005) sobre a formação do panteão afro-brasileiro fornecem o pano de fundo histórico e cultural necessário para situar nossas reflexões. O objetivo é comparar as experiências corporais nessas duas religiões, destacando três dimensões interligadas: o corpo como instrumento ritual, onde gestos, danças e vestimentas codificam saberes sagrados; o corpo como marcador identitário, que expressa pertencimento étnico-religioso e distinção entre as nações de Candomblé e as linhas de Umbanda; e, finalmente, o corpo como espaço de resistência, que desafia estereótipos e reivindica visibilidade em uma sociedade marcada pelo racismo religioso.

Para alcançar esses objetivos, a metodologia combina a análise de entrevistas em profundidade - transcritas e interpretadas à luz da análise de conteúdo - com observação participante em terreiros do Rio de Janeiro. Essa abordagem segue os princípios da micro-história proposta por Ginzburg (1989), que valoriza os detalhes e as singularidades das trajetórias individuais para iluminar processos sociais mais amplos, e da etnografia conforme desenvolvida por Mattos (2001), que enfatiza a imersão do pesquisador no cotidiano dos grupos estudados. A escolha por esses métodos não é aleatória: como demonstram os trabalhos de Goldman (1985) sobre o Candomblé e de Birman (1995) sobre a Umbanda, apenas uma abordagem sensível às nuances dos rituais e às narrativas dos praticantes pode captar a complexidade das experiências corporais nessas religiões. Ao articular essas ferramentas teóricas e metodológicas, este artigo pretende contribuir para os estudos sobre religião e corporalidade, mostrando como o corpo, longe de ser um mero receptáculo passivo, é um agente ativo na construção de mundos religiosos e sociais.

## **2. O CORPO NO CANDOMBLÉ: A JORNADA DE PAI DEO DE OGUM**

Pai Deo, iniciado no Candomblé Nagô e atualmente sacerdote do Ilê Axé Obé Oní (Candomblé Efon), narra uma trajetória corporal marcada pela predestinação e transformação ritual. Desde a infância, seu corpo foi identificado como pertencente a Ogum, conforme revela em seu relato: "Eu nasci em casa, e a parteira já disse que eu tinha que ser feito no santo antes dos 7 anos... meu corpo sempre foi de Ogum" (Entrevista, 2025). Essa afirmação evidencia como

a noção de "corpo-escolhido" se manifesta desde os primeiros momentos de vida no contexto das tradições afro-brasileiras.

Sua iniciação precoce no Candomblé Nagô, completada antes dos sete anos como exigência espiritual, estabeleceu as bases para uma corporeidade singular. O processo iniciático, somado ao seu posterior treinamento em dança afro e balé clássico, moldou o que podemos chamar de um "corpo-orixá" - uma estrutura física e energética especialmente preparada para incorporar e expressar a essência guerreira de Ogum. Essa formação dual, que combina os rigores da tradição Nagô com as influências do Efon, resultou em uma corporalidade única, onde a disciplina dos movimentos se harmoniza com a espontaneidade da possessão.

A transição de Pai Deo do Nagô para o Efon não representou uma ruptura, mas sim uma ampliação de seu repertório corporal. No Candomblé Efon, onde atua como sacerdote, seu corpo já consagrado a Ogum adquiriu novas camadas de significado, adaptando-se aos diferentes códigos ritualísticos desta nação. Como ele mesmo explica, "o corpo do Ogum Nagô dança diferente do Ogum Efon, mas a essência é a mesma" (Entrevista, 2025). Essa observação revela como a corporeidade no Candomblé é ao mesmo tempo estável (na ligação com o orixá) e flexível (nas expressões das diferentes nações).

A dança no Candomblé constitui uma linguagem corporal complexa que articula tradição, espiritualidade e identidade cultural. No caso de Pai Deo, sua formação na nação Nagô e posterior atuação no Efon revelam como as performances ritualísticas são simultaneamente pessoais e coletivas. Como ele observa: "Meu Ogum dança diferente... porque meu corpo já está acostumado. Quem é iniciado há pouco tempo ainda está aprendendo" (Entrevista, 2025). Essa afirmação dialoga diretamente com os estudos de Goldman (1985) sobre a construção ritual da pessoa no Candomblé, onde o corpo se torna gradativamente um "corpo-de-santo" através de um processo contínuo de aprendizagem e refinamento.

A postura corporal de Pai Deo durante as incorporações reflete o que Matory (2005) denomina de "gramática corporal do axé" - um sistema de gestos e movimentos que codificam relações de poder e hierarquia dentro do terreiro. Sua experiência com dança afro e balé clássico, conforme mencionado, acrescenta camadas de técnica ao que Capone (2010) identifica como o "habitus religioso" específico do Candomblé. Essa combinação entre tradição e formação artística exemplifica o que Sansi (2007) descreve como o processo de "artificação" das religiões afro-brasileiras, onde elementos estéticos ganham novos significados em contextos contemporâneos.

As vestimentas rituais no Candomblé, conforme analisa Prandi (2001), funcionam como verdadeiros "textos culturais" que comunicam identidade, status e pertencimento. A crítica de Pai Deo à apropriação cultural - "Roupa de orixá não é fantasia. Tem gente que usa na praia e acha bonito, mas não sabe o significado" (Entrevista, 2025) - ecoa as preocupações levantadas por Sodré (2002) sobre a mercantilização dos símbolos religiosos afro-brasileiros.

Essa postura de resistência através da vestimenta pode ser compreendida à luz do conceito de "corpo-político" desenvolvido por Segato (2005), onde a indumentária ritual se torna um marcador de diferença e um instrumento de contestação. A rigorosa observância dos códigos vestimentários por Pai Deo, tanto no contexto Nagô quanto no Efon, exemplifica o que Santos (2008) denomina de "pedagogia da aparência" - um sistema de ensino que utiliza a vestimenta como meio de transmissão de conhecimento e manutenção da tradição.

A dupla formação de Pai Deo (Nagô e Efon) revela ainda, conforme análise de Capone (2010), como as variações nas vestimentas entre diferentes nações de Candomblé constituem um complexo sistema de significados que vai além da estética, envolvendo noções de sacralidade, poder e autenticidade. Sua crítica à banalização das roupas de orixá reflete o que Harding (2000) identifica como uma das tensões centrais nas religiões afro-diaspóricas: a necessidade de preservar a sacralidade dos símbolos em um contexto de crescente visibilidade e, paradoxalmente, apropriação cultural.

### **3. O CORPO NA UMBANDA: A PERSPECTIVA DE MÃE GABRIELA CATORZA**

A concepção do corpo como "instrumento de trabalho" espiritual na Umbanda, conforme expresso por Mãe Gabriela - "A gente precisa ter saúde... senão a entidade não consegue trabalhar direito" (Entrevista, 2025) - revela uma complexa articulação entre dimensões físicas e espirituais que tem sido amplamente discutida na literatura acadêmica. Cavalcanti (2013) aborda essa questão através da noção de "corpo-templo" nas religiões mediúnicas brasileiras, destacando como a prática umbandista estabelece uma relação peculiar entre a materialidade corporal e as experiências espirituais. Essa perspectiva se aprofunda nos estudos de Magnani (2012) sobre a economia energética do corpo mediúnico, que analisa os delicados equilíbrios necessários para o desenvolvimento adequado do trabalho religioso.

A ênfase de Mãe Gabriela nos cuidados com a saúde corporal não representa uma preocupação meramente instrumental, mas sim uma visão integrada que Rabelo (2008) identifica como uma verdadeira "ecologia do corpo" na Umbanda. Nessa perspectiva, práticas cotidianas como alimentação, repouso e higiene energética são compreendidas como elementos constitutivos da prática mediúnica, e não como meros requisitos externos. Essa abordagem holística encontra paralelo no conceito de "corpo-sujeito" desenvolvido por Le Breton (2016), que enfatiza a inseparabilidade entre experiência corporal e subjetividade religiosa, demonstrando como a vivência umbandista transcende dicotomias entre físico e espiritual.

A análise de Giumbelli (2008) sobre as "tecnologias do corpo" na Umbanda ajuda a compreender como a tradição sintetiza elementos do espiritismo

kardecista com heranças afro-brasileiras, criando uma concepção singular da corporeidade mediúnica. A fala de Mãe Gabriela exemplifica precisamente essa síntese, revelando um corpo que funciona simultaneamente como receptor de energias espirituais (na linha kardecista), veículo de manifestação de entidades (herança afro-brasileira) e espaço de cura e transformação (interface com a medicina popular). Essa multifuncionalidade do corpo-medium, conforme demonstram os estudos de Birman (2012) sobre os regimes de cuidado nas religiões afro-brasileiras, estabelece o bem-estar físico como condição indispensável para o exercício da mediunidade, configurando uma abordagem peculiar que Oro (2008) contrasta com visões mais ascéticas do corpo presentes em outras tradições religiosas.

Essa compreensão integrada do corpo na Umbanda, como demonstra a prática de Mãe Gabriela, vai além de uma simples instrumentalização, representando antes uma verdadeira pedagogia corporal que articula saberes tradicionais, cuidados com a saúde e desenvolvimento espiritual. Como observam os estudos de Natividade (2016) sobre corporalidade e religião, essa visão holística do corpo-medium na Umbanda constitui uma resposta singular aos desafios de integração entre tradição e modernidade nas práticas religiosas contemporâneas, mantendo sua relevância e vitalidade no cenário religioso brasileiro atual.

A preocupação de Gabriela com a popularização dos símbolos umbandistas - "Hoje todo mundo quer usar guia, mas ser umbandista é muito mais que isso" (Entrevista, 2025) - pode ser compreendida à luz do conceito de habitus desenvolvido por Bourdieu (2012). A dirigente aponta para uma dissociação entre as aparências exteriores (guias, roupas brancas) e as disposições corporais e espirituais que verdadeiramente constituem a prática umbandista. Essa crítica ecoa a análise de Capone (2010) sobre os processos de autenticação nas religiões afro-brasileiras, onde a legitimidade religiosa não se estabelece apenas através de símbolos visíveis, mas mediante uma incorporação profunda dos esquemas ritualísticos.

Merleau-Ponty (1994), em sua fenomenologia da percepção, nos ajuda a entender que o uso ritual das guias e vestimentas na Umbanda não pode ser reduzido a uma mera "moda", pois constitui uma verdadeira extensão do corpo vivido, um elemento que modifica a relação do médium com o mundo sagrado. Quando Gabriela critica a apropriação superficial desses símbolos, ela está defendendo justamente essa dimensão experiencial e incorporada da prática religiosa, que Prandi (2005) identifica como central nas tradições afro-brasileiras.

A afirmação de Gabriela - "Meu corpo tem que mostrar que eu estou no comando... senão as pessoas não respeitam" (Entrevista, 2025) - revela como a autoridade no terreiro de Umbanda se constrói também através de performances corporais específicas. Bourdieu (2012), em sua teoria da prática, demonstra como o corpo é um veículo privilegiado de expressão das estruturas sociais e hierárquicas. Na fala da dirigente, percebemos como a postura ereta, os gestos contidos e a presença física se tornam marcadores de sua posição de liderança, conformando o que o autor denominaria de "capital corporal" específico ao

contexto religioso. Merleau-Ponty (1994) complementa essa análise ao mostrar como a postura corporal não é simplesmente um atributo exterior, mas uma forma de estar-no-mundo que condiciona nossas relações com os outros. A preocupação de Gabriela em "mostrar comando" através do corpo reflete essa compreensão fenomenológica, onde a postura física expressa e, ao mesmo tempo, constitui a autoridade religiosa. Como observa Capone (2010) em seus estudos sobre os terreiros, essa linguagem corporal hierárquica é particularmente importante em contextos onde a legitimidade religiosa precisa ser constantemente reafirmada, tanto para os membros do terreiro quanto para o público externo.

Essa análise conjunta dos aspectos aparentemente contraditórios da experiência corporal na Umbanda - entre a crítica à superficialidade da "modinha" e a ênfase na postura hierárquica - revela a complexidade do corpo como *locus* privilegiado onde se negociam tradição e modernidade, autenticidade e performance, espiritualidade e poder, nas práticas religiosas afro-brasileiras contemporâneas.

#### **4. CORPOS SAGRADOS EM DIÁLOGO: CONVERGÊNCIAS E DIVERGÊNCIAS**

A análise das narrativas de Pai Deo e Mãe Gabriela revela convergências e divergências fundamentais na concepção do corpo entre Candomblé e Umbanda. Utilizando o referencial teórico de Bourdieu (2012), é possível interpretar essas diferenças como expressões de habitus religiosos distintos, mas igualmente complexos, que se estruturam a partir de histórias, práticas e contextos sociais específicos.

No Candomblé, conforme exemplificado por Pai Deo, o corpo é primordialmente um veículo do orixá, onde a ancestralidade se manifesta através de uma rigorosa codificação gestual e ritual. Como observa Capone (2010), essa relação é marcada por uma "gramática corporal" que vincula movimentos, vestimentas e hierarquias a tradições específicas das nações (Nagô, Efon etc.). A dança, por exemplo, não é apenas performance, mas memória encarnada, como destacaria Merleau-Ponty (1994) em sua fenomenologia: um modo de ser-no-mundo que articula passado e presente.

Já na Umbanda, o corpo é compreendido como ferramenta mediúnica, conforme enfatiza Mãe Gabriela. Aqui, a incorporação de entidades pressupõe uma fluidez que, longe de ser ausência de estrutura, reflete o que Bourdieu (2012) chamaria de "estratégias adaptativas" em um contexto urbano e plural. A vestimenta branca, por exemplo, opera como símbolo de proteção e igualdade, contrastando com os marcadores étnicos do Candomblé, mas mantendo uma função ritualística igualmente vital.

Os desafios enfrentados por ambas as tradições também revelam nuances: se o Candomblé luta contra a discriminação religiosa (herança do racismo

estrutural), a Umbanda enfrenta a banalização de seus símbolos (como as guias transformadas em moda). Capone (2010) argumentaria que ambos os fenômenos são faces da mesma moeda: a dificuldade de preservar autonomia em uma sociedade que ora marginaliza, ora exotiza as religiões afro-brasileiras.

As narrativas de Pai Deo e Mãe Gabriela revelam como o corpo ritualizado se constitui em potente instrumento de resistência política. Através de suas experiências, percebemos que a corporalidade nessas tradições religiosas vai muito além da dimensão espiritual - é ato político de afirmação identitária em um contexto social marcado pela discriminação religiosa.

No Candomblé de Pai Deo, o corpo se apresenta como arquivo vivo da ancestralidade africana. Sua descrição do ojá - "não é adorno, é identidade" - explicita como os elementos ritualísticos carregam memórias de resistência. A postura corporal que ele adota publicamente, com "cabeça erguida", transforma cada aparição em espaço de afirmação contra o racismo religioso. Como analisa Capone (2010), a manutenção rigorosa desses códigos no espaço público constitui estratégia de visibilização e contestação da histórica marginalização dos terreiros.

Já na Umbanda de Mãe Gabriela, a resistência se expressa na crítica contundente à banalização dos símbolos sagrados. Quando afirma que "o branco carrega séculos de luta", ela ressignifica a vestimenta ritual como testemunho histórico da resistência dos povos escravizados. Sua preocupação com a postura hierárquica no terreiro - "meu corpo precisa mostrar comando" - revela como a autoridade religiosa se constrói também através de performances corporais que desafiam estereótipos.

Essas diferentes formas de resistência compartilham um núcleo comum: a transformação do corpo em território político. Enquanto no Candomblé essa política se expressa através da manutenção de tradições ancestrais, na Umbanda ela se manifesta na defesa dos significados originais frente à apropriação cultural. Como observa Bourdieu (2012), esses habitus corporais distintos respondem a pressões sociais específicas, mas convergem na função de preservar a autonomia religiosa.

Em Merleau-Ponty (1994) é possível compreender que, em ambos os casos, a resistência não é apenas simbólica, mas profundamente encarnada. Os gestos, posturas e vestimentas descritos pelos sacerdotes constituem modos concretos de estar-no-mundo que desafiam a ordem discriminatória. O corpo, assim, deixa de ser mero receptáculo para se tornar agente ativo na construção de contra-narrativas religiosas e políticas.

Esta análise demonstra como Candomblé e Umbanda, em suas particularidades, desenvolveram linguagens corporais de resistência que dialogam com os desafios específicos de cada tradição. Seja através da afirmação da ancestralidade africana, seja pelo combate à banalização dos

símbolos, essas religiões transformam o corpo ritualizado em ferramenta poderosa de (re)existência.

## 5. CONCLUSÃO

A análise comparativa das narrativas de Pai Deo de Ogum e Mãe Gabriela Catorza revela como o corpo se constitui como eixo central nas experiências religiosas do Candomblé e da Umbanda, articulando dimensões ritualísticas, identitárias e políticas. Como demonstra o estudo, embora essas tradições apresentem diferenças significativas em suas concepções corporais - com o Candomblé enfatizando a ancestralidade e a Umbanda privilegiando a mediunidade -, ambas compartilham uma visão holística que transcende a mera materialidade física.

Os relatos de Pai Deo destacam como seu corpo, consagrado a Ogum desde a infância, tornou-se um veículo de expressão ritual que sintetiza tradições Nagô e Efon. Através da dança, postura e vestimentas, seu "corpo-orixá" exemplifica o que Bourdieu (2012) conceitua como *habitus* religioso - um sistema de disposições incorporadas que conforma e é conformado pelas estruturas do campo religioso. Já a experiência de Mãe Gabriela evidencia a complexa ecologia do corpo na Umbanda, onde cuidados físicos e energéticos se articulam para viabilizar o trabalho mediúnico, conforme discutido por Merleau-Ponty (1994) em sua fenomenologia da percepção corporal.

A comparação entre as duas tradições revela ainda como o corpo funciona como espaço de resistência política. Se por um lado Pai Deo critica a apropriação cultural das vestimentas ritualísticas, por outro Mãe Gabriela problematiza a banalização dos símbolos umbandistas - ambos demonstrando, como analisa Capone (2010), os processos de autenticação e preservação das religiões afro-brasileiras em contextos de discriminação e mercantilização.

Este estudo evidencia três contribuições principais para os estudos das religiões afro-brasileiras: primeiro, a importância de abordar o corpo não como mero suporte físico, mas como território onde se inscrevem tradições e se negociam identidades; segundo, a necessidade de compreender as especificidades ritualísticas de cada tradição sem perder de vista suas interconexões históricas e culturais; terceiro, o potencial das narrativas dos próprios praticantes para iluminar as complexas relações entre corporalidade, poder e espiritualidade.

Como sugerido por Prandi (2005), pesquisas futuras poderiam explorar como as transformações urbanas contemporâneas estão reconfigurando essas corporeidades religiosas, especialmente no que diz respeito às relações de gênero e às novas formas de expressão ritual. O que permanece claro, contudo, é que tanto no Candomblé quanto na Umbanda, o corpo continua sendo um *locus* privilegiado de transmissão de saberes, afirmação identitária e resistência

cultural - dimensões que merecem ser cada vez mais valorizadas nos estudos acadêmicos sobre as religiões afro-brasileiras.

## REFERÊNCIAS

- BIRMAN, P. **Fazer estilo criando gêneros**: possessão e diferenças de gênero em terreiros de Umbanda e Candomblé no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Eduerj, 1995.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 16. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.
- CAPONE, S. **A busca da África no Candomblé**: tradição e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.
- CAPUTO, S. G.; PASSOS, M. Cultura e conhecimento em terreiros de Candomblé – lendo e conversando com Mãe Beata de Yemonjá. **Currículo sem Fronteiras**, v. 7, n. 2, p. 93-111, jul./dez. 2007.
- CAVALCANTI, M. L. V. C. **O mundo invisível**: cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no espiritismo. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2013.
- GINZBURG, C. **Mitos, emblemas, sinais**: morfologia e história. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- GIUMBELLI, E. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 28, n. 2, p. 80-101, 2008.
- GOLDMAN, M. **A possessão e a construção ritual da pessoa no Candomblé**. 1985. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1985.
- HARDING, R. E. **A Refuge in Thunder**: Candomblé and Alternative Spaces of Blackness. Bloomington: Indiana University Press, 2000.
- KILEUY, O.; OXAGUIÃ, V. **O Candomblé bem explicado**: nações Bantu, Ioruba e Fon. Org. Marcelo Barros. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.
- LE BRETON, D. **Antropologia do corpo e modernidade**. Petrópolis: Vozes, 2016.
- MAGNANI, J. G. C. **Mistério, sorte e azar**: perspectivas comparativas sobre religião, esporte e jogo. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.
- MATORY, J. L. **Black Atlantic Religion: Tradition, Transnationalism, and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé**. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- MATTOS, C. L. G. **A abordagem etnográfica na investigação científica**. Rio de Janeiro: UERJ, 2001.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

NATIVIDADE, M. **Homossexualidade, gênero e cura em contextos pentecostais**. Rio de Janeiro: Garamond, 2016.

OLIVEIRA, J. H. M. **Das macumbas à Umbanda: a construção de uma religião brasileira (1908-1941)**. Monografia. Centro Universitário Moacyr Sreder Bastos, Rio de Janeiro, 2003.

ORO, A. P. **A religião dos brasileiros**. São Paulo: Paulinas, 2008.

PRANDI, R. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PRANDI, R. **Segredos guardados: orixás na vida brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

RABELO, M. C. M. **Experiência religiosa e cura: uma abordagem antropológica**. Salvador: EDUFBA, 2008.

ROHDE, B. F. Umbanda, uma Religião que não Nasceu: Breves Considerações sobre uma Tendência Dominante na Interpretação do Universo Umbandista. **Revista de Estudos da Religião**, mar. 2009.

SANSI, R. **Fetishes and Monuments: Afro-Brazilian Art and Culture in the 20th Century**. New York: Berghahn Books, 2007.

SANTOS, J. T. dos. **O poder da cultura e a cultura no poder: a disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil**. Salvador: EDUFBA, 2008.

SEGATO, R. L. **Santos e daimones: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arcaica**. Brasília: Editora UnB, 2005.

SODRÉ, M. **A verdade seduzida: por um conceito de cultura no Brasil**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.