

CORPO-TERRITÓRIO E ANCESTRALIDADE: RITUAIS DE MEDIUNIDADE COMO PRÁTICAS AFROCENTRADAS¹

Jove Fagundes (PPGCS-UFES)²

Daniela Lima Macchione (PPGCS-UFES)³

Oswaldo Martins de Oliveira (PPGCS-UFES)⁴

RESUMO: Este trabalho tem por objetivo analisar rituais de mediunidade, considerando o corpo como território negro demarcado por referências culturais de matriz africana e como lugar de construção da memória. A pesquisa em curso vem adotando o método da observação participante em rituais mediúnicos e realização de entrevistas de narrativas de vida com integrantes de comunidades de terreiro. A abordagem teórica emprega o conceito de cosmo percepção, que considera os órgãos da sensibilidade e intelectualidade, para compreender a mediunidade como produção e percepção do mundo firmada na ancestralidade africana. Na observação desses rituais, debatemos os corpos como territórios negros, visto que são demarcados por memórias e práticas culturais de matriz africana. Recorremos também ao conceito de corpo-tela de Leda Maria Martins, entendendo tais rituais como arquivos vivos, onde gestos, ritmos e movimentos constroem temporalidades não lineares, e o transe constitui uma escrita corporal, onde passado, presente e porvir coexistem, performando memórias e pertencimento. Corpo-território torna-se lugar de transmissão de saberes que escapam às formas hegemônicas de explicação racionalista, visto que os rituais mediúnicos são práticas culturais de (re)existências insurgentes às cosmologias ocidentais.

Palavras-chave: Corpo-território. Memória. Cultura.

1 INTRODUÇÃO

As práticas espirituais afro-diaspóricas ocupam, no pensamento social ocidental, um lugar historicamente marginalizado, sendo reduzidas ora a objetos de curiosidade

¹ Trabalho apresentado na 35ª Reunião Brasileira de Antropologia (Ano: 2026)

² Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFES e pesquisador vinculado ao NEAB/UFES.

³ Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFES. É pesquisadora vinculada ao NEAB/UFES e professora de história da rede pública estadual de ensino do Espírito Santo.

⁴ Doutor em antropologia e professor no Departamento e no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Espírito Santo e coordenador do NEAB/UFES.

folclórica ou expressões de primitivismo, ora como desvio patológico. Na colonialidade, essas práticas foram sistematicamente destituídas de seu potencial cultural empregado para demarcar formas de organização social e política da população negra. No entanto, os rituais de mediunidade têm sido tratados como fenômeno a ser explicado a partir de uma subjetividade excessiva, pela psicologia, antropologia clássica ou sociologia da religião, raramente reconhecida como forma legítima de produção de saber, memória e ação política de demarcação da negritude no mundo. Este artigo propõe uma inversão desse olhar: tomar os rituais de mediunidade como prática de produção e transmissão de saberes e organização política afrocentrada. A partir de giras⁵ em dois terreiros de umbanda, um dos quais faz também xirê⁶ de “candomblé nagô”, o artigo analisa o corpo nesses rituais como território dos ancestrais e como lugar de transmissão de saberes e de construção da memória africana e afro-brasileira.

O problema que orienta esta análise reflexiva pode ser formulado nos seguintes termos: em que medida os rituais de mediunidade, interpretados a partir de referenciais culturais afrocentrados, constituem formas de organização e de agência política e de produção de existências insurgentes frente às explicações ocidentais? Trata-se, portanto, de um problema simultaneamente teórico e político-prático: teórico porque exige o deslocamento dos quadros conceituais que enquadram as práticas espirituais afro-diaspóricas fora de seus contextos; político porque esse deslocamento é um gesto de recentramento das epistemologias feitas a partir de cosmopercepções negras.

Assim, o objetivo geral deste trabalho é analisar rituais de mediunidade, considerando o corpo como território negro demarcado por referências culturais de matriz africana e como lugar de construção da memória. Para tanto, desdobram-se os seguintes objetivos específicos: 1º) situar os rituais de mediunidade no interior das tradições afrocentradas, problematizando as abordagens que reduzem os fenômenos mediúnicos à expressões patológicas; 2º) estudar o corpo no ritual mediúnico como arquivo vivo, analisando gestos, ritmos e movimentos como dinâmicas de construção de memórias dos ancestrais em temporalidades não lineares; 3º) analisar o ritual mediúnico como lugar de

⁵ Gira, jira, engira ou enjira, conforme escrevem Oliveira e Amorim (2024, p. 591), é o mesmo que sessão, ritual ou culto em terreiros de umbanda.

⁶ Festa pública dos candomblés, na qual se executam os cânticos invocatórios dos orixás. Por extensão, o termo designa também o conjunto ordenado dos toques, cantigas e danças com os quais os orixás são invocados. (Lopes, 2011, p. 1358).

invenção e transmissão contínua da cultura e reinvenção da ancestralidade que se recria relacionalmente nos acontecimentos e ritos.

A hipótese central que orienta este artigo é de que os corpos em transe mediúnicos constituem textos culturais (híbridos) dos ancestrais. Logo, um território de enunciação política em que passado, presente e porvir coexistem simultaneamente. Performam memórias e produzem modos de existência que escapam às formas hegemônicas de registro e legitimação. O corpo no ritual mediúnico é, assim, simultaneamente território, arquivo e proposição política.

No que diz respeito à relevância acadêmica do presente trabalho, cabe observar que o campo das ciências sociais tem avançado no reconhecimento das epistemologias não hegemônicas, considerando as perspectivas afrocentradas como protagonistas na construção do pensamento social. Contudo, os rituais de mediunidade permanecem subteorizados enquanto prática de construção do pensamento político no Brasil, sendo frequentemente absorvido por categorias que não dão conta de sua complexidade. Do ponto de vista ético, tratar o ritual mediúnico como lugar de agência e de produção de saber é um gesto de reparação epistêmica, pois reconhece que grupos afro-diaspóricos têm produzido formas sofisticadas de organização do mundo, da memória e da vida coletiva em suas práticas.

Além desta introdução (número 1), e das considerações finais, o presente **artigo está organizado em mais duas partes, as de números 2 e 3**. A parte nº 2 consiste na organização de referências conceituais e teóricas sobre afrocentricidade, corpo-tela-território e sua aplicação aos rituais mediúnicos como arquivo vivo de memórias ancestrais, enquanto o conceito de memória perpassa o conteúdo de todo o artigo. Além disso, examina o ritual mediúnico como prática cultural que demarca o território por meio da incorporação⁷ de ancestrais africanos (orixás)⁸ e caboclos⁹. Deste modo, a mediunidade é entendida como prática política afrocentrada, inscrita na criação de modos de existência insurgentes. Nas considerações finais, retomam-se os principais argumentos e aponta-se as contribuições deste trabalho aos estudos de comunidades afro-diaspóricas.

⁷ Incorporação. Refere-se ao transe extático ou mediúnico no qual a pessoa fica em estado alterado de consciência (semiconsciente ou inconsciente) para possibilitar a manifestação da divindade (orixá ou entidade) durante os ritos ou as cerimônias religiosas (Oliveira e Amorim, 2024, p. 593)

⁸Orixás são entidades divinas de origem iorubá associadas a forças da natureza, ancestrais e princípios cosmológicos, cultuadas em diversas religiões afro-brasileiras (Lopes, 2011).

⁹ Neste trabalho, o termo caboclo refere-se às entidades espirituais da Umbanda que atualizam, no plano ritual, referências à ancestralidade indígena, articulando memória, territorialidade, cura e pertencimento comunitário. (Silva, 2005).

2 REFERÊNCIAS CONCEITUAIS E TEÓRICAS: AFROCENTRICIDADE, MEMÓRIA, CORPO-TELA E TERRITÓRIO

Historicamente, desde os quilombos, irmandades e terreiros, a população negra no Brasil organizou-se em territórios coletivos de reexistência, nos quais as formas de organização sociais e políticas e tradições culturais religiosas de África foram reinventadas. Nesses territórios, operou-se um movimento de recentramento, em que os descendentes de africanos retomaram a centralidade da própria organização existencial e política e, desde então, os saberes tradicionais têm sido transmitidos pelos mestres e griôs e inscritos nos corpos através de danças, gestos e vivências diárias. Essa percepção do mundo se atualiza nos terreiros, nos quais a vivência é o fator primordial dos processos de ensino e aprendizagem. Constitui-se, assim, uma dinâmica na qual os saberes ancestrais são lidos nos ritos e no fazer cotidiano, sendo reproduzidos no presente e ressignificados para o porvir em uma simultaneidade de tempos (Martins, 2021).

Enquanto a cosmologia ocidental concebe o tempo sob uma temporalidade linear, para os povos africanos o tempo é cíclico e espiralar, tal qual inscrito na natureza e nos corpos. Dessa forma, analisar os saberes tradicionais de matriz africana perpassa pelo rompimento com a crononormatividade colonialista que nega as bases da ontologia africana (Asante, 2016). Um provérbio iorubá diz que Exu (senhor das encruzilhadas) matou um pássaro ontem com uma pedra que atirou hoje. A encruzilhada é o lugar de passagem marcado pelo encontro de diferentes caminhos e escolhas, lugar de movimento e transformação. Da mesma forma, a experiência da mediunidade inscreve no corpo o movimento simultâneo de passado, presente e porvir, constituindo não só uma dimensão religiosa e corporal, mas epistemológica.

Nesse viés, entende-se os terreiros como territórios de produção de conhecimento, memória e organização política, e o corpo é concebido como tecnologia ancestral de transmissão de saberes, onde estética, espiritualidade, transe e reexistência operam de maneira inseparável. Dessa forma, a noção de corpo-tela torna-se necessária para compreender como as práticas cotidianas dos terreiros estudados, onde se produzem formas próprias de existência, visualidade e elaboração de sentidos políticos de mundo.

O conceito de corpo-tela, de Martins (2021), possibilita compreender esse mesmo corpo enquanto superfície viva de inscrição simbólica, onde gestos, vestimentas, danças, performances, oralidades e ritualidades atualizam saberes ancestrais e cosmopercepções

afro-diaspóricas, em divergência às hegemonias eurocêntricas, portanto, um território demarcado politicamente.

Para tal, o terreiro deixa de ser apenas o espaço geográfico para se tornar lugar de pertença, de comunidade, de construção de identidades, aprendizados e vivências (Leite, 1991). Os corpos dos membros de terreiro, dos médiuns, deixam de ser apenas corpos físicos e se tornam territórios nos quais saberes tradicionais e cosmopercepções se materializam nos gestos, nos olhares, nos cheiros, nos sabores, na oralidade e na performance.

Nos terreiros, os africanos e seus descendentes sempre ocuparam o centro da produção e transmissão dos saberes - na condução dos ritos, na palavra dos mais velhos e nas práticas mediúnicas. Pretos-velhos¹⁰, caboclos¹¹ e outras entidades¹² são personagens que atualizam, a cada gira, uma cosmopercepção afro-diaspórica viva e propositiva. Ao incorporar, o médium¹³ enuncia e materializa — através dos gestos, da oralidade, do movimento — saberes que não dependem da validação etnocêntrica para existir e operar (Martins, 2021).

Assim, o corpo do médium¹⁴ se configura enquanto território — como um lugar de enunciação política que escapa às formas ocidentais de representação. Nos gestos de pretos-velhos, caboclos e exus¹⁵, assim como na entonação dos pontos cantados¹⁶, a ancestralidade é memória e presença viva no ritual (Martins, 2021). Dessa forma, pensar

¹⁰ Os pretos-velhos constituem uma linha de entidades da Umbanda que remete simbolicamente à experiência histórica da população negra escravizada, expressando valores de ancestralidade, resistência, acolhimento e transmissão de saberes. (Silva, 2005; Prandi, 1996).

¹¹ Os caboclos são compreendidos como entidades espirituais da Umbanda que atualizam referências à ancestralidade indígena, articulando memória, territorialidade, cura e relações com a natureza no contexto ritual. (Silva, 2005). O termo "entidades" refere-se aos demais seres espirituais que se manifestam nas giras de umbanda por meio da incorporação mediúnica, sendo organizadas em diferentes linhas rituais, como boiadeiros, malandros, crianças, exus e pombagiras, etc. (Silva, 2005).

¹² O termo "entidades" refere-se aos demais seres espirituais que se manifestam nas giras de umbanda por meio da incorporação mediúnica, sendo organizadas em diferentes linhas rituais, como boiadeiros, malandros, crianças, exus e pombagiras etc. (Silva, 2005).

¹³ Médium é médium de incorporação. "Médium" é o termo empregado para designar a pessoa que manifesta possibilidades de comunicação com o plano espiritual. E "médium de incorporação" é a pessoa que se comunica com o mundo espiritual por meio da incorporação. Neste caso, o corpo do médium se torna um meio de transporte para a manifestação das entidades. (Nascimento, 2017, p. 353. In: Oliveira e Amorim, 2024, p. 593).

¹⁴ Entende-se por corpo mediúnico o corpo que, por meio da prática ritual e da incorporação, estabelece mediações entre os planos material e espiritual.

¹⁵ Neste trabalho, os exus são compreendidos como entidades que operam nas encruzilhadas simbólicas e cosmológicas da experiência humana, articulando movimento, comunicação, transformação e produção de saberes no contexto ritual afro-brasileiro. (Rufino, 2019).

¹⁶ Na Umbanda, os pontos cantados são expressões da tradição oral que veiculam memórias, ensinamentos, fundamentos religiosos e referências à ancestralidade, desempenhando papel central na dinâmica ritual. (Martins, 2021; Silva, 2005).

a mediunidade como prática afrocentrada requer uma inversão: o corpo historicamente destituído de agência pelo colonialismo torna-se o lugar onde a ancestralidade se inscreve e onde a memória coletiva continua sendo transmitida.

O terreiro, construído e reinventado a cada gira por sua comunidade, se configura enquanto território de existência e (re)existência. Nele, a experiência ritual permite aos descendentes de africanos reinscreverem-se no centro da própria história frente às estruturas colonialistas de apagamento, afirmando modos de existência e produção de conhecimento vinculados à experiência, ao corpo e à ancestralidade.

O referencial teórico desta pesquisa articula, então, contribuições da antropologia, estudos decoloniais e das epistemologias para compreender o terreiro de umbanda como território de produção de cultura, memórias, performances e saberes dos ancestrais. A partir de Asante (2016; 2019), busca-se compreender a afrocentricidade como crítica aos paradigmas hegemônicos ocidentais e como possibilidade de recentralização das cosmologias africanas e afro-brasileiras nos processos de produção do conhecimento. Para além, Roy Wagner (2010), corrobora com a pesquisa na compreensão de cultura como invenção relacional, enquanto Jeanne Favret-Saada (2005) contribui para pensar a implicação etnográfica a partir do “ser afetado” nas experiências de campo.

Adiante, as contribuições de Frantz Fanon (2008) e Lourenço Cardoso (2014), auxiliam na análise crítica das marcas da colonialidade, do racismo e da branquitude na constituição dos corpos e dos regimes de visibilidade. Assim, o corpo mediúnico passa a ser compreendido como corpo-território decolonial, atravessado por memória, resistência, espiritualidade e produção coletiva da existência afro-brasileira.

Nesse sentido, esses autores contribuem para compreender a noção de corpo mediúnico, em contexto de cultura de chão de terreiro na umbanda, como território ancestral, político e epistemológico, atravessado por reexistência histórica às colonialidades, do corpo e da espiritualidade. A partir da afrocentricidade de Asante, o corpo mediúnico pode ser entendido como espaço de centralização das cosmologias africanas e afro-brasileiras, enquanto Fanon possibilita analisar os impactos históricos do racismo e da colonialidade sobre os corpos negros, presentes na sua formação histórica e em suas formas de subjetivação. Já Cardoso auxilia na compreensão crítica das estruturas da branquitude e dos regimes de poder que historicamente marginalizaram os saberes afro-religiosos. Assim, propomos que o corpo mediúnico versado na umbanda, emergja como corpo-território, de cultura praticada, memória e produção coletiva de saberes afrocentrados.

A rigor, a construção da memória social e individual é um processo dinâmico, pois, segundo Pollak (1992), trata-se de um fenômeno de poder construído em disputas entre grupos sociais que têm por objetivo legitimar o que, em seus pontos de vista, deve e não deve ser legitimado; o que deve ou não ser preservado enquanto memória. Além de reconstruir narrativamente o passado, a memória, em diálogo com os contextos sócio-históricos, cria o sentimento de pertencimento, continuidade e identidade para os integrantes do grupo.

Dialogando com essa tradição, Abreu e Sá (2023) atualizam o debate ao demonstrar que, para além do território geográfico, o corpo racializado opera como o suporte vivo onde essas memórias e epistemes contra-coloniais são inscritas e preservadas.

Ao analisarem a intersecção entre memória e território, Abreu e Sá (2023) demonstram como a permanência cultural se manifesta através da materialidade do corpo. Nas palavras dos autores:

"Os corpos historicamente racializados tornam-se espaços de inscrição de epistemes contra-coloniais e de permanência cultural, evidenciando que a memória e o território se materializam na própria existência física como estratégia de resistência." (Abreu; Sá, 2023, p. 12).

Por conseguinte, a memória é parte do território e é fundamental para analisar o fenômeno religioso enquanto patrimônio cultural do Brasil que está em disputa. Fazer lembrar e promover o esquecimento é parte dessa competição, visto que a luta pelo direito à memória é um embate pelo poder de fazer viver ou deixar morrer os ancestrais dos povos de matriz africana. Assim, a memória valorizada ou silenciada enquanto suporte das lutas políticas por territórios, podendo também ser considerada uma ontologia política de reexistências sociais de grupos afro-brasileiros.

3 EXPERIÊNCIAS ETNOGRÁFICAS: TRAJETÓRIA E GIRA

Neste tópico, situamos as duas comunidades de umbanda mobilizadas como campos de estudo, local de onde partem as experiências etnográficas apresentadas, sendo um terreiro localizado na cidade de Vitória e outro localizado em Cariacica, ambos no Espírito Santo.

Os dados etnográficos nos levam a adotar um conceito multifacetado de território, visto que nos terreiros, territórios de axé e de giras e xirês, os assentamentos, os altares,

os lugares das pessoas que assistem (a chamada assistência¹⁷), já estão demarcados e fixados antes dos rituais iniciarem. Entretanto, não existe terreiro sem a comunidade de terreiro, e os corpos comunitários extrapolam os espaços físicos fixos para transformá-los em territórios.

A noção de “ser afetado”, (Favret-Saada, 2005), compreende que a etnografia não se realiza apenas pela descrição racional do campo. Nessa perspectiva, os corpos dos pesquisadores deixaram de ocupar posição de observação apenas e passaram a constituir-se como superfícies vivas de inscrições simbólicas, espirituais e afetivas, atravessadas por incorporações, gestualidades, sons de atabaques, cantos, visualidades e memórias ancestrais atualizadas no ritual.

Contudo, há experiências sensíveis que atravessam suas forças simbólicas e espirituais presentes nas relações estabelecidas no terreiro. Assim, a condição simultânea de médiuns e pesquisadores produziu uma experiência etnográfica marcada por implicações éticas, situadas, raciais e epistemológicas, exigindo uma reflexão crítica contínua acerca dos privilégios da branquitude. Desse modo, o corpo-tela tornou-se operador analítico capaz de evidenciar como nossos corpos enquanto pesquisadores foram afetados pelas experiências mediúnicas e transformados em territórios demarcados por formas específicas de escuta, sabores, aprendizagens, gestos, deslocamentos e elaboração política diante das cosmopercepções afro-diaspóricas vividas no cotidiano ritual deste centro.

Em desdobramento, o papel ético da branquitude citada, dialoga com os conceitos e a reflexão acerca da presença de pesquisadores brancos em territórios das africanidades que constitui também esta etnografia, na qual dois médiuns brancos são atravessados pelas experiências do campo nos rituais de uma religião de matriz africana.

Dialogando com Martins (2021), compreendemos o corpo no ritual mediúnico como corpo-tela e como superfície viva de inscrição de memórias ancestrais, performances e pedagogias afro-diaspóricas que interpelam diretamente em nossos corpos. No entanto, nos deslocamos de qualquer posição neutra para sujeitos implicados efetivamente no campo, condicionados aos valores éticos e políticos de defesa dos direitos à liberdade de culto das religiões de matriz africana. Tal perspectiva não somente aproxima-se da noção de “ser afetado”, mas também reconhece que a experiência

¹⁷ A “assistência” é como é chamada de maneira genérica as pessoas que vieram visitar a casa, serem atendidos ou tomarem passe, mas que não fazem parte da comunidade do terreiro”.

etnográfica ocorre pelo atravessamento sensível e corporal produzido nas relações estabelecidas nestes terreiros.

Entretanto, reconhecer-se afetado não elimina as estruturas racistas que, historicamente, têm atravessado o olhar acadêmico. Nesse sentido, Cardoso (2014), nos alerta que pesquisadores brancos podem reproduzir lógicas coloniais e racistas mesmo em pesquisas comprometidas com temáticas afro-brasileiras, caso não realizem uma reflexão contínua sobre seus privilégios raciais e lugares de poder na produção do conhecimento. Assim, a ética na pesquisa etnográfica em territórios afro-religiosos exige mais do que presença no campo ou participação ritual; demanda uma postura autocrítica permanente diante da própria branquitude, reconhecendo os limites históricos da pesquisa sobre corpos, territórios e espiritualidades negras.

Desse modo, o corpo-tela tornou-se não apenas categoria analítica, mas também dispositivo ético de autorreflexão, onde se reconhece que os corpos em campo nos territórios são tensionados pelas africanidades, pela mediunidade e pelas disputas raciais presentes no campo ritual da umbanda.

Dito isso, em diálogo com Gomes e Fantinel (2021), compreendeu-se que a etnografia não se produz a partir de um pesquisador neutro e dissociado do campo, mas através de corpos-em-campo atravessados pelas relações espaciais, afetos e experiências construídas no processo de pesquisa. Tal perspectiva torna-se útil para esta etnografia, pois evidencia os corpos em pesquisa, se de um lado, produzem, de outro também são produzidos, indubitavelmente, pelos rituais da umbanda. Assim, o presente texto compreende a produção etnográfica como uma experiência relacional e implicada, onde o pesquisador/a transforma e é transformado pelo campo.

Nesse sentido, contribui-se para pensar o campo etnográfico como experiência corporal, ética e política, na qual, corpo, racialidade e presença interferem diretamente na construção do conhecimento. A noção de corpos-em-campo possibilita compreender que em pesquisa não apenas observa-se o terreiro, mas, por ele, somos continuamente afetados, tensionados e transformados pelas relações mediúnicas e ancestrais vividas no cotidiano ritualizado.

Em suma, empregamos a noção nativa de corpo mediúnico, como um possível caminho para a produção e transmissão de conhecimentos, com os sujeitos em suas expressividades corporais e relatos de vidas. Afinal, o conhecimento é produzido a partir das relações construídas entre pesquisadores e os médiuns no campo. A etnografia tornou-se, portanto, uma prática de implicação sensível, na qual o campo também transforma os

modos de ser percebido, interpretado, além de produzir conhecimento não sobre, mas com as africanidades, simultaneamente.

3.1 O CENTRO ESPÍRITA SENHOR DO BONFIM E SUA LIDERANÇA

A experiência etnográfica de observação participante em curso, ocorreu a partir de meados de 2025, no Centro Espírita Senhor do Bonfim. A pesquisa foi realizada pelo pesquisador Jove Fagundes, médium inserido no cotidiano ritual da casa, em um contexto atravessado por africanidades - pelas práticas ancestrais e experiências mediúnicas ocorridas na umbanda, ali praticada.

No decorrer de 2025, além de corpo presente nas giras, optamos por entrevistas com a liderança do centro, que há sessenta anos é zeladora desta casa de tradição religiosa de umbanda e candomblé, com a intenção de obter dados etnográficos para nossa pesquisa. Com conversas semi-estruturadas com a liderança do centro, o objetivo foi apreender nas suas narrativas, correlações entre práticas e memórias de vida. Buscou-se nessas narrativas e memórias, dados de afetações provenientes da corporeidade da mãe de santo¹⁸, como relatos, gestos, roupas, adornos e dança que afetassem, dialogicamente, o campo a partir de seu corpo mediúnico.

Localizado na Travessa Izidro Vicente Pereira, conhecida no território de Santa Martha como “Beco da Macumba”, em Vitória, o Centro Espírita Senhor do Bonfim constitui-se como território de sociabilidade religiosa, lugar de memória e transmissão de saberes dos ancestrais. Liderada por Maria D’Ajuda dos Santos, nascida em 1946, em Porto Seguro, o terreiro tem uma trajetória marcada pelos deslocamentos entre Bahia e Espírito Santo, evidenciando fluxos de saberes afro-religiosos que atravessam diferentes territorialidades negras no Brasil.

Sob uma perspectiva etnográfica relacional, embora tenha o nome acima citado, o terreiro apresenta práticas religiosas menos sincretizadas com o cristianismo católico, muito comum aos terreiros a partir da década de 1940. Aberto às visitas mesmo em dias que não há “giras”, é reconhecido pela comunidade local pelos vínculos comunitários e pelas performances religiosas que organizam a vida coletiva. A própria constituição física do terreno dividido entre moradia familiar e território sagrado, evidencia a ausência de separação rígida entre vida cotidiana e experiência religiosa, aspecto recorrente nas cosmologias afro-brasileiras. Casa, terreiro e comunidade tornam-se extensões um do

¹⁸ [Mãe ou Pai de Santo] Lideranças religiosas e/ou pessoa responsável por dirigir as práticas religiosas (Oliveira e Amorim, 2024, p. 594).

outro, produzindo um território onde cuidado, espiritualidade, educação comunitária e resistência se entrelaçam. Nas palavras da mãe de santo:

“Não choro miséria, não conto vantagens. Aos 19 anos eu carregava tábuas e madeira na cabeça a três quilômetros para construir minha primeira casa de axé.” (Mãe Maria D’Ajuda dos Santos, 2025).

As narrativas de mãe D’Ajuda também evidenciam processos de transmissão intergeracional dos saberes de umbanda e candomblé. Criada em um ambiente em que ambas as tradições coexistiam, nota-se, por exemplo, que na ritualística, há pontos cantados em língua banta, mas narrou para a cientista social Rosa Maria de Oliveira, em Oliveira e Amorim (2024), que seu candomblé é nagô. Sua trajetória demonstra como as práticas afro-religiosas são continuamente adaptadas no cotidiano, sem perder suas raízes ancestrais. Ao afirmar que foi orientada a “tocar umbanda”, mas sem abandonar o “xirezinho” dedicado ao “povo de nação”, isto é, comunidade de iniciados, sacerdotes e simpatizantes que cultuam as divindades (Orixás, Voduns ou Inquices), onde revela-se uma dinâmica de negociação ritual e preservação da memória africana dentro das práticas umbandistas.

Na construção do terreiro, revelou que precisou carregar tábuas doadas de lugares distantes. O ato de carregar tábuas na cabeça denota satisfação de dever religioso cumprido, demonstra que o território do axé, ou seja, espaço material e simbólico produzido pelas relações entre ancestralidade, nasceu da força física e da agência da mulher negra. Como apontam Abreu e Sá (2023), o corpo aqui não apenas habita o território; ele o constrói e o sustenta. Nesse sentido, o terreiro pode ser compreendido como lugar que exige vigor e transmissão da tradição cultural afro-diaspórica.

As práticas observadas no cotidiano da casa indicam que a mediunidade não se limita ao fenômeno ritualístico, mas organiza modos de vida, relações de pertencimento e formas de aprendizado coletivo. Assim, o Centro Espírita Senhor do Bonfim emerge como um território demarcado por memórias, afetos e estratégias de invenção e transmissão de saberes no contexto urbano da Grande Vitória. Adiante, um relato etnográfico descritivo explana acerca da experiência vivenciada pela pesquisadora Daniela Lima na Casa da Vitória Urucaia do Caboclo Araribóia (CVUCA).

3.2 A GIRA DE OGUM NA CASA DA VITÓRIA URUCAIA DO CABOCLO ARARIBÓIA (CVUCA)¹⁹

No mês de abril de 2026 a comunidade da Casa da Vitória Urucaia do Caboclo Araribóia (CVUCA) se reuniu para celebrar o orixá Ogum²⁰. A CVUCA é um terreiro que se autodenomina “de umbanda popular”, localizado no bairro Campo Grande, em Cariacica, município que faz parte da região metropolitana da Grande Vitória.

Essa festividade demarcou o início oficial da pesquisa de campo. A aproximação com a casa havia sido feita nos meses anteriores e, após autorização de pai Manuel de Ayrá e da mãe pequena²¹ da casa, Manuela de Iemanjá, a homenagem a Ogum foi a primeira gira que acompanhei como membro da comunidade do terreiro – condição necessária para que eu pudesse realizar a pesquisa empregando o método da observação participante. Cabe ressaltar que nessa primeira gira a comunidade do terreiro ainda não havia sido informada da minha condição de pesquisadora.

As giras na CVUCA costumam acontecer aos sábados, a partir das 17 horas. Nesta primeira gira, cheguei no terreiro por volta das 16 horas e fui recebida de maneira carinhosa por uma cambona²² da casa, que avisou que já estava me aguardando e me daria as primeiras orientações. A cambona questionou se eu já havia tomado banho de erva²³, me mostrou onde deveria deixar minha bolsa e trocar a roupa para colocar a vestimenta utilizada na gira – nesse dia saia vermelha e blusa branca para as mulheres, e calça branca e blusa vermelha para os homens, uma vez que a cor vermelha, na umbanda, é ligada ao orixá Ogum. Em seguida, me orientou que eu “acendesse meu anjo de guarda”, e disse que eu poderia perguntar para algum filho da casa como isso era feito, caso ela estivesse ocupada quando eu terminasse de me arrumar. Assim que me troquei, perguntei a uma médium da casa sobre esse procedimento e ela me orientou a acender uma vela para meu anjo de guarda em um pequeno altar, que fica na parte interna da casa, e que “pedisse com muita fé, porque o que era pedido ali, se realizava”.

¹⁹ Essa parte do texto diz respeito a experiência etnográfica de Daniela Lima. Por isso está escrita em primeira pessoa.

²⁰ Na mitologia iorubá, Ogum é o orixá da guerra, da metalurgia, da tecnologia e da abertura dos caminhos.

²¹ Com origem no iorubá *iakekerê*, é a pessoa que participa do ritual de iniciação, sendo designada criteriosamente, não podendo ser substituída, pois será responsável pelo filho na falta do zelador. É tão importante quanto o babalorixá. (BATISTA, 2013.)

²² Cambona, cambone ou cambono é como são chamadas, nos terreiros de umbanda, os membros da comunidade que não incorporam e, portanto, atuam em outras funções, principalmente auxiliando as entidades durante as giras.

²³ Tomar banho de erva é um procedimento padrão nas religiões de matriz africana antes das ritualísticas religiosas. O filho de santo pode tomar banho de ervas frescas maceradas ou de infusão de ervas secas, conforme o objetivo e orientação da liderança da casa.

Em seguida, fui em direção ao terreiro e passei a observar ao redor, a organização do congá²⁴ e do espaço onde as giras ocorrem, bem como a dinâmica do entorno. Aos poucos os filhos da casa iam chegando, muitos vinham, se apresentavam e em seguida rumavam para seus lugares dentro do espaço do terreiro. Percebi nesse momento que havia uma organização dos lugares que cada um deveria ficar, o que logo foi confirmado quando a cambona me informou qual seria o meu lugar.

Assim que tudo estava pronto, a gira teve início. A “linha²⁵ de frente” do terreiro é a de caboclos, assim, todas as giras sempre iniciam chamando a linha destas entidades, e posteriormente é chamada a outra linha de trabalho do dia, normalmente pré-definida pelo pai de santo quando o calendário litúrgico do mês é organizado. A gira começou com uma série de cânticos (pontos), saudações aos orixás e linhas de trabalho da umbanda e com o ato de bater cabeça, ou seja, saudar o congá, o pai de santo e a mãe pequena da casa. Nesse momento, eu e outra filha de santo da casa fomos presenteadas com a guia²⁶ do caboclo chefe, demarcando o pertencimento àquela casa. Ao lado dos atabaques ficam as crianças do terreiro, chamadas na CVUCA pelo termo “curumicos²⁷”, cantando, batendo palmas e aprendendo os toques do atabaque. Esse foi um momento de muita observação, uma vez que não é possível realizar muitas perguntas para ter orientação como proceder durante a gira. Esse pequeno trecho de observação inicial já deixa claro como o aprendizado em uma comunidade religiosa de matriz africana se dá de maneira plural. Cada casa possui suas especificidades, dessa forma, a aprendizagem vai ocorrer no cotidiano da casa, através de orientações, de momentos explicativos, de questionamentos, da observação, ou seja, no corpo e no “chão do terreiro”. Em seguida, foram chamados os caboclos para “começarem os trabalhos”, ou seja, realizar os atendimentos, consultas e passes nas pessoas que estavam na assistência.

À passagem dos caboclos é sucedida por um breve intervalo, após o qual o pai de santo retoma o ritual para chamar a linha de trabalho seguinte. Por ocasião da homenagem ao orixá Ogum, foram entoados diversos pontos em homenagem ao orixá e os filhos de santo da casa passaram a incorporar os chamados “falangeiros” de Ogum, entidades espirituais que trabalham na linha deste orixá. Nesse momento, pude retomar minha

²⁴ Congá ou Gongá é um dos termos utilizados nas religiões de matriz africana para se referir ao altar. Durante a pesquisa, optei por Congá, conforme é utilizado na CVUCA.

²⁵ As linhas de umbanda são os agrupamentos de entidades que compartilham arquétipos e vibrações energéticas, por exemplo: caboclos, pretos-velhos, marinhoiros e outros.

²⁶ Guia são fios de conta de miçangas, cristais ou outros materiais que representam os orixás ou entidades.

²⁷ Possível derivação do termo “curumim”, originário do tupi, que significa criança ou menino.

análise e observar a manifestação dos filhos de santo da casa. Enquanto na linha de caboclos cada filho incorporou a entidade com que trabalha, com nomes, formas de se expressar e portar diferentes, o momento do ritual em homenagem a Ogum deu lugar a uma incorporação mais coletivizada, uma vez que a individualidade e a pluralidade vista no momento dos caboclos deu lugar a uma manifestação mais coletiva das entidades da linha desse orixá.

Ao final da homenagem, já com todos os filhos de santo desincorporados, foi feito o fechamento da gira, também chamado de encerramento dos trabalhos, com cantos e orações em agradecimento. O final da gira deu lugar a uma grande movimentação na qual pessoas da assistência e os filhos da casa passaram a arrumar o local, deixando tudo ajeitado para facilitar a limpeza pelo grupo responsável.

A vivência do campo de pesquisa, apesar de ter encerrado, momentaneamente, enquanto vivência física, permaneceu durante toda a semana, não só nas reflexões provocadas, mas também na organização da casa feita através de grupos de WhatsApp. É por meio de mensagens no aplicativo que são passadas as orientações de banhos de ervas, organização dos grupos que irão limpar a casa antes ou depois das giras, da organização do espaço para as próximas ritualísticas e demais comunicações entre a comunidade do terreiro, demonstrando que a vivência não se encerra nos dias de rituais.

4 DISCUSSÃO E RESULTADOS

4.1 QUANDO COMEÇA A GIRA? “ASSIM QUE TUDO ESTIVER PRONTO”

As experiências descritas, não pretendem oferecer uma visão acabada do que acontece nos terreiros descritos, mas eles fornecem importantes indicativos que reforçam a proposição teórica desse estudo, no qual vemos os corpos atuando na ritualística praticada. O corpo comparece nas experiências como ponto central e material organizando o rito. Ainda em torno do corpo, a fala impactante da mãe D’Ajuda, “Não choro miséria, não conto vantagens”, põe em evidência o Corpo-Território, onde as narrativas produzidas em campo revelam que a corporeidade é o meio pelo qual se transmite os saberes no terreiro. Os relatos da mãe de santo, apresentadas, são ao mesmo tempo recordações biográficas e inscrições de uma memória atravessada pelo corpo que narra a prática (ritual) mediúnica.

Ao analisarmos as narrativas do esforço físico de mãe Maria D’Ajuda para a fundação de sua casa de axé, com uma postura de soberania ética, recorreremos aos conceitos de afrocentricidade e propomos a nações de corpo-território. Ao recusar "chorar

miséria", a mãe de santo desloca-se do lugar de subalternidade para o da centralidade negra e, neste contexto, apresenta-se como protagonista na construção do território e da espiritualidade. Assim, a concepção de corpo-território proposta neste artigo, refere-se ao corpo enquanto lugar de memória, disputa, pertencimento e produção de (re)existência, pois está marcado pelas experiências históricas da diáspora negra, pelas violências coloniais e pelas formas cotidianas de (re)existência.

Em nossa perspectiva, a partir da observação das práticas afro-religiosas da umbanda, os conceitos de “corpo-território” e “corpo-tela” são complementares para compreender os rituais de mediunidade, contribuindo com os debates em estudos de comunidades de terreiros afro-diaspóricas.

A articulação entre essas perspectivas permite compreender o corpo como arquivo móvel em permanente construção. No corpo-tela, no contexto dos terreiros estudados, inscrevem-se memórias coletivas e manifestam-se saberes de ancestrais africanos por meio da incorporação, que ressignificam a reexistência sociocultural no cotidiano dos terreiros. Assim, instituem-se práticas-saberes incorporadas que desafiam os regimes, ideologias e ações colonialistas de apagamento da memória, cultura e espiritualidade. Os rituais, as incorporações, as visualidades e as performances que ocorrem nos terreiros tornam-se práticas metodológicas de leitura do mundo, nas quais o conhecimento é produzido e transmitido na experiência vivida, na incorporação de ancestrais e na relação comunitária compartilhada.

Nos terreiros pesquisados, gestos, falas e cantos, expressam modos de pensar a coletividade que os quais estão associados à ação ritual. O esforço da mãe de santo para construir o terreiro dá forma a uma arquitetura capaz de dar lugar ao sagrado. O corpo da mãe de santo, suas falas, a transmissão de conhecimentos são realçados nas vestimentas riquíssimas, nos adornos que estetiza o sagrado.

Nesta situação social em estudo, corpo, terreiro e ancestralidade são “territórios mesclados” (Oliveira, 2019) e cruzados.

O saber contra-colonial expresso nas vivências etnográficas apreendidas se desdobra em experiência física, transformada em esforço corporal, autoridade espiritual e representatividade estética, demonstrando que no terreiro há produção de cultura.

Mãe D’Ajuda relatou as condições precárias na qual iniciou a sua obra: “Quando eu cheguei aqui não havia nada, era puro mato!”. As narrativas da zeladora revelam a relação da fundação do terreiro com elementos e dificuldades naturais que precisaram ser enfrentadas e ressaltou que “Muitos foram embora, pois eu fiquei!”.

As memórias sobre a fundação da casa de axé no meio do mato expressam a conexão entre espiritualidade e ação na construção do território de axé, pois Maria D'Ajuda havia se iniciado no candomblé nagô para Oxum e Oxóssi, sendo essa última divindade interpretada, em sua origem mítica na África, e em sua transposição para o Brasil, como um caçador destemido que enfrenta os desafios da natureza para criar condições de vida para si e seu povo. As ações destemidas da divindade foram incorporadas como parte da vida da liderança, levando a enfrentar diversos desafios de ordem natural, social e econômica para manter sua família e comunidade religiosa no bairro. As narrativas da mãe de santo sobre a fundação do terreiro revelam que a memória é uma lembrança do passado e uma força ativa que sustenta o presente. Ao afirmar que não desistiu do lugar e ali permaneceu na construção da sua “casa de axé”, narra lembranças que ficaram gravadas em seu corpo. As lembranças do esforço da permanência servem como os alicerces morais da casa, o território não foi simplesmente comprado ou ocupado, ele foi erguido e construído pelas forças materiais e espirituais incorporadas na liderança que ali decidiu permanecer.

As memórias narram dois atos: resistir e ficar. Mãe D'Ajuda estabelece uma distinção entre o esquecimento dos muitos que foram embora e a permanência dela, de sua família e das divindades que demarcam a memória do território. O "mato" da década de 1960 está vivo em sua espiritualidade como um marco de fundação de sua casa de axé. Ela é a guardiã viva da transição do espaço, antes selvagem, para a construção do lugar como território sagrado em suas práticas espirituais.

A historicidade presente nos sessenta anos de criação do terreiro da mãe D'Ajuda encontra ressonância na história do CVUCA, ambas as casas manifestam a ancestralidade nos ritos e na memória. Uma memória que não está nos livros, mas que permanece demarcando o chão das casas que ajudaram a criar, bem como os ritos e saberes nelas transmitidos. O ato de lembrar, para essas lideranças, é um ato de manutenção do próprio axé e de transmissão dos saberes aos mais novos que adentram ao terreiro.

Ao entendermos a memória como meio de transmissão de saberes e de conexões de afetos, percebemos a cultura de terreiro como práxis da territorialidade, visto que essa cultura é a própria territorialidade que conecta narrativas da memória e práticas rituais do terreiro. A sacralidade é uma dádiva que se expande e alcança as pessoas: “eu gosto é de gente, meus filhos, e todo filho meu é sagrado para mim”, afirma mãe D'Ajuda.

A cultura de acolhimento e de não-exclusão, transforma a transmissão geracional em fluxo vivo, manifesto no manejo do rito criador de uma da teia cultural do axé que

perpetua as trocas entre passado e presente. Nesse contexto, o sagrado pode ser interpretado como cultura do pertencimento, pois “cada filho” da casa de axé é considerado “sagrado”, estendendo a sacralidade do território de axé para os corpos dos sujeitos.

A cultura produzida nesses territórios, fruto do exercício dialógico contínuo com a comunidade, filhos e filhas de santo, une esse coletivo em torno da força vital, organizando-os politicamente e fortalecendo, assim, os referenciais em suas afroperspectivas. Finalizamos reconhecendo a coragem de mestres e mestras que carregam em sua corporeidade a insurgência frente à modernidade com as palavras da zeladora mãe Maria D’Ajuda que, ao ser indagada por um policial se iria parar o seu trabalho, respondeu: “Eu era tão atrevida que eu falei assim, hoje é dia de trabalho, hoje eu vou dar meu trabalho”.

REFERÊNCIAS

ABREU, Tiago Éric de; SÁ, Israel de. Memória, corpo e território: a insurreição das epistemes indígenas nos movimentos de resistência. **Domínios de Linguagem**, Uberlândia, v. 17, p. e1756, 2023. DOI: 10.14393/DLv17a2023-56.

ASANTE, Molefi Kete. A ideia afrocêntrica em educação. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação, Brasília**, n. 31, p. 136-148, maio/out. 2019. DOI: <https://doi.org/10.26512/resafe.vi3o.28261>.

ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade como Crítica do Paradigma Hegemônico Ocidental: Introdução a uma Idea. **Ensaaios Filosóficos**, [s. l.], v. 14, dez. 2016.

Disponível em:

https://ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo14/02_ASANTE_Ensaaios_Filosoficos_Volume_XIV.pdf. Acesso em: 7 maio 2026.

BATISTA, Milena Xibile. **Angola, Jeje e Ketu**: memórias e identidades em casas e nações de candomblé na Região Metropolitana da Grande Vitória (ES). 2014. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2014.

BERTAUX, Daniel. **Narrativas de vida**: a pesquisa e seus métodos. Natal: EDUFRN; São Paulo: Paulus, 2010.

CARDOSO, Lourenço. A branquitude acrítica revisitada e a branquidade. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, [s. l.], v. 6, n. 13, p. 88-106, 2014.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 13, p. 155-161, 2005.

GOMES, Romulo; FANTINEL, Leticia Dias. Gênero-corpo-sexualidade no espacializar: produzindo corpos-em-campo na pesquisa. **Revista de Administração de Empresas**, São Paulo, v. 62, n. 4, e2021-0224, 2022. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0034-759020220405>.

LEITE, Ilka Boaventura (org.). **Territórios do Axé: religiões de matriz africana em Florianópolis e municípios vizinhos**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2017.

LEITE, Ilka Boaventura. Territórios Negros em Áreas Rural e Urbana: Algumas Questões. In: LEITE, Ilka Boaventura (org.). **Terras e Territórios de Negros no Brasil**. Florianópolis: NUER-UFSC, 1991. p. 15-32. (Cadernos Textos e Debates, ano 1, n. 2).

LOPES, Nei. **Enciclopédia brasileira da diáspora africana**. 4. ed. São Paulo: Selo Negro, 2011. E-book.

MACHADO, Adilbênia Freire. **Ancestralidade e encantamento como inspirações formativas: Filosofia africana mediando a lei 10.639/03**. 2014. 115 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2014.

MARTINS, Leda Maria. **Performances do tempo-espiralar, poéticas do corpo-tela**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

NASCIMENTO, Maria Sampaio do. **Giras de pretos-velhos em um terreiro de Umbanda: lugares e eventos de construção de memórias afro-brasileiras**. 2017. 174 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Vitória, 2017.

NASCIMENTO, Maria Sampaio do. In: OLIVEIRA, Osvaldo Martins de; AMORIM, Cleyde Rodrigues (org.). **Africanidades transatlânticas: memórias da Umbanda no Espírito Santo**. Vitória: Causa, 2024. p. 353.

OLIVEIRA, Osvaldo Martins de. **Projeto Político de um Território Negro: Memória, cultura e identidade quilombola em Retiro - Santa Leopoldina - ES**. Vitória: Editora Milfontes, 2019.

OLIVEIRA, Osvaldo Martins de; AMORIM, Cleyde Rodrigues (org.). **Africanidades transatlânticas: memórias da umbanda no Espírito Santo**. Vitória: Editora Causa, 2024.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

VELHO, Yvonne Maggie Alves. **Guerra de orixá**: um estudo de ritual e conflito. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. Tradução de Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Cosac Naify, 2010.