

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE

LUCAS CARVALHO SILVA DE JESUS

**EDUCAÇÃO DO CORPO E PRÁTICAS CORPORAIS
NOS RITUAIS INICIÁTICOS DA UMBANDA
OMOLOKÔ**

SÃO CRISTOVÃO

2023

LUCAS CARVALHO SILVA DE JESUS

**EDUCAÇÃO DO CORPO E PRÁTICAS CORPORAIS NOS
RITUAIS INICIÁTICOS DA UMBANDA OMOLOKÔ**

Monografia apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de licenciado em Educação Física pela Universidade Federal de Sergipe.

Orientador: Fabio Zoboli

São Cristóvão

2023

LUCAS CARVALHO SILVA DE JESUS

**EDUCAÇÃO DO CORPO E PRÁTICAS CORPORAIS NOS
RITUAIS INICIÁTICOS DA UMBANDA OMOLOKÔ**

Monografia aprovada como requisito para obtenção do título de Licenciado no curso de
Educação Física da Universidade Federal de Sergipe.



Prof. Dr. Fabio Zoboli
Orientador

Documento assinado digitalmente

gov.br

AUREA MARIA PIRES RODRIGUES

Data: 12/10/2024 11:48:11-0300

Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Profa. Dra. Aurea Maria Pires Rodrigues
Membro Convidado



Prof. Dr. Renato Izidoro da Silva (UFS)

Documento assinado digitalmente

gov.br

FERNANDO JOSE FERREIRA AGUIAR

Data: 12/10/2024 18:32:31-0300

Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Fernando José Ferreira Aguiar (UFS)
Membro Convidado

São Cristóvão, 28/09/2023.

RESUMO: A presente monografia procurou reflexionar sobre a “Educação do Corpo”, tendo como recorte os rituais religiosos de iniciação na Umbanda Omolokô, analisada a partir das categorias da dietética; vestimenta/adereços e canto. A Umbanda Omolokô é trazida ao estudo na expectativa de se pensar questões políticas e sociais por meio de algumas técnicas corporais que compõe sua ritualística religiosa iniciática. Tratou-se de uma pesquisa de cunho qualitativo que teve como campo de pesquisa o Terreiro de Mbanda Encruzilhada dos Caminhos (Aracaju/SE). A pesquisa se caracterizou como do tipo de campo exploratória. Como instrumento de coleta de dados foram utilizados a entrevista semiestruturada com questionários abertos, observação direta e o diário de campo. A entrevista semiestruturada com questionários abertos se deu com dois grupos: o primeiro composto por dois líderes religiosos da casa, o sacerdote e o ogã; o segundo grupo foi composto por três sujeitos que estavam em processo de iniciação na Umbanda Omolokô. Conclui-se que se faz necessário tematizar as diversas manifestações religiosas e suas práticas corporais no contexto da educação física escolar, a fim de combatermos o racismo religioso. Aqui, especificamente no âmbito da Umbanda Omolokô, a relevância faz-se também no sentido de preservar e defender o espaço da cultura afro diante do silenciamento histórico que esse povo sofreu e continua sofrendo.

PALAVRAS-CHAVE: Educação do Corpo; Umbanda Omolokô; Práticas Corporais; Vestimenta/adereço; Dietética; Canto.

AGRADECIMENTOS

É imperativo que eu queira falar aqui sobre as dificuldades vividas durante o processo da minha formação enquanto um discente da Educação Física, ainda mais em minha posição social e econômica, no entanto, opto por levar em consideração o fato de ter chegado até aqui e ter conseguido apesar de tudo e isto é muito relevante para mim e para os meus. Posso dizer que nada pôde me parar na busca da minha formação e isso me motiva a continuar perseverante, apesar dos obstáculos, a fazer valer todo o esforço.

Dito isso, quero agradecer primeiramente a mim, meu *Ori* (divindade da cabeça), por ser meu maior guia neste caminho, depois, à Oxóssi, Oxum e Ogum, orixás muito importantes na minha vida, agradeço a minha mãe Patrícia Carvalho, meu pai Romário Martins por terem me concebido e manifestado minha essência aqui no ayê (mundo físico). A minha avó Mary Carvalho, meu avô Valdson Francisco, aos meus padrinhos Daniela e Mário Rebouças, por todo o apoio. A minha tia Alexandra Carvalho e meus primos, obrigado! Não poderia deixar de fora Francielly Barreto, Marcelo Fontes, Faby Gladysta, André Lucas, João Pedro, Jhonatan Maynart. Meus amigos da turma de Ed. Física de 2018.2 da UFS, em especial: Rodrigo Melo, Weverton, Simone, Millena, Wendson, Igor, Paulo, Alberto e Franklin. Agradeço ao meu Babá Kleber Melo, e ao meu tio avô de santo: Fernando Aguiar, por toda orientação e auxílio. Obrigado a todo o terreiro Encruzilhada das Almas por aceitarem tal empreitada.

Por fim, quero agradecer aos professores que mais impactaram na minha formação e na imagem que enxergo e busco em mim de um bom docente, digno de admiração: Fabio Zoboli, José Américo, Renato Izidoro da Silva, Cristiano Mezzaroba, Priscila Kelly Figueiredo, Benedito Carlos Libório e Sérgio Dorenski.

Ajejé owo kan ko gbe igbá de orí.

Com apenas uma mão não se pode levantar uma cabaça cheia na cabeça.

– Provérbio Yorùbá

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	9
1.1 APRESENTAÇÃO DO TEMA E PROBLEMÁTICA.....	9
1.2 JUSTIFICATIVA.....	13
1.3 OBJETIVOS.....	18
1.3.1 Objetivo geral.....	18
1.3.2 Objetivos específicos.....	19
1.4 METODOLOGIA.....	19
1.4.1 Abordagem de pesquisa.....	19
1.4.2 Tipo de pesquisa.....	20
1.4.3 Instrumento de coleta de dados e amostragem.....	20
2 EDUCAÇÃO DO CORPO E UMBANDA.....	23
2.1 EDUCAÇÃO DO CORPO E PRÁTICAS CORPORAIS.....	23
2.2 A UMBANDA OMOLOKÔ.....	25
2.3 INICIAÇÃO À UMBANDA OMOLOKÔ: ALGUNS ASPECTOS.....	28
2.3.1 Sobre a dietética.....	32
2.3.2 Vestimentas e adereços.....	35
2.3.3 O canto.....	36
3 O CAMPO EMPÍRICO E OS SUJEITOS DA PESQUISA.....	38
3.1 O TERREIRO DE MBANDA ENCRUZILHADA DOS CAMINHOS (ARACAJU/SE)	38
3.2 OS LÍDERES RELIGIOSOS.....	40
3.2.1 O sacerdote e o pai pequeno.....	40
3.2.2 O Ogã.....	42
3.3 OS INICIANDOS.....	43
3.3.1 Ogum.....	43
3.3.2 Oxóssi.....	44

3.3.3 Iemanjá.....	45
4 APRESENTANDO E TENSIONANDO OS DADOS DA PESQUISA.....	45
4.1 A INICIAÇÃO NO TERREIRO DE MBANDA ENCRUZILHADA DOS CAMINHOS.....	46
4.2 AS VOZES DO PAI DE SANTO E DO OGÃ.....	47
4.2.1 A dietética.....	47
4.2.2 As vestimentas/adereços e os cânticos.....	49
4.3 A VOZ DOS INICIANDOS.....	51
4.3.1 Dietética, vestimentas/adereços e cânticos.....	51
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	52
REFERÊNCIAS.....	55
GLOSSÁRIO.....	58
APÊNDICES.....	62

1. INTRODUÇÃO

1.1 APRESENTAÇÃO DO TEMA E PROBLEMÁTICA

A presente pesquisa monográfica procura refletir sobre a “Educação do Corpo”, tendo como recorte os rituais religiosos de iniciação na Umbanda Omolokô, analisada a partir das categorias da dietética; vestimenta/adereços e canto. A Umbanda Omolokô é trazida ao estudo na expectativa de se pensar questões políticas e sociais por meio de algumas técnicas corporais que compõem sua ritualística religiosa iniciática. Por isso é central para o nosso estudo dois conceitos: “Técnicas corporais” e “Educação do corpo”.

Por técnicas do corpo, ou “técnicas corporais”, o sociólogo francês Marcel Mauss (1974, p. 385) entende: “a maneira como os homens, sociedade por sociedade e de maneira tradicional, sabem servir-se de seus corpos”. Para compreender como estas técnicas corporais são socialmente transmitidas e replicadas historicamente é central entendermos o que é educar um corpo.

Educar los cuerpos implica transmitir discursos políticos y sentidos estéticos, incluso cuando no sean explícitos o sus implicaciones difusas. [...] por “educación del cuerpo” se entienden las técnicas y prácticas corporales transmitidas culturalmente cuya razón se explica por las significaciones sociales que representan sus incorporaciones (GALAK, 2016, p.8).

Para Le Breton (2009 p.24) “qualquer questionamento sobre corpo requer antes a construção de seu objeto, a elucidação daquilo que subentende”. Neste sentido, construir em torno do corpo um objeto para ser pesquisado implica considerar que ele só pode existir por meio dos discursos inerentes às suas práticas. Interpelar o corpo a partir de suas práticas implica estudá-las sob a mirada da política nas quais elas estão inscritas, como sugere Galak (2014, p. 356): “Investigar o corpo significa refazer os caminhos pelos quais a incorporação dos sentidos analisados transitou”.

Após leitura no sentido de investigar como é tratado o tema da história da Umbanda no Brasil, encontramos ao menos duas linhas de pensamento mais antagônicas e expressivas: a primeira tem como perspectiva a ideia de que a Umbanda foi criada/gerada em 1908, início do século XX, em Niterói, Rio de Janeiro. Esta ideia

foi disseminada pelos intelectuais umbandistas, principalmente por Rubens Saraceni que descreveu o mito com “riqueza de detalhes” (DE SÁ, 2012).

Esta criação se dá pelo mito de que: uma entidade/espírito chamada Caboclo das sete encruzilhadas, que tinha como médium/*kávalu*¹, Zélio Fernandino de Moraes, fundou, no dia 15 de novembro de 1908, - mesmo dia e mês da proclamação da república, fortalecendo uma ideia de identidade nacional da religião - dentro da Federação Espírita de Niterói, a religião Umbanda. Cria-se, em paralelo, a vertente de umbanda chamada de branca e demanda, ou pura, que é o próprio *modus operandi* da visão de Zélio, sobre a cultura da Umbanda/*Umbánda*² (DE SÁ, 2012; ROHDE, 2009).

Teixeira de Sá enquanto comentava aspectos da narrativa sobre a fundação da umbanda, aponta sobre Zélio:

Logo de início se percebe que ele não é um personagem qualquer. Aos 17 anos, o garoto “de família importante” já havia concluído o seu “curso propedêutico”. [...] Zélio pertence ao mundo da ordem e, por conseguinte branco. São credenciais desse mundo, na narrativa, a formação intelectual do jovem e a estruturação de sua família. Nela, havia médico e “até padre”. Essa é uma família branca e aristocrática que, por certo, encontraremos referências na família patriarcal de Gilberto Freyre, em sua Casa Grande & Senzala (2012, p. 6-7).

Portanto, este lado da história entende a Umbanda como sendo uma criação branca, da elite carioca, que foi ganhando notoriedade desde o Primeiro Congresso de Espiritismo de Umbanda, realizado em 1941, organizado pelos intelectuais umbandistas em sua maioria kardecistas, esotéricos, entre outros. Por consequência, entendem que a Umbanda é uma religião brasileira (DE SÁ, 2012).

A segunda linha de pensamento, compreende que as práticas hoje chamadas de “umbanda”, são práticas muito semelhantes tanto em estética como em ritualística e, portanto, herdadas de um *calundu do período colonial*, que tinha como centro dos seus saberes e fazeres, o culto aos ancestrais, e a cura de males por meio do contato e

¹ “*Kávalu*, sub, (jx) Partidário; companheiro. || Camarada. | Pessoa com que se tem relações de amizade. || Amigo de inverno: - ka mutunge tanga; tanga i kabu, uamba u uabatuka. || adj. Íntimo. || Privado” (ASSIS, 1967, p. 106).

² “*Umbánda*, sub (V) Bruxaria; magismo. || Arte ou maneira de encantar, de curar; kubanga. || Produção de actos mágicos” (ASSIS, 1967, p. 370).

aconselhamento com tais ancestrais. Do mesmo modo como, em essência, funcionam as casas de umbanda, atualmente (ROHDE, 2009; DAIBERT, 2015).

Luzia Pinta foi a protagonista de um calundu-angola que funcionou na Vila de Sabará, em Minas Gerais, entre os anos 1720 e 1740 – era, portanto, um culto bem estruturado, pois funcionou durante duas décadas. Luzia era angolana, nascida escrava e trazida ainda criança e já batizada para o Brasil, onde viveu na Bahia até 20 anos de idade, mudando-se depois para Minas Gerais. Aos 30 anos de idade comprou sua alforria e pode estabelecer-se em Sabará, onde organizou seu calundu. A existência de documentação suficiente a uma boa descrição de suas práticas deve-se ao fato dela ter sido presa, interrogada e torturada pela Inquisição em Lisboa, para onde foi transportada em 1741-2 (ROHDE, 2009, p. 88).

Rohde, trata ainda de descrever em seu artigo como funcionavam as reuniões do calundu de Luzia, ponto que não vamos nos ater aqui.

Um ponto bastante pertinente é que houve uma certa dificuldade de se dar um nome “adequado” a religião institucionalizada em 1908, primeiramente se cogitou a palavra “*embanda*” - uma corruptela da palavra banto *imbánda*, plural de *kimbánda*, que significa: “curadores” -, porém, segundo o próprio Zélio, em gravação registrada, o tal nome “não soava bem”. Houve, ainda, a ideia de se utilizar “*alabanda*”, em homenagem ao Orixá Malê, que Zélio incorporava e que dizia ser um malaio muçulmano. Assim, segundo Zélio, *alabanda* significaria “a banda de Alá”, referindo-se a Allah, nome de Deus para os muçulmanos. No entanto, a melhor opção encontrada foi o uso do termo já grafado - desde o séc. XVII - e conhecido entre os descendentes angolanos: umbanda (SILVA FILHO, 2015).

Inúmeros praticantes da Umbanda Omolokô³ sabem que a palavra “umbanda” remete ao substantivo: *umbánda*, presente nos idiomas *kimbundu*, *umbundu* e *kikongo* – fato ocultado pelos “zelistas” - e como explicado anteriormente, significa: arte ou maneira de curar, produções de atos mágicos... Uma prática milenar dos povos banto que resistiu à escravização da forma como pôde, sujeitando-se a apagamentos históricos para sobreviver.

³ “Omo” que significa “Filho” “Loko” referindo-se a árvore Iroko e tem o sentido de algo como “Filhos da Gameleira Branca”. No segundo ramo de análise, que é a versão do Srº Tancredo da Silva Pinto, Tatá Ti Inkice (pai de santo de Angola), em seu livro Culto Omolokô - Os Filhos de Terreiro - "Omolokô significa: “Omo” -Filho e “Okô” - Fazenda, zona rural onde esse culto, por causa da repressão policial que havia naquela época, os rituais eram realizados na mata ou em lugar de difícil acesso dentro das fazendas” (DA SILVA, 2018, p. 9).

Uma das figuras mais importantes nesta segunda linha de pensamento é o Tata Tancredo da Silva Pinto, que se opunha as teorias que criticavam a forte herança africana na Umbanda, levadas a cabo pelo Primeiro Congresso de Espiritismo de Umbanda, no Rio de Janeiro. Tata Tancredo era um homem preto, grande expoente da umbanda, principalmente por ser o organizador da vertente Omolokô, mas que foi ignorado pelos intelectuais umbandistas por motivos como o racismo estrutural e o epistemicídio dos saberes banto (DA SILVA, 2018).

Os intelectuais umbandistas tinham uma ideia de que as origens da Umbanda seriam sobretudo: “ (...) os cultos afros, os cultos nativos, a doutrina espírita kardecista, a religião católica e um pouco da religião oriental (budismo hinduísmo) e também da magia (...)” (SARACENI, 2019, p. 22). O que nos dá uma falsa ideia de igualdade entre estes povos no processo de instituição da Umbanda. Schwarcz (1998) citado por Rohde (2009) em seu artigo, indica a existência de duas tendências opostas referente ao tema da miscigenação brasileira no fim do século XIX e início do XX. Uma delas: “(...) afirmava e valorizava a mistura das três raças formadoras – branca, negra e indígena -, passando da detração à exaltação (retórica) do mestiço, (...)”. Em paralelo a essa tendência, houve a: “(...) afirmação de um mito de Estado da democracia racial, derivado da obra de Gilberto Freyre – uma forma pretensamente harmoniosa de convivência entre os diferentes grupos raciais (ROHDE, 2009, p. 85).

Graças a esse mito e a formação político-social que passava o Brasil, o racismo brasileiro adquire sua principal característica, que é a naturalização, o apagamento e o silenciamento. Rohde, colabora ainda que: “Nesse processo em que o mestiço vira o nacional, ocorre a desafricanização, o clareamento simbólico de inúmeros elementos culturais de origem propriamente negra” (ROHDE, 2009, p. 85). Argumentamos que isto é justamente o que ocorre hegemonicamente com a Umbanda.

Em que pese isto, o sistema de palavras usadas na Umbanda, ainda são em sua maioria originais ou corruptelas do quimbundo, idioma falado pelo povo banto do Estuário do Congo, em Angola. Apesar de toda resignificação, muito da cultura ainda resiste para quem consegue observar. Além do próprio nome da religião, palavras como *pemba*, *ngóma*, *kambono*, *kurímba*, *kongo*, *angola*, permeiam a Umbanda e remetem ao quimbundo. Ritmos tocados nos atabaques como o *samba de kabula*, *kongo*,

barravento, que embalam as giras – *njila*⁴ - entre outros elementos, atestam que o universo da Umbanda atual está permeado pelo do calundu colonial e sua herança.

Frente o acima exposto, a presente pesquisa se deterá a partir da seguinte problemática de pesquisa: de que modo se dá a Educação do Corpo no Terreiro de Mbanda Encruzilhada dos Caminhos (Aracaju/SE) diante dos rituais religiosos referentes a iniciação na Umbanda Omolokô, analisada a partir das categorias da dietética; vestimenta/adereços e canto?

1.2 JUSTIFICATIVA

Este trabalho está envolto do objeto de estudo escolhido “Umbanda Omolokô”, para problematizar a temática central sobre a “educação do corpo” neste ambiente. Deste modo, para investigar como se dá a compreensão destes na esfera das produções científicas e a fim de justificar nossa pesquisa sob o viés acadêmico realizamos uma busca na base de dados SciELO, para notar o possível crescimento e avanço do conhecimento produzido sobre o objeto de estudo.

Para estes esclarecimentos, destacamos na tabela a seguir o quantitativo obtido de acordo com a plataforma SciELO na tabela 1, organizada por ano de publicação e a distribuição pela classificação dos periódicos por área do conhecimento, a partir do termo: *UMBANDA*.

Tabela 1 - Distribuição dos periódicos por área temática SciELO.

Ano de publicação	Ciências da Saúde	Ciências Humanas	Ciências Sociais Aplicadas	TOTAL
2015	0	1	1	1
2016	0	0	0	1
2017	0	2	0	2

⁴ “*Njila*, sub. (IV) Nome genérico da todas as faixas de terreno que conduzem de um para outro lugar || Caminho. | Espaço que se percorre | Estrada; rota; rua: kue nda mu-kunhongojoka || Via pública || Percurso; [...]” (ASSIS, 1967, p. 68-69). “Gira” é a palavra “njila” aportuguesada do quimundo, e que passa a designar o nome das sessões religiosas da Umbanda.

2018	0	2	0	2
2019	2	3	0	5
2020	1	1	0	2
Total por área	3	9	1	13

Fonte: Elaborado pelo autor.

De acordo com a tabela 1 foram encontrados 13 periódicos. Foi obtido apenas um trabalho com distribuição na Ciências Sociais Aplicadas, três na Ciências da Saúde, cuja maior ênfase encontra-se na Ciências Humanas com nove trabalhos. Foram utilizados os seguintes filtros: Idioma em português, coleção brasileira, tipo de literatura em artigo e ano de publicação 2015 – 2020. Apontamos a utilização do termo “UMBANDA” para a pesquisa na base de dados ao invés de “UMBANDA OMOLOKO”, pois, da segunda forma não foram encontrados resultados. Então, por entendermos também que a religião tem esse caráter multifacetado, que se manifesta em suas várias vertentes, como por exemplo a Umbanda Branca e a Omolokô, mas também a Umbanda Sagrada (SARACENI, 2019; 2007), Umbanda Esotérica (MATTA E SILVA, 1962; 1967; 1969), entre outras, acabamos por especificar a pesquisa no nosso campo de intervenção, no entanto, para essa justificativa, fez-se necessário a utilização mais generalista do termo.

Ainda assim, pode-se afirmar que na Grande área das Ciências da Saúde, ao analisar os autores dos trabalhos nesta área, foi observado que eles possuem apenas graduação (formação inicial) e em sua grande maioria na área de Medicina e Psicologia, no entanto, sem formação a nível de Mestrado. Na grande área Ciências Sociais Aplicadas, o trabalho encontrado apresenta-se com ênfase na análise da Umbanda partindo da seguinte linha de pesquisa: empreendedorismo e destaque vocacional (2015). Na Grande área das Ciências Humanas é perceptível a ideia de apresentar a Umbanda enquanto religião e cultura olhando dos mais diversos pontos de vista nos nove trabalhos, de espiritualidade, iniquidade social, psiconautismo, discriminação social, compreensões sobre saúde adoecimento e cuidado, entre outros. Porém em nenhum é observada a ideia de olhar pela problemática da “educação do corpo”.

Deste modo, reafirmamos que de acordo com o termo umbanda, o banco de dados SciELO, apresentou três artigos na área da Ciências da Saúde, e em ambos apresentaram ênfase nas produções das Ciências da Saúde, assim estavam associados a análise dos benefícios e limitações desta prática, relacionados aos efeitos para saúde a nível fisiológico e biomecânico, transtornos mentais e saúde mental.

A partir destes dados, verifica-se que a Umbanda ainda é pouco problematizada enquanto educadora de corpos. É perceptível que a Umbanda se insere como um grande potencial enquanto possibilidade de pesquisas na esfera da educação do corpo no âmbito não formal.

Com este levantamento, evidencia-se o interesse por esta pesquisa, pela relevância e necessidade de contribuir com uma investigação que seja de cunho social. Numa perspectiva de investigar os modos de educação do corpo, de forma que, não se limite aos aspectos de um corpo que é analisado pelas suas estruturas biomédicas, funcionamentos biomecânicos e fisiológicos. Entretanto, é preciso uma investigação que valorize o corpo sendo múltiplo, o qual possui sentidos estéticos e políticos enraizados pela trama humana e social.

Além da justificativa acadêmica, pessoalmente tenho a interação com a religião por ser adepto e praticante, estando assim num local de fala que também, emana de dentro da própria religião, perpassando um olhar que tem experiência com tal prática. Já pude ministrar por algumas vezes para o público religioso de matriz africana, cursos para apresentação e aprendizagem dos ritmos africanos que embalam os rituais religiosos da Umbanda e do Candomblé. Além de atualmente, no terreiro que faço parte, dar aulas sobre a cosmologia banto, história da Umbanda e de política e religiosidade, objetivando a superação de alguns paradigmas inseridos na Umbanda pela cultura da classe dominante.

Outra questão importante que justifica a presente pesquisa é o contexto cultural do racismo religioso. Vivemos num país democrático onde todos temos o direito de professar nossa fé, como disposto no artigo 5º, inciso VI da Constituição Federal: “*é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias*”. No entanto, percebe-se que manifestações religiosas que fogem a episteme cristã parecem sofrer de determinados preconceitos e as religiões de matriz

africana por exemplo, tem seus territórios frequentemente atacados por incêndios criminosos, depredações, o corpo que professa essa fé também é violado, sair com as vestes sagradas e ser olhado de forma odiosa na rua a ponto de sofrer uma violência verbal ou até física, denota que a Umbanda e o Candomblé ainda enfrentam problemas com a sua aceitação na sociedade brasileira. Assim, apresentar a Umbanda Omolokô nesse estudo pode contribuir no sentido da importância de se ter narrativas – principalmente acadêmicas e numa área não tão próxima do tema – que tocam nessa temática, desmistificando alguns pontos e conhecendo outros, superando preconceitos.

Além disso a presente pesquisa se ampara legalmente na lei 10.639/2003 que torna obrigatório o ensino da história e cultura africana e afro-brasileira no currículo escolar e também na lei 11.645/2008 que complementa a anterior trazendo a obrigatoriedade do ensino da história indígena. As duas leis com ênfase nas disciplinas de História, Arte e Literatura, objetivando a educação para as relações étnico-raciais. Como estudante do curso de Educação Física licenciatura da UFS me apego nestas leis que regem a Educação Básica a fim de também, a posteriori, levar conhecimentos dessa prática cultural e religiosa para o contexto das aulas que lecionarei enquanto professor de Educação Física.

Dito isso, como tal pesquisa poderia ser utilizada pela Educação Física na escola? Eu teço uma proposta a partir da perspectiva pedagógica crítico-superadora. A obra Metodologia do Ensino de Educação Física (COLETIVO DE AUTORES, 1992), nos traz que o objeto de estudo da educação física é a cultura corporal, que por sua vez se configura por:

(...) um acervo de conhecimento, socialmente construído e historicamente determinado, a partir de atividades que materializam as relações múltiplas entre experiências ideológicas, políticas, filosóficas e sociais e os sentidos lúdicos, estéticos, artísticos, agonistas, competitivos ou outros, relacionados a realidade, às necessidades e as motivações do homem. O singular destas atividades – sejam criativas ou imitativas – é que o seu produto não é material nem é separável do ato de sua produção; por esse motivo o homem lhe atribui um valor de uso particular. Dito de outra forma, as valoriza como atividade, em si mesma (ESCOBAR, p. 127-128, 2009 apud ARAÚJO et al., p. 133, 2014).

A Umbanda é uma manifestação cultural afro-brasileira, neste sentido, é produto da relação entre os humanos. Porém, salientamos que na tradição marxista, base filosófica da perspectiva crítico-superadora: “(...) o homem não nasce humano, tal

condição ontológica é originada na relação homem/natureza, cuja relação se dá através da distinção deste para com ela, mediante o ato do trabalho” (ARAÚJO, et al., p. 128, 2014). Portanto, para Marx, o homem é humano *in potentia*.

Acerca do trabalho, Engels afirma: “É a condição básica e fundamental de toda a vida humana. E em tal grau que, até certo ponto, podemos afirmar que o trabalho criou o próprio homem” (ENGELS, 1876 apud ARAÚJO et al., p. 128, 2014).

Portanto, o homem se humaniza com o trabalho, para criar uma realidade objetiva, que molda a sua subjetividade e está por sua vez, influencia sua relação social. Como afirma Leontiev (1978) “(...) o homem é um ser de natureza social, que tudo o que tem de humano nele provém da sua vida em sociedade, no seio da cultura criada pela humanidade” (LEONTIEV, p. 261, 1978 apud ARAÚJO et al., p. 128, 2014).

Como parte do processo de produção social de sua existência o ser humano não só cria artefatos e instrumentos, mas ideias (conhecimentos, valores, crenças, sentimentos) e mecanismos para sua elaboração (desenvolvimento das funções psíquicas superiores) (ARAÚJO et al., p. 128, 2014).

Assim, a cultura é concebida como história, modo pelo qual o homem, que é demarcado pelo seu contexto social, sua comunidade, em condições previamente estabelecidas, produz materialmente sua existência e atribui sentido a ela, a cultura engloba, desse modo, a totalidade dos significados sociais (ARAÚJO et al., 2014).

(...) é a partir da objetividade que formamos nossa subjetividade, e essa subjetividade só ganha expressão externa quando realizada, quando se converte em ação material, objetivação, o corpo, por sua vez, constitui-se em matéria fundamental na transformação do homem em homem humanizado, eis o relevo do que o Coletivo de Autores nos apresentou 20 anos atrás, em 1992 (ARAÚJO et al., p. 131, 2014).

Dito isso, chegamos à conclusão de que é necessário passar para as novas gerações os conhecimentos produzidos e acumulados pela humanidade, na intenção de que eles também se humanizem e este tem sido, ao menos teoricamente, o cerne do objetivo da Escola. Portanto, dentro da função social que a Escola tem, a Educação Física contribui repassando o acúmulo dos conhecimentos acerca da cultura corporal como os esportes, a dança a ginástica, os jogos, as lutas. Propomos que seja ensinado também sobre a educação do corpo dentro da Umbanda, como forma de superar a imposição do racismo religioso, tão predominante contra as religiões afro-brasileiras,

desvelando os significados da cultura umbandista e afro-brasileira para desmistificar teorias conspiratórias contra as práticas culturais do povo negro.

Pensando esta questão a partir da ideia de educação do corpo via práticas corporais da Umbanda faz-se necessário enaltecer que o conhecimento é a base das condutas políticas. Acreditamos que quando a pessoa conhece ela pode pautar e gerir seu comportamento, ou seja, sua política. De igual forma, o comportamento tem o poder de afetar a sensibilidade, ou seja, a estética.

Quando falamos de religiões estigmatizadas como no caso aqui da Umbanda, religiões que historicamente foram perseguidas pelo cristianismo no sentido de valorização moral. Aqui apostamos na centralidade do conhecimento (logos) para a “desmistificação” do mito. Quando um aluno acessa um saber sobre religiões e culturas ele amplia sua estética na medida em que esse conhecimento lhe acresce o diferente e o diverso.

1.3 OBJETIVOS

1.3.1 Objetivo Geral

- Compreender de que modo se dá a Educação do Corpo no Terreiro de Mbanda Encruzilhada dos Caminhos (Aracaju/SE) diante dos rituais religiosos referentes a iniciação na Umbanda Omolokô, analisada a partir das categorias da dietética; vestimenta/adereços e canto.

1.3.2 Objetivos específicos

- Apresentar a Umbanda Omolokô enquanto religião.
- Apresentar o Terreiro de Mbanda Encruzilhada dos Caminhos (Aracaju/SE) enquanto campo de pesquisa bem como apresentar os sujeitos que fazem parte dela.
- Dissertar sobre as práticas ritualísticas iniciáticas da Umbanda Omolokô: dietética; vestimenta/adereços e canto
- Compreender o conceito de “Educação do Corpo” estabelecendo conexões políticas e sociais com as práticas e rituais da Umbanda Omolokô.

1.4 METODOLOGIA

1.4.1 Abordagem de pesquisa

Para a realização desta investigação, optamos pela abordagem de viés qualitativo, considerando que os dados são recolhidos de um contexto rico em detalhes, que de modo descritivo, investigam as relações sociais e os pormenores que o cercam. Assim, a investigação qualitativa, ocorre na busca pela análise dos elementos deste contexto, como os diálogos, os locais, os comportamentos, e os sujeitos.

De acordo com Bogdan e Biklen (1994, p. 16) “As questões a investigar não se estabelecem mediante a operacionalização de variáveis, sendo, outrossim, formuladas com o objetivo de investigar os fenômenos em toda a sua complexidade e em contexto natural”. Deste modo, compreende-se que o objetivo da investigação qualitativa é explicar sobre os fenômenos do contexto social na complexidade dos seus sentidos. Para isso, ela se apropria de fundamentos teóricos, técnicas e procedimentos para o recolhimento dos dados e as interpretações.

Flick (2009, p. 24) defende que a abordagem qualitativa, difere-se da quantitativa à medida que isola a quantificação dos fenômenos. Por isso “Os objetos não são reduzidos a simples variáveis, mas sim representados em sua totalidade, dentro de seus contextos cotidianos. Portanto, os campos de estudo não são situações artificiais criadas em laboratórios, mas sim práticas e interações dos sujeitos na vida cotidiana.”

Sendo assim, esta pesquisa inquieta-se com a busca por compreensão do comportamento de um determinado grupo, suas opiniões e atitudes em seus determinados contextos. Diante do exposto, ainda assim Flick (2009) fundamenta a partir de Habermas e Beck, sobre a importância da pesquisa qualitativa a partir das seguintes afirmações:

A pesquisa qualitativa é de particular relevância ao estudo das relações sociais devido à pluralização das esferas de vida. As expressões-chave para essa pluralização são a “nova obscuridade” (Habermas, 1996), a crescente “individualização das formas de vida e dos padrões biográficos” (Beck, 1992) e a dissolução de “velhas” desigualdades sociais dentro da nova diversidade de ambientes, subcultura, estilos e formas de vida. Essa pluralização exige uma nova sensibilidade (FLICK p.20).

1.4.2 Tipo de pesquisa

Nossa pesquisa se caracteriza como uma pesquisa de campo do tipo exploratória. A pesquisa de campo do tipo exploratória objetiva explorar uma visão geral e aproximada do campo buscando o maior número de informações possível sobre o objeto a fim de esclarecer o mesmo a partir das bordas de sua delimitação (GIL, 2008).

“As pesquisas de campo do tipo exploratória têm como principal finalidade desenvolver, esclarecer e modificar conceitos e ideias, tendo em vista a formulação de problemas mais precisos [...]” (p. 27). Além disso, possibilita o contato do pesquisador junto ao campo o que facilita o familiarizar-se com o fenômeno a ser estudado.

A principal característica de uma pesquisa de campo exploratória é a presença do pesquisador no local onde o fenômeno estudado ocorre naturalmente. Dito isso, acreditamos que fazendo parte do campo empírico junto ao grupo de sujeitos pesquisados a fim de conhecê-los e explorá-los, contribui na busca de informação diretamente com esta população pesquisada. Ou seja, este tipo de pesquisa exige do pesquisador um encontro mais direto com os sujeitos pesquisados. Neste caso, o pesquisador está imerso no espaço onde o fenômeno ocorre, com a intenção de reunir um conjunto de informações a serem documentadas sobre seu objeto de estudo.

1.4.3 Instrumento de coleta de dados e amostragem

Nosso estudo foi realizado no Terreiro de Mbanda Encruzilhada dos Caminhos, localizado na cidade de Aracaju/SE. O Encruzilhada dos Caminhos é conhecido pela prática da Umbanda Omolokô, uma vertente da religião que contempla uma ritualística e dogmática baseada nos saberes da cultura banto, mais especificamente dos povos *ambundus* e *ovimbundus*. Portanto, se trata de uma vertente afro-brasileira e não apenas brasileira, como paradigmaticamente a Umbanda se posiciona, denotando uma política nacionalista, luso-brasileira.

Importante citar que no início da pesquisa procuramos o dirigente/sacerdote do terreiro para vermos a possibilidade de execução da pesquisa. Dessa forma solicitamos a autorização para a pesquisa e o termo de livre consentimento. Este termo também foi entregue aos sujeitos entrevistados que apresentaremos a seguir (ver termo de livre consentimento no Apêndice I pág. 58). Após a autorização cedida pelo terreiro, o

pesquisador se naturaliza com a casa de Umbanda para a partir de então poder estar em meio ao campo empírico junto aos sujeitos da pesquisa.

Como instrumento de coleta de dados esta pesquisa se orientou a partir de três ferramentas: entrevista semiestruturada com questionários abertos, observação direta e diário de campo.

- **Entrevistas semiestruturadas com questionários abertos:** Destacamos a escolha por entrevistas com a estruturação de questionário abertos e entrevistas semiestruturadas, pois, baseando-se em Lakatos e Marconi (2008), por meio destes é possível obter por meio de um diálogo verbal, informações mais precisas e objetivas quanto o assunto a ser investigado. Por isso faz-se necessário questionário aberto que direcione aos objetivos da pesquisa, contribuindo assim com uma entrevista estruturada, de modo mais eficaz, uma vez que, possui caráter discursivo e oportunizando o entrevistado numa expressão mais livre das respostas. Essa liberdade dos questionários, tem o intuito também, de explorar novas informações possíveis sobre o campo e objeto.

Ainda assim, a escolha por entrevistas de questionários abertos, nos oportuniza um melhor envolvimento com o público pesquisado, considerando que podem ser formados por diversos segmentos de populações, faixa etárias e até mesmo diferentes níveis de escolarização. Neste seguimento, também oferece maior flexibilidade na reformulação de perguntas a partir das repostas dos entrevistados, garantindo melhor compreensão da pergunta. Além disso, nos oferece oportunidade na análise de gestos e reações e possíveis dados que não estejam documentados, mas, que pode ser muito significativo, pelo contato com o entrevistado. (LAKATOS E MARCONI, 2008). Além disso, reconhecemos que estamos diante de uma compressão que se torna ampla e infinita, como a educação do corpo.

A entrevista semiestruturada com questionários abertos se deu com 2 grupos. O primeiro composto por dois líderes religiosos da casa, o sacerdote e o ogã, este último responsável principalmente pelos toques e ritmos tocados no atabaque durante os ritos (ver questionário aberto para entrevista semiestruturada com líderes religiosos da casa no Apêndice 2 pág. 61). O segundo grupo foi composto por 3 sujeitos que estavam em processo de iniciação na Umbanda Omolokô (ver questionário aberto para entrevista semiestruturada com iniciados na Umbanda Omolokô no Apêndice 3 pág. 63).

- **Observação direta:** A observação direta se destaca das demais observações, na medida em que o pesquisador se torna parte do grupo investigado. Assim, o investigador passa a integrar-se no estilo de vida, adota um envolvimento no cotidiano do grupo pesquisado. (PERUZZO, 2005).

A observação direta se dará nos rituais religiosos da casa a fim de observar a mesma no que tange a seu modo operante. No entanto, nosso foco de interesse está localizado nos rituais ligados aos que estão se iniciando na Umbanda Omolokô no que tange a dietética; a vestimenta/adereços e ao canto. A gestão dos líderes religiosos da casa em relação os iniciados também é foco de nossa observação.

A observação direta ocorreu durante o período de 8 meses: de janeiro a agosto de 2023.

- **Diário de campo:** Segundo Bogdan e Biklen (1994) é por meio do diário de campo que há o relato escrito de todas possíveis observações do investigador, sobre tudo que está envolto do campo, objetos, pessoas, o que falam, o que se ouve, vê e experienciam, possíveis ideias, e estratégias e até reflexões. Seguindo suas considerações, utilizaremos do processador de texto ou computador, com intuito de facilitar nossa busca. (p. 150).

Ainda assim, Bogdan e Biklen (1994) destacam que as notas de campo podem ser estruturadas em dois tipos, os descritivos e o reflexivo, respectivamente, à medida que o primeiro se estende de modo objetivo, sobre os acontecimentos vivenciados no campo. Enquanto isso, a parte reflexiva das notas de campo, vão descrever parte do relato do pesquisado, com reflexões pessoais, ou seja, o olhar subjetivo da experiência da observação e participação, neste caso, da prática da Umbanda. Por isso, pretende-se investigar tanto colaboradores quanto consulentes da religião em suas relações e características, bem como a vivência da prática tanto no momento de prática quanto nas relações adversas ao espaço.

Pretende-se também a utilização de ferramentas de análise, tais com o registro por meio de fotografias e gravações. Este primeiro, segundo Bogdan e Biklen (1994) está relacionada a pesquisa qualitativa à medida que podem ser analisadas para os dados exploratório e no auxílio da compressão do subjetivo.

O diário de campo servirá para registrar os dados qualitativos recolhidos durante a observação direta na casa.

2 EDUCAÇÃO DO CORPO E UMBANDA

2.1 EDUCAÇÃO DO CORPO E PRÁTICAS CORPORAIS

Como mencionado na introdução desta monografia o corpo só pode ser objeto de estudo da Educação Física – sob a óptica das ciências humanas – a partir de suas práticas que o tomam como campo empírico sob a forma de fenômenos recortados destas práticas culturais humanas. Por isso pensar o conceito de “educação do corpo” se faz central na interpelação que faremos a ele nesta pesquisa. Deste modo, educar o corpo pode ser definido como um conjunto de pedagogias que interferem no mesmo e na forma como nos comportamos, da forma como fazemos uso dele. Para Bártolo (2007), onde se encontra um corpo dever-se-á encontrar também uma rede de relações instrumentais, uma série em funcionamento, de operadores epistêmicos, uma lógica de produção de sentidos, de um determinado sentido legitimador da rede de relações, do funcionamento dos operadores, do próprio procedimento das lógicas produtivas. Apesar do verbo "educar" ser um objeto muito presente, a educação do corpo não está restrita apenas ao ambiente escolar com suas particularidades.

Assim, o termo “educação física” deixa lugar para o termo “práticas corporais”, afinal, pretender investigar “corpos” em detrimento de suas práticas significa reduzi-lo ao seu lado natural e físico, é colocar sua biologia à frente do social incorporado, é confundir o natural com o naturalizado (GALAK, 2014). Sob tal argumentação, Crisorio (2015) expõe a seguinte reflexão: Nós utilizamos a expressão práticas corporais para significar um corpo que nunca pode se separar de sua prática, que nunca pode ser separado como se fosse um substrato natural ou um princípio substancial, seja físico ou biológico.

De acordo com o estudo de Ari Lazzarotti Filho et al (2010) onde objetivam identificar os significados/sentidos com os quais o termo “práticas corporais” vem sendo utilizado na literatura acadêmica da Educação Física brasileira (mediante análise de 260 artigos e 17 teses/dissertações) identificaram os seguintes resultados:

- 1- São identificadas como manifestações culturais que enfocam a dimensão corporal, característica, [...] não presente na perspectiva dos pesquisadores que utilizam o conceito de atividade física.
- 2- [...] a forma de organização da vida [...] e seus desdobramentos no corpo;
- 3- [...] significados/sentidos às práticas corporais por parte dos sujeitos que as praticam, para além de sua utilidade mais pragmática;

4- Apresentam finalidades como promoção da saúde, educação para sensibilidade, para estética, para desenvolvimento do lazer e para o cuidado com o corpo.

Na mesma pesquisa feita por Ari Lazzarotti Filho et al (2010), nota-se que os autores encontrados conceituam o termo em duas perspectivas: específico e genérico. O específico se referindo a cultura corporal, manifestações do tipo esporte, atividade física, exercício físico, jogo e dança. O termo genérico se referindo a gestos e atividades cotidianas.

Assim, o corpo como objeto de pesquisa da Educação só pode ser abordado enquanto superfície de inscrição de signos que são capturadas via práticas que lhes dão o sentido: “Volver el cuerpo un objeto de estudio es darle palabra a ese lenguaje, es hacer hablar los sentidos coyunturales outorgados a las maneras como se conciben los sujetos y la política” (GALAK, 2014, p. 357).

Diariamente o comportamento humano é influenciado e/ou gerido por alguns valores. Milner descreve bem esse movimento.

A gestão do comportamento humano está materialmente inscrita e suportada pelos corpos regulados por regras e valores culturalmente relativos que, em última instância, implicam técnicas corporais que em meio à pluralidade dos seres falantes (massa/população) tentam impor algum tipo de limite para definir comportamentos adequados dentro de uma sociedade organizada para além das vontades individuais (MILNER, pág. 12, 2013).

Questões que acontecem em nosso cotidiano, fruto de uma convivência social que permite a transmissão de certos modos de existir de uma determinada sociedade para as novas gerações pode ser considerado uma forma de educação do corpo. A própria fisiologia corporal é um bom exemplo, que em determinados ambientes e/ou em meios sociais diferentes o corpo acaba ganhando um contorno educativo distinto, até mesmo o tom da nossa voz é educado para determinados tipos de ambiente.

Como bem afirma a professora Carmem Lúcia (2013) o movimento da ginástica, por exemplo, é uma forma muito específica de educação do corpo, pois ela é um movimento que dialoga com o século das luzes, do industrialismo. O movimento começa a ser eleito como algo importante na educação desse corpo, a ginástica vai inserir na sociedade uma ideia nova de movimento que não só corrige como educa.

Segundo Zoboli e Mezzaroba (2019):

(...) o corpo só pode ser objeto de estudo da educação a partir de suas práticas que o tomam como campo empírico, visto que, pensar o corpo sob a égide de suas práticas significa reflexionar sobre a política que funda os processos de incorporação de sentidos sociais dos usos do corpo.

É importante entender que o corpo não existe fora da política e que nas técnicas do corpo culturalmente transmitidas estão inscritos discursos políticos e sentidos estéticos, por isso, educar um corpo é transmitir a ele modos políticos e sentidos estéticos. Os modos de andar, de sentar-se à mesa, o uso de determinados espaços da casa para algo, e o fato de sairmos à rua vestidos e o nu fazer parte da nossa intimidade, são exemplos de padrões incorporados e naturalizados nos usos políticos do corpo. Mormente, podemos fazer uma análise do corpo enquanto objeto de estudo, e para fazer isso é necessário investigá-lo refazendo os caminhos pelos quais a incorporação dos sentidos analisados transitou. Temos que reconhecer que o todo do corpo não pode ser apreendido, isso só é possível quando físico. Diante disso é importante perceber que nas ciências humanas não se pesquisam corpos, mas sim, o corpo no contexto de suas práticas sociais no interior das dinâmicas socioculturais.

Assim as práticas corporais na Umbanda Omolokô, tema deste estudo, podem ser pensadas como uma tecnologia política dos usos do corpo no contexto dos rituais da mesma. Elas servem como dispositivos que moldam subjetividades e os comportamentos.

2.2 A UMBANDA OMOLOKÔ

Em um primeiro momento é preciso compreender a Umbanda Omolokô como uma das muitas vertentes que existem na religião e como uma das únicas a questionar a branquitude⁵ no espaço umbandista. Autoafirma-se como uma prática umbandista negra, periférica e de ascendência africana! Portanto, politicamente falando, a narrativa dela vem para fortalecer a ideia de que a Umbanda é sim uma prática diaspórica de matriz africana e que como tal, preserva a cultura africana, como por exemplo, os rituais de sacrifício animal tão criticados pelas outras vertentes.

⁵ Cida Bento nos conta que a: “(...) branquitude é um pacto não verbalizado de preservação de um grupo nos melhores lugares sociais. “A branquitude se expressa em uma repetição ao longo da história, de lugares de privilégio assegurados para as pessoas brancas, mantidos e transmitidos para as novas gerações” (...)” (CEERT - **O Pacto da Branquitude, por Cida Bento**. 2022).

Para falar de Omolokô é preciso antes, falar de Tata Tancredo da Silva Pinto, um homem preto, nascido no município de Cantagalo-RJ em 10 de agosto de 1905, iniciado em 1918 pelo Tata Carlos Guerra recebendo o nome religioso de Fòlkétu Olóròfê, outro nome religioso também vinculado a ele é Oxóssi Ti Eran. Tancredo veio a óbito em 1979, sozinho e bastante esquecido por conta do seu discurso sobre a Umbanda ser de matriz africana. Por ser de uma região periférica, Tancredo teve uma aproximação muito forte com a Macumba Carioca em sua infância, mas, também com o Candomblé no geral, que se manifestava no Rio de Janeiro, em especial na região da Lapa (DA SILVA, 2018; UMBANDA OMOLOKÔ, 2020).

Segundo Da Silva, Tata Tancredo também foi chamado muitas vezes de o “Papa Negro da Umbanda” e “Apesar de ter ficado famoso pelo grau sacerdotal ‘Tata’ (pai), utilizado nos Candomblés Angola para designar o Sacerdote, Tancredo da Silva Pinto, na hierarquia da Umbanda Omolokô, era tratado por Babalaô (do Yorùbá, Babaláwo)” (DA SILVA, 2018, p. 9).

Tancredo era analfabeto, funcional, mas, analfabeto, portanto, cercou-se de vários intelectuais como o Byron Torres de Freitas e o Mamede José D’Ávila, que o ajudavam a escrever suas ideias, pois, ele as publicava em artigos semanais para os jornais: “Vida Operária” e “O Dia”. Com relação aos livros que levam o nome do Tata, na maioria ele não tinha o pleno conhecimento de seu conteúdo, por vezes, o nome dele era colocado por seus colegas intelectuais apenas para dar credibilidade à obra (UMBANDA OMOLOKÔ, 2020).

Tancredo era também um sambista, foi com o dinheiro que conseguiu da composição de seus sambas, que ele fez muito para a organização e difusão da Umbanda Omolokô no Brasil. Como por exemplo: o samba “General da Banda”, gravado por Blackout, que lhe rendeu algum dinheiro para que pudesse dar os primeiros passos rumo à fundação da Confederação Umbandista do Brasil que se concretiza em 1952 (DA SILVA, 2018).

O culto omolokô não foi criado pelo Tancredo, podemos até argumentar que ele foi determinante para o surgimento da **Umbanda Omolokô**, sua definição, *modus operandi*, mas, que seria uma categoria diferente de **Omolokô**. Boa parte dos membros da Umbanda Omolokô reconhecem que a tradição omolokô é banto e teria vindo dos *Lunda Kioko*, um grupo banto que veio para o Brasil no processo da escravização, no

entanto, tal fato não é comprovado historicamente. No Brasil, Maria Batayo é considerada a primeira pessoa iniciada na omolokô (UMBANDA OMOLOKÔ, 2020).

Retornando para Tata Tancredo, é preciso mencionar sobre seu problema com a Umbanda Branca de Zélio de Moraes: Tancredo começou a se incomodar pela forma com a qual a Umbanda passou a se manifestar nesta vertente, cada vez mais espírita e branca, descartando uso de charutos, bebidas alcoólicas, atabaques e comportamentos mais duros de algumas entidades sendo diluídos, “harmonizados”, em prol de uma ideia de “evolução moral”. Portanto, em contrapartida, ele faz uma releitura da prática umbandista, na tentativa de reaproximá-la da Macumba Carioca que já existia antes da estabilização da Umbanda branca e preservava a essência do culto: aconselhamento e cura a partir do auxílio dos antepassados e ancestrais. Culto este praticado por pessoas negras e periféricas (INICIAÇÃO NA UMBANDA OMOLOKÔ, 2022).

No entanto, Tancredo também acrescentou elementos que antes não existiam na Macumba, como por exemplo: pelo seu contato com a Jurema no Nordeste, ele leva um pouco deste culto para a Umbanda; as entidades Exú e Pomba-Gira que antes não existiam na Macumba Carioca, também são atribuídos; aspectos do Candomblé, como alguns cânticos e da Cabula, entre outros. Ele resgata então os saberes da tradição afro com seus mais velhos, seus sacerdotes e próprios familiares que eram próximos de pessoas como: Tia Ciata, João Alabê, Mãe Aninha do Ilê Axé Opô Afonjá entre outras pessoas muito importantes para a tradição afro-brasileira. Podemos dizer então, que este processo foi facilitado por conta da proximidade com tais pessoas da comunidade afro. De fato, a Umbanda Omolokô é um resgate das tradições ancestrais afro-brasileiras (INICIAÇÃO NA UMBANDA OMOLOKÔ, 2022).

A Umbanda Omolokô passa a ter uma importância entre os anos 1950-1970, nos anos 1980 entra em decadência e acaba quase que desaparecendo (UMBANDA OMOLOKÔ, 2020). Nos dias atuais, a sociedade informacional na sua rapidez em disseminar, está conseguindo ter mais acesso à história da Umbanda no geral e isso está fazendo com que a Umbanda Omolokô retorne gradativamente, voltando a ser lembrada na sociedade por meio dos jovens, em sua grande maioria.

Na Umbanda existem rituais no sentido de simbolizar o início, a entrada daquela pessoa na religião, feitos de várias formas e a partir de diferentes vieses, a depender da vertente que se esteja observando. Nas umbandas hegemônicas é fácil verificarmos a

presença de ritos próximos aos da Igreja Católica, no sentido de um “batismo”, e é com esse termo que é tratado, podendo ter ou não mais alguma etapa, como mencionado por Rubens Saraceni fundador da vertente de Umbanda Sagrada:

Batismo – Deve ser feito nas primeiras sete semanas após o nascimento;
Confirmação – Quando a criança completar sete anos;
Consagração da Coroa – Quando a criança completar treze anos, pois já tem noção de religiosidade (SARACENI, 2019, p. 330).

No entanto, na Umbanda Omolokô preserva-se a iniciação nos moldes afrodiaspóricos e é do que trataremos na próxima seção.

2.3 INICIAÇÃO À UMBANDA OMOLOKÔ: ALGUNS ASPECTOS

A iniciação é uma etapa importantíssima para o neófito, ao chegar nesse estágio, presume-se que a pessoa já conheceu suficientemente bem o terreiro em que ela pretende se iniciar, as outras pessoas, o pai de santo, a energia do ambiente. E que também tenha conhecido minimamente sobre os caminhos a percorrer por quem se inicia dentro daquela tradição, ou seja, o que se pode esperar dali para frente na própria vida, nos comportamentos que terá que tomar, na nova política corporal que terá que empreender.

É de bom tom também salientar aqui que existem diversos graus de iniciação, pisar os pés pela primeira vez em um barracão e sentir aquela energia, já é de fato um início, cada visita é um aprendizado novo é uma iniciação em algo dentro daquela cultura. Portanto, a iniciação para a Umbanda Omolokô e diversas outras tradições afro-brasileiras é um conjunto de rituais a serem passados pelo iniciando. Quais rituais são esses, qual a sequência deles e outros detalhes podem mudar de tradição para tradição.

Citaremos aqui, para ilustrar o tema acerca da iniciação dentro da Umbanda Omolokô, algumas falas do Tata Tancredo e do Babá Mário Filho. O Mário é mestre em ciências da religião (PUC/2012), iniciado na Umbanda, em *Ifá* e em alguns cultos de orixás do culto tradicional *yorùbá*, na Nigéria, como por exemplo: *Ògún* e também, sacerdote do Templo Espiritual de Umbanda Omolokô Caboclo Pantera Negra, que funciona na zona norte de São Paulo. As falas foram retiradas de dois vídeos. O primeiro se trata de uma entrevista ao Tata Tancredo, concedida à Rádio Rio de Janeiro em 1977, intitulada: “**DOCUMENTA – 0017 – Tata Tancredo – Tancredo da Silva**

Pinto”, publicada no canal do youtube: “**Ogã Jaçanã Gonçalves**”, tal entrevista foi resgatada pelo Grupo de Estudos Braulio Goffman. O segundo, uma palestra intitulada: “**INICIAÇÃO NA UMBANDA OMOLOKÔ**”, publicada no canal do Babá Mário no youtube: “**Tradição - Mário Filho**”:

Em um pequeno trecho da entrevista, Tancredo é indagado acerca do processo de “feitura de santo” que é a iniciação para a divindade. Esta é a única passagem na entrevista que ele comenta sobre iniciação e de uma forma bem breve sem tocar em muitos aspectos. Ele responde:

A omolokô é o seguinte: antes de fazer o santo, vai saber primeiro o dia que a pessoa nasceu... depois, vai saber a lua, a lua da pessoa, não se pode se nascer duas vezes. Então, a gente obedece o seguinte: obedece às fase lunar e faz o quirimbu, quirimbu quer dizer: sinais... Os sinais, só recebe quando é feito, que aquilo é que tira o nome da pessoa (...) (DOCUMENTA – 0017 – Tata Tancredo – Tancredo da Silva Pinto, 2022).

Existe um livro chamado: “Horóscopo de Umbanda” escrito pelo Byron Torres de Freitas a partir dos saberes astrológicos do Tancredo. Para os povos africanos, como os iorubás, euê fons e bantos, as fases da lua, e todos os astros sempre importaram e foram levados em consideração antes de se proceder com qualquer ritual, pois, existem alinhamentos astrais mais e menos propícios para otimizar diferentes tipos de manipulação do axé, da energia. Com a iniciação não seria diferente e o Tata Tancredo demonstrava este conhecimento.

Acerca do que seja o “quirimbu”, fiz uma pesquisa num dicionário quimbundo e achei tal palavra: “*Kirimbu*, sub. (III) Largo; praça. | Lugar para exercícios, | Extensão de chão limpo e improdutivo. | | Ferrete; sua marca | Carimbo; sêlo (em branco). | Impressão digital (...)” (ASSIS, 1967, p. 139). Portanto, comparando o sentido que Tancredo atribuiu a esta palavra como “sinais” e o dicionário colocando-a como também significando: marca, carimbo, sêlo, leva-me a crer que tal ritual seja referente às escarificações, que são as marcas feitas no corpo do iniciando de forma ritualística, no entanto, é apenas uma hipótese. E então, essas marcas teriam relação com o orixá da pessoa e sua lua, o que trariam um significado que será sintetizado em um nome, o nome espiritual, chamado no nagô de: “orunkó” e na omolokô de: “suna”.

O segundo vídeo traz mais detalhes acerca da iniciação feita na casa do Babá Mário e complementa as informações dadas pelo Tata Tancredo:

(...) como a Umbanda Omolokô tem um processo iniciatório, ela tem um sistema oracular que é feito pelo Mérindílógún, o jogo de búzios, que vai apontar o orixá, que são três orixás, para os quais ela será iniciada. E aí segue um pouquinho o ritmo do Candomblé, orixá de frente, de trás e o juntó (...) (INICIAÇÃO NA UMBANDA OMOLOKÔ, 2022).

Fica nítido na fala do Babá Mário, a importância da consulta ao oráculo por meio dos búzios, este ponto é determinante para se saber em quais orixás a pessoa deverá se iniciar, pois, ele apresentará o orixá de frente, que seria o orixá pessoal, orixá do qual a energia (axé) emanada se faz essencial para a vida do neófito em específico, para o seu ori (cabeça). Apresentará também o de juntó, ou adjunto, que seria hierarquicamente a segunda energia de grande necessidade para a pessoa, aquele que vem junto, que acompanha o de frente. O terceiro orixá ou o de “trás” a terceira energia para complementar o equilíbrio da cabeça do iniciando.

Em seguida, o Babá relata mais detalhes:

(...) ela ficará três dias recolhida e mais quatro dias usando quelê, que é o fio de contas específico do iniciado, de um *íyáwó* de Candomblé, ele vai usar o quelê por mais quatro dias, depois há a cerimônia da quebra do quelê, como também há no Candomblé essa cerimônia (...) (INICIAÇÃO NA UMBANDA OMOLOKÔ, 2022).

O recolhimento do iniciando acontece para que ele possa ser de fato um receptáculo da energia daqueles orixás que ele está se iniciando, e que as conserve em seu corpo com segurança, pois, para quem nunca sentiu, a energia de um orixá ao se manifestar num corpo humano pode ser avassaladora, portanto, essa energia precisa ser trabalhada e apreendida pelo neófito em um ambiente controlado, calmo e aos olhos dos mais velhos, vinte e quatro horas por dia. Os mais velhos também fazem a analogia do recolhimento com o útero, um lugar limitado, fechado, no qual o feto se nutre até o momento de estar pronto para nascer e assim, celebra-se geralmente uma festa por esse nascimento. O quelê é um elemento do sagrado individual da pessoa, é uma joia e nela está contida simbolicamente toda a ancestralidade daquele neófito. Continuando:

(...) daí depois dos orixás, a pessoa vai fazer as consagrações às entidades típicas do panteão que ela vai trabalhar (...) exu, pombagira, caboclo, cigano, marinheiro, (...) todas essas consagrações duram cerca de sete anos, se forem feitas no tempo correto, e aí, a pessoa recebe o seu direito de abrir uma casa e de ser um sacerdote, então é uma formação de uma pessoa por meio das iniciações e por meio do aprendizado no terreiro junto com o seu sacerdote (INICIAÇÃO NA UMBANDA OMOLOKÔ, 2022).

Durante o período de recolhimento o conjunto de cerimônias que formam toda a iniciação, vão sendo feitas pelo sacerdote no iniciando. Essas cerimônias não poderiam ser descritas pelo Babá com riqueza de detalhes, pois, são os segredos que estão sob a segurança e responsabilidade dos sacerdotes e autoridades do culto. Somente após se iniciar e passar pelo tempo correto de formação, como apontado na fala do Babá Mário, é que esses segredos serão passados e então, o iniciado ganha a outorga de iniciar outros, tornando-se então um sacerdote também. Vale salientar que a pessoa aprende a lida do sacerdócio, todavia, ela só irá pôr em prática se assim quiser.

“(…) na Umbanda Omolokô há a manifestação de entidades e também há a manifestação de orixás, o que normalmente na Umbanda que não seja Omolokô não há (…)” (2022). Neste trecho o Babá explica o fato de existir transe/manifestação de orixá na Umbanda Omolokô, pois, nas outras umbandas não existem atos iniciatórios praticados no corpo do iniciando com o objetivo de fixar ali a energia de orixá, não significa que orixá também não possa estar presente de algum modo nestas vertentes, porém, até as próprias vertentes costumam mencionar que seus médiuns não entram em transe de orixá e sim de “falangeiros” que seriam antepassados, espíritos que se unem à egrégora de determinado orixá e se manifestam no corpo de um médium para trazer aquela energia. Relembro que a iniciação em orixá é um processo secreto, só sabe quem passou e aprendeu com o seu mais velho.

Por fim, mas, não menos importante é saudável refletir sobre a proximidade da Umbanda Omolokô com o Candomblé, para não correr o risco de confundi-los. Segundo Babá Mário:

(…) muitos querem colocar a Omolokô como um candomblézinho, não, não é um candomblézinho porque o que o Tancredo fez foi trazer práticas que haviam sido esquecidas, para dentro da Umbanda Omolokô, então essas práticas que são feitas no Candomblé com mais acuro, com mais tempo, são feitas também na Omolokô, porque é um sistema próprio, não é um candomblézinho, não é umbandomblé, é Umbanda Omolokô é uma prática própria dela que advém de Tancredo e dos nossos mais velhos, que orientaram nisso (…)
(INICIAÇÃO NA UMBANDA OMOLOKÔ, 2022).

É natural ver proximidades entre os rituais do Candomblé e da Umbanda Omolokô, pois, são tradições que advém da mesma fonte, a africana. Duas práticas ancestrais e de fato, muito próximas.

Veremos agora, nas próximas seções deste capítulo, considerações acerca de algumas práticas que, no geral, podem ser utilizadas na Umbanda e que interferem na alimentação/dietética, nas vestimentas e adereços, e também no aprendizado de cânticos sagrados.

2.3.1 Sobre a dietética

Agora, entramos nos eixos de análise escolhidos neste trabalho de monografia para pensar a Educação do Corpo. Assim, passamos a explicar a relação deles com a temática central deste estudo e tecer alguns comentários sobre a forma pela qual eles funcionam dentro de espaços informais de educação, como no caso da religião Umbanda.

Nosso estudo visa compreender como funcionam as práticas corporais nos processos iniciáticos da Umbanda Omolokô, que acabam produzindo uma educação do corpo. Os ambientes informais de educação como a Umbanda, são entendidos como comunidades, grupos onde se encontra um hábito, uma cultura, uma forma de ver o mundo que pode diferenciar muito ou pouco de outros grupos religiosos. Importante mencionar que a forma como um grupo religioso percebe o mundo em sua volta e se articula com ele criando práticas próprias, individualiza e discrimina um grupo de outro.

Por exemplo, um católico pode não entender a importância que tem para um umbandista ou candomblecista algum tipo de comida, como o *axoxô*, feito para Oxóssi ou o *omolokun*, feito para Oxum, ou então o famoso *padê*, feito para Exú (orixá). Assim como o umbandista pode não entender o jejum na quaresma, o fato de se comer peixe na semana santa etc. Para o umbandista a comida do orixá é um sacrifício no qual as energias dos elementos ali preparados, ofertados e depois consumidos pela comunidade, trazem um *axé*/energia que harmoniza as pessoas, o ambiente, equilibrando as forças espirituais na comunidade. Para o católico o jejum é uma forma de penitência, de pedir perdão a Deus pelos pecados cometidos e se aproximar dele. Vemos que nas duas tradições é relevante a questão da dietética, a ponto de estar dentro do corpo da religião como algo que é aconselhado, ensinado, passado como tradição, produzindo uma educação do corpo nos adeptos.



Imagem 1: Padê para Exú
Fonte: google imagens

No Encruzilhada dos Caminhos, cada orixá tem sua comida específica, seu alimento. Conhecimento que é passado de geração para geração. Além dos orixás, os espíritos de entidades como pretos-velhos, exus e pombas-gira, caboclos, boiadeiros, todos estes, possuem alimentos específicos que fazem referência a sua energia/axé e são utilizados justamente no intuito de manipular tais energias em favor da comunidade. Pode ocorrer de algum adepto não poder comer algum tipo de comida ou beber um tipo de bebida, isso é apontado pelo oráculo e então ocorre uma interdição daquela pessoa àquela comida e/ou bebida específica, pois, não é compatível com sua energia e com o que ele precisa para estar em harmonia. Esta interdição é para toda vida, por exemplo: em algumas tradições de culto à Oxalá a carne de porco é uma interdição, pois, Oxalá é o orixá da paciência, da calma e no entendimento de tais tradições a carne de porco tem uma energia de briga e confusão, sendo então impedido o seu consumo para quem se inicia no culto de Oxalá.



Imagem 2: Axoxô para Oxóssi
Fonte: Google imagens

Mas nem toda interdição é para a vida toda, existe aquela que é só por um período, como nos períodos de preceito/resguardo. Em muitas casas, neste período não se pode comer carne vermelha, somente carne branca – geralmente nas vertentes mais

ligadas ao kardecismo e ao catolicismo – na Umbanda Omolokô a carne vermelha não parece ser um problema no período de resguardo. Sexo, briga, confusão, também são outras categorias que aparecem no resguardo para serem evitadas. Comer com as mãos, dormir em esteiras ao chão, tomar banho de cuia, banho de folhas, são algumas das atividades que devem ser feitas por quem está de resguardo.



Imagem 3: Acarajé para Oyá
Fonte: Google imagens

A dietética na Umbanda Omolokô exerce, portanto, uma função muito importante em períodos como a iniciação. Além de ser um conhecimento que deve ser aprendido pelo iniciando, a fim de que este possua autonomia no culto a seu orixá, podendo cozinhar a sua comida sagrada, ofertar, e também saber o que se deve e não deve ser consumido em períodos de resguardo espiritual. Para nós que fazemos parte das tradições afro-brasileiras, a comida é um meio de se comunicar e propiciar as divindades e de partilhar o axé recebido por eles, através da comida, com toda a comunidade!

2.3.2 Vestimentas e adereços



Imagem 4: Fios de conta
Fonte: Google imagens

As vestimentas e adereços também são um ponto onde parece existir uma grande educação do corpo. O umbandista costuma usar vestes brancas, a cor representativa de Oxalá, considerado “pai de todos” independente do orixá de frente da pessoa e sempre estar portando seus fios de conta, que simbolizam toda sua ancestralidade espiritual.

Em alguns períodos como os de resguardo, costuma-se também usar os contra-eguns e a umbigueira, são verdadeiros amuletos feitos de palha da costa e consagrados a divindades como Obaluaê, para que espíritos mal-intencionados não possam interferir na vida e no corpo do iniciando ou pessoa já iniciada.



Imagem 5: Contra eguns e umbigueira
Fonte: Google imagens

Além das vestes brancas, que são comuns e podem ser utilizadas quase que sempre, existem ocasiões como nas giras de culto para Exú e Pomba-Gira, onde é normal utilizar vestes nas cores vermelha e preta, ou algumas variações contendo essas cores e outras como o roxo.

Na Umbanda e Candomblé os dias da semana tem relação com alguns orixás específicos. Todas as sextas em muitas tradições, é dia de utilizar o branco, a sexta é regida por Oxalá, como já mencionado, senhor do branco. O nome desta divindade em iorubá é “*Obátalá*” que significa: obá – rei, senhor; alá – tecido/pano de cor branca, portanto, Obatalá/Oxalá é o rei do branco, o rei que se veste de branco, as sextas vestimos branco em sua honra e homenagem. É comum utilizar também o branco no dia específico regido pelo seu orixá de frente e orixá de frente do pai ou mãe de santo da casa que se faz parte e entrar de resguardo nestes dias, como forma de respeito e culto.

Por fim, menciono que muito raramente o umbandista usa algum calçado, na maior parte do tempo os pés estão em contato direto com o chão, com a terra. Sobre a

cabeça por vezes um torso amarrado, ou um eketé, adornam os umbandistas, assim como também ocorre no Candomblé.



Imagem 6: Vestes de Umbanda
Fonte: Google imagens

2.3.3 O canto

Os cânticos sagrados, também chamados de “pontos cantados” pelos umbandistas, variam. Existem pontos para chamar entidades, para se despedir delas, para homenagear uma qualidade específica de uma delas, pontos que contam a história de entidades e pontos ligados a rituais como: o de defumação, muito conhecido no senso comum; o de “empembar” que, falando de forma simplória é um rito para chamar as divindades ancestrais e preparar o terreiro para a chegada delas; pontos para a sacralização animal – o que é muito presente na Umbanda Omolokô, entre outros.

Os pontos fazem parte das práticas corporais da Umbanda e supostamente educam o corpo do umbandista na medida em que ele vai vivenciando o terreiro e aprendendo tais cânticos, muito pela sua necessidade de cultuar os orixás e entidades, ponto determinante para o aprendizado dos pontos. Ao ofertar uma comida, se canta para as divindades, ao macerar uma folha para tomar banho, se canta para as divindades, no processo de iniciação não é diferente, em cada um de seus níveis o canto está presente. O que denota uma relevância desta categoria, para o âmbito da educação do corpo dentro da Umbanda.

Existe dentro da Umbanda, um cargo responsável pelo que chamarei de musicalidade de terreiro. Os toques e cânticos são realizados pelos pais ogãs, ou curimbeiros, cambondos. Tais pessoas nós denominamos de “não rodantes” pelo fato

delas não entrarem em transe de orixá, no entanto, são devidamente iniciadas, passando também por processos ritualísticos com algumas diferenças das pessoas que são “rodantes”. Os pais ogãs são autoridades dentro da comunidade, na ausência do pai de santo ou pai pequeno de uma casa, são eles que comandam e se tornam responsáveis pelo que acontecer e também quando tais autoridades estão em transe de orixá ou algum espírito antepassado, são os ogãs, juntamente com as outras autoridades não rodantes, que organizam e controlam tudo. Dentre os instrumentos que compõem a roda musical estão: os atabaques, geralmente três; o agogô; e algumas casas podem ter também os xequerês, trompetes... A importância da música na religiosidade afro-brasileira é alta.

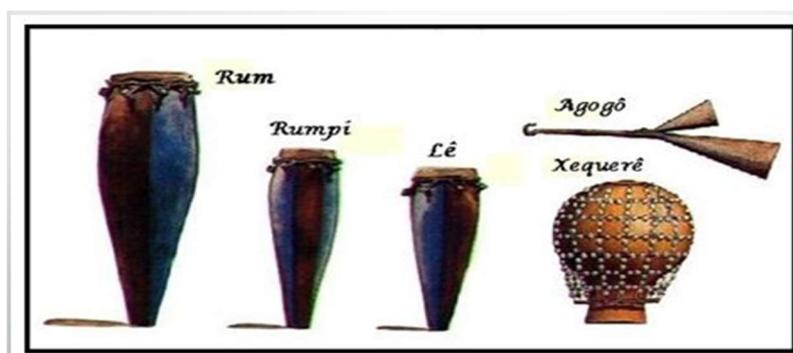


Imagem 7: Instrumentos de terreiro
Fonte: Google imagens

Descrever aqui alguns pontos cantados talvez não seja nossa tarefa, já que entendemos que eles são por vezes secretos e devem ser assim mantidos. O que se objetiva aqui é argumentar a relevância dos cânticos para a Umbanda, pesando então o fato que se deve aprendê-los, o que nos leva a teoricamente, crer que eles fazem parte de uma educação do corpo umbandista.

3 O CAMPO EMPÍRICO E OS SUJEITOS DA PESQUISA

Neste capítulo apresentaremos, de forma empírica, um pouco das características do Terreiro de Mbanda Encruzilhada dos Caminhos, sua história até o presente momento e como se deu sua constituição.

Além disso, iremos também contextualizar um pouco sobre a história da relação do sacerdote, pai pequeno e do ogã, com a religiosidade no geral e a de matriz africana em específico, como foram seus caminhos até chegar onde estão hoje.

Por fim, falarei também sobre os entrevistados, suas histórias com a religiosidade, com a Umbanda especificamente e com o terreiro, para assim podermos contextualizar minimamente estes indivíduos dentro da pesquisa.

3. 1 O TERREIRO DE MBANDA ENCRUZILHADA DOS CAMINHOS (ARACAJU/SE)



Imagem 8: Brasão do Encruzilhada dos Caminhos
Fonte: Autoria própria

O Encruzilhada dos Caminhos é um terreiro de Umbanda, dentro da vertente da Umbanda Omolokô, justamente por guardar as ligações com rituais e doutrinas afro-brasileiras. Além de política e ideologicamente ter suas bases na Umbanda Omolokô. Portanto, este terreiro difere bastante da maioria das outras casas de Umbanda que estão em exercício.

A casa foi fundada no dia dezessete de abril de 2022, em Aracaju, capital do estado de Sergipe, a partir do cumprimento de uma ordem advinda dos ancestrais ligados ao sacerdote da casa. Eles salientavam a importância de o quanto antes, preparar-se para começar a colocar em prática, de forma independente, tudo que o sacerdote havia apreendido até então com a caminhada dentro da religião e assim, poder recebê-los - os ancestrais - e interagir sem necessitar da mediação de casa alguma, ou seja, tal pessoa já estaria preparada, segundo seus ancestrais, para poder praticar sua espiritualidade de forma independente, mas, certamente, com algumas restrições.

É importante comentar que para a Umbanda, diferentemente do Candomblé, os ancestrais, chamados também de “guias espirituais” são o centro do culto e são também o seu oráculo primário, eles que trazem as informações e orientações necessárias para seus filhos. Da data de fundação até a data que escrevo este capítulo (abril de 2023) já

se passaram um ano e quatro dias em que a casa desempenha funções. Ainda com público restrito, participam das reuniões apenas as pessoas que já compõem a família do terreiro e em algumas ocasiões como giras festivas, e/ou de atendimento espiritual, abre-se ao público externo e ainda assim, com limite de vagas. A casa ainda não se encontra em sua localização permanente, que será num município vizinho à Aracaju, Nossa Senhora do Socorro, então, por conta dos próprios limites materiais do local em que ela está hoje, fica difícil a ampla abertura ao público. Em Socorro, a família do Encruzilhada dos Caminhos já tem um terreno próprio e construído, do qual necessita apenas alguns ajustes para comportar o terreiro e pretendem se mudar ainda este ano (2023) para o novo local.

Atualmente a família é composta por 11 pessoas, as quais, sete são homens e quatro são mulheres. Dos 11, eu mais dois membros não são filhos do sacerdote da casa e sim irmãos, pois, viemos de um mesmo terreiro: o Abassá Nossa Senhora da Conceição, uma casa de Candomblé da tradição queto/angola e que também promove giras de Umbanda, localizada em Sergipe, no município de Barra dos Coqueiros. Portanto, a raiz do Encruzilhada dos Caminhos é o Candomblé tradicional do estado de Sergipe.

No próximo tópico iremos analisar a história dos que estão à frente do Terreiro de Mbanda Encruzilhada dos Caminhos, o sacerdote, o pai pequeno e o ogã.

3.2 OS LÍDERES RELIGIOSOS

Os líderes religiosos na Umbanda são, autoridades responsáveis pela direção em que a comunidade se desenvolve, pelos rituais, pela doutrina e por todo o saber que permeia a religião. Estas pessoas são as guardiãs do conhecimento da tradição e são os mais velhos dentro do culto, repassando tais costumes para as próximas gerações que adentram um terreiro.

Portanto, os líderes são pilares fundamentais nos quais a comunidade se ampara e legitima sua existência. Veremos a seguir a história do sacerdote e pai pequeno do Encruzilhada dos Caminhos.

3.2.1 O sacerdote e o pai pequeno

Para iniciar, gostaria de mencionar que eu mesmo sou o pai pequeno do terreiro. Não somos tão velhos assim na idade, mas, temos um bom tempo dentro da religião, nossa história nela começa juntos, percorre um tempo de forma separada e agora se junta novamente.

Em 2013, conheci o sacerdote, melhor, o Marcelo. Nos conhecemos no 8º ano do ensino fundamental e logo nos tornamos amigos. Até tal ano nossa ligação com a religião era praticamente inexistente, fomos batizados na Igreja Católica, como a maioria das pessoas, portanto, essa foi nossa fé primária, viemos de famílias economicamente de classe média, não herdamos nenhuma fortuna e as coisas foram conseguidas com muito esforço. Tínhamos na nossa família biológica um ou outro familiar que já tinha frequentado, ou que era da doutrina Kardecista – no caso de uma tia minha – ou do Vale do Amanhecer - como a mãe e irmã materna do Marcelo. O que já era muito, por serem doutrinas que também utilizam a incorporação de espíritos, mas, não conhecíamos nada direito ou tínhamos pouco acesso. A partir de 2013, ainda no primeiro trimestre, uma tia minha nos leva pela primeira vez a uma “casa de caridade” como muito tradicionalmente são chamadas a maioria das casas de Umbanda. O Navegantes de Oxalá funciona até os dias atuais e está localizado em Aracaju – SE. Nele, tivemos pela primeira vez, acesso à Umbanda, frequentamos por alguns meses até que ainda bem jovens fomos aceitos na corrente mediúnica da casa, que é a comunidade interna do terreiro. A priori, só podíamos auxiliar os outros médiuns, tocar o atabaque ou algumas outras funções que não a incorporação e atendimento.

Passados alguns anos nesta casa, eu acabei aprendendo a tocar atabaque e o Marcelo desenvolveu muito bem a incorporação e passou a atender na casa, para mim, a incorporação foi desenvolvida de forma secundária, pois, nesta casa, mesmo sendo “rodante”, a pessoa, se assim quisesse e fosse autorizada, poderia aprender e tocar o atabaque, portanto, segui na direção da música sagrada.

Em 2016 eu saí da casa e o Marcelo continuou. Acabei conhecendo outros lugares, entre eles, um de destaque em minhas lembranças é o Centro Espiritual Preto Velho Kimbandeiro, localizado em Tomar do Geru, interior de Sergipe, esta era uma casa de Quimbanda e que o Marcelo, mais tarde, também veio a conhecer.

A Quimbanda é um outro culto afro-brasileiro que tem origem também entre o povo banto e que aqui na diáspora ganha a fama de culto às entidades Exu e Pomba-Gira, exclusivamente. Existiam diferenças conflitantes entre o terreiro de Quimbanda que conheci e a casa de Umbanda que tinha acabado de sair, lembro que para mim algumas coisas da Quimbanda eram difíceis de aceitar, como por exemplo o sacrifício de animais. Naquela época, para mim, isto era errado e não era por acaso, era a educação que tinha recebido da casa de umbanda que frequentava, pois, suas influências kardecistas apagavam este rito do seu corpo de rituais e o abominava.

Tempos depois, o sacerdote do terreiro de Quimbanda veio a falecer e então paramos de frequentar tal espaço, foi uma perda bem relevante para nós, no entanto, também tivemos muito aprendizado. Continuando a história, após o falecimento de sr. Joel, eu acabei voltando para o Navegantes de Oxalá, - isto no começo de 2018 - o Marcelo continuava lá também. Este retorno foi rápido, logo sairia novamente para compor a comunidade de uma outra casa. O Marcelo também saiu e foi para uma outra casa. Ele em uma e eu em outra, as duas casas eram de irmãos nossos que faziam parte do Navegantes de Oxalá e abriram seus próprios terreiros. O Marcelo, na casa onde estava, acabou se tornando pai pequeno e eu, ogã, no outro terreiro. Neste tempo, paramos de nos falar por um desentendimento banal e ficamos um tempo distantes.

No final de 2020, acabei me aproximando mais do Candomblé. O Tata da casa que fazemos parte hoje, era próximo do sacerdote de Umbanda da casa que eu me encontrava, então, pela aproximação dos dois acabei conhecendo o Tata Kleber Melo e me aproximando dele. Ainda em 2020 eu me recolhi para iniciação ao orixá Oxóssi e tive minha saída no dia nove de janeiro de 2021. Neste tempo, o Marcelo tinha também saído de sua casa anterior e ingressado em outra, na qual exercia o cargo de pai pequeno.

Dentro do Candomblé, após iniciar-se, temos algumas obrigações, recolhimentos, que são cumpridos periodicamente. Na família que faço parte, estes recolhimentos ocorrem com um, três e sete anos de iniciado, e então neste sétimo ano, o iniciado - iaô – torna-se um “ebomi”, palavra que vem do iorubá e significa: meu irmão mais velho. Caso seja dos caminhos da pessoa, é nos sete anos que ela pode também receber do seu orixá e do orixá do seu babalorixá, a outorga para também ser um babá – pai, dentro do Candomblé. Em 2022 cumpri a minha obrigação de 1 ano de iniciado, e o

Marcelo também adentrou o Candomblé, realizando um procedimento chamado de bori ou ebó ori, que significa: sacrifício, oferenda (ebó) à cabeça (ori). O bori já é considerado a primeira fase de iniciação ao Candomblé.

Portanto, nossos caminhos hoje estão em cooperação mútua em direção ao objetivo comum de desenvolver nossa comunidade de terreiro e o próprio terreiro materialmente falando. O Marcelo se prepara para a iniciação dele em breve, ao orixá Ogum.

3.2.2 O Ogã

O curimbeiro/ogã da casa vem de uma família também de classe média, nasceu e reside em Aracaju – Sergipe. É irmão biológico paterno do sacerdote, no entanto, sempre foi evangélico, frequentava a igreja assiduamente. Sua mãe era obreira da Igreja Universal e seu outro irmão, pastor.

Depois de alguns anos ele parou de frequentar como antes e quando retornou foi para a Igreja Quadrangular. Permaneceu até o ano passado, onde ele procurou seu irmão, o Marcelo, para ajudar-lhe espiritualmente com um projeto que estava para realizar. Acabou participando de algumas giras e gostando da casa, se sentindo bem e acolhido, seguindo para tal cargo por direcionamento dos ancestrais da casa. Antes, sua visão sobre a Umbanda ou religiões afro brasileiras era a de que eram “coisas do diabo”, como era muito replicado pelas lideranças da igreja que ele frequentava e por sua mãe e irmão, mas, ao frequentar o terreiro percebeu que não era dessa forma como falavam.

Atualmente ele se prepara para também se iniciar ao orixá Logun Edé, orixá caçador e pescador, filho de Oxóssi com Oxum. Além disto, está em preparação para sua confirmação no cargo apontado.

3.3 OS INICIANDOS

Nesta sessão descreveremos os três iniciandos que fizeram parte de nossa pesquisa. Para preservar o nome dos mesmos utilizaremos os nomes de seus respectivos orixás para nos referir a eles. Falaremos então sobre os caminhos percorridos por eles dentro da religiosidade no geral e a de matriz africana em específico e como chegaram até o Encruzilhada dos Caminhos.

3.3.1 Ogum

Este entrevistado nasceu e é residente no estado de Sergipe, município de São Cristóvão, de uma família de classe média baixa. Sempre foi orientado a seguir religiosamente o protestantismo, na religião evangélica, caminho percorrido por sua mãe. Sua avó era católica.

O entrevistado relata sempre ter sentido curiosidade sobre as filosofias e religiosidades africanas, como por exemplo o Hermetismo⁶, que chegou a estudar mais a fundo. Ele conheceu o Encruzilhada dos Caminhos pelo meu intermédio, pois, nos conhecemos ainda na universidade, cursando o mesmo curso. Ogum relata que já tinha pesquisado algumas coisas sobre Umbanda e religiões afro brasileiras, mas, conta que sua visão era de senso comum e tinha medo no começo, por não entender muito bem, achava que aquilo poderia trazer malefícios a ele.

Ao final, Ogum relata que ao perceber dentro do Encruzilhada dos Caminhos muitas das coisas afirmadas na filosofia hermética, ficou mais à vontade. E então, ao começar a praticar de fato a Umbanda, percebeu que era algo totalmente diferente do que as pessoas e a sociedade no geral afirmavam acerca das religiões de matriz africana.

3.3.2 Oxóssi

Oxóssi nasceu e reside em Aracaju – Sergipe. É também de uma família de classe média baixa. Atualmente, está se graduando no curso de Enfermagem. Ela relata ter começado sua vida religiosa na Igreja Católica, passando pelo batizado, primeira eucaristia e crisma.

Ao entrar no Ensino Médio, em um colégio muito conhecido no estado de Sergipe por promover há mais de quinze anos um projeto artístico de representação das culturas de matrizes africanas e indígenas o: Um Quê de Negritude, acabou quebrando os preconceitos que tinha acerca das religiões afro brasileiras, que só faziam o mal e/ou que não eram do “bem”. E então, o projeto contribuiu para que ela pudesse ter um olhar

⁶ O Hermetismo é uma tradição filosófica antiga de origem grego-egípcia que unifica as doutrinas religiosas e filosóficas gregas e egípcias. Como patrono, o Hermetismo possui a figura mítica de Hermes Trismegistos, possível sábio que teria vivido no Egito na mais remota antiguidade (VIEIRA, 2016). O Corpus Hermeticum, um compilado de 18 tratados datados entre os séc. I e IV E.C é o mais relevante exemplar de literatura hermética disponível.

diferente para a própria Umbanda, por conta do estímulo ao conhecimento e pesquisa acerca das religiosidades afro brasileiras.

Após isto, Oxóssi visitou também a Casa de Caridade Navegantes de Oxalá, que citei acima, sendo então a primeira casa de Umbanda que conheceu. Frequentou algumas giras e então, logo adentrou em uma casa, fazendo parte de sua corrente mediúnica. Em tal casa ela passou 11 meses e depois saiu. Passado algum tempo, começou a frequentar uma outra casa, na qual foi batizada e começou a ter uma proximidade maior com seus ancestrais/guias. Após cerca de 11 meses também saiu desta casa e passou a se cuidar de forma independente.

Atualmente faz parte do Encruzilhada dos Caminhos, sua ligação com o terreiro se dá por ser esposa do sacerdote, desde muito antes. Portanto, quando a casa foi fundada, em 2022, ela foi uma das primeiras componentes. Relata já ter apreendido muitas coisas, não só práticas, mas, teóricas e principalmente de enfrentamento ao racismo religioso na sociedade.

3.3.3 Iemanjá

Iemanjá nasceu e é residente no estado de Sergipe, município de Aracaju, vem de uma família de classe média baixa e atualmente é graduanda no curso de Dança. Assim como os outros, também começou sua vida religiosa no catolicismo, foi batizada e fez primeira comunhão. Ela relata uma pressão familiar para seguir tal caminho que não era de sua vontade.

Com dez anos adentra o kardecismo, lá permanecendo até os 17. Até que sua mãe lhe leva para visitar um terreiro de Umbanda, ela confessa também ter ido forçadamente, pois, tinha medo do que poderia encontrar lá. Na mesma visita, Iemanjá diz já ter desconstruído essa imagem da religião, principalmente com relação a entidade Exú. Passou pouco tempo frequentando esta casa, apenas dois meses, logo saiu e foi conhecendo outras casas, como o Navegantes de Oxalá.

Passado este tempo, adentrou uma casa na qual participou da corrente mediúnica e lá permaneceu por mais ou menos um ano. Por meio desta casa ela acabou também por se aproximar do Tata Kleber Melo e daí então começou sua jornada no Candomblé. Dentro do Candomblé, começou a se desenvolver e ter mais intimidade com seu orixá e entidades. Chegou a passar também pela ritualística do bori.

Seu acesso ao Encruzilhada dos Caminhos se deu pela amizade que já tinha com o sacerdote e comigo. Foi também uma das primeiras a compor a casa desde sua fundação e relata que na casa pôde ter muitos esclarecimentos acerca da história da Umbanda, das vertentes, das práticas ritualísticas entre outros.

4 APRESENTANDO E TENSIONANDO OS DADOS DA PESQUISA

No capítulo atual iremos, num primeiro momento, abordar minimamente como funciona o processo de iniciação no terreiro Encruzilhada dos Caminhos. Depois expor os dados obtidos com as entrevistas, o diário de campo e a observação direta, ao passo que os discutiremos à luz das falas das antropólogas Claude Lépine, Gisèle Cossard e da psicóloga Monique Augras, contidas na obra: “Culto aos Orixás: voduns e ancestrais nas religiões afro-brasileiras”, organizada por Carlos Eugênio Marcondes de Moura (2006). Utilizaremos também, para dar fundamentação às questões relacionadas aos cânticos, a obra: “O Banquete do Rei – Olubajé: uma introdução à música sacra afro-brasileira” do antropólogo José Flávio Pessoa de Barros (2009).

Analisaremos, portanto, as falas e comportamentos que contribuem para o entendimento de como funcionam a dietética, o uso de vestimentas/adereços e cânticos, dentro do Terreiro de Mbanda Encruzilhada dos Caminhos. É importante salientar que as pessoas entrevistadas – que não os líderes religiosos – estão em processo de iniciação, por isto, a fala deles limita-se ao nível iniciático em que se encontram.

Por fim, faz-se necessário retornar para a Educação Física Escolar e refletir qual sua relação com tal pesquisa, como ela pode contribuir para pensar os sentidos políticos e estéticos ligados às práticas corporais religiosas no que tange a discussão da educação do corpo.

4.1 A INICIAÇÃO NO TERREIRO DE MBANDA ENCRUZILHADA DOS CAMINHOS

O processo de iniciação no Encruzilhada dos Caminhos é extenso e segundo suas autoridades, começa desde um quantitativo mínimo de giras que qualquer pessoa que pretenda adentrar e se firmar na casa deve seguir, sendo de duas giras da direita e duas da esquerda. As giras de direita compreendem as ritualísticas com espíritos de pretos-velhos, caboclos, boiadeiros, entre outros e as da esquerda com exús e pombas-gira. Cumprida esta fase, passa-se por um curso introdutório acerca da história da

Umbanda no geral e da Omolokô em específico. Após isso, é feito um jogo de búzios, pelo babalorixá do pai de santo do Encruzilhada dos Caminhos no qual se verifica qual é o orixá da pessoa que quer se iniciar. O Exú e/ou Pomba-Gira é verificado(a) através do oráculo de Exú, jogado pelo Pai Marcelo.

Então assim que possível o indivíduo compra os materiais necessários para a cerimônia de assentamento/nascimento do Exú ou Pomba-Gira indicado(a) no jogo, em tal cerimônia é feita uma limpeza no iniciando, que chamam de: limpeza de Exú, ocorre antes de assentá-lo. Em seguida, temos o recolhimento de três dias na camarinha, – local onde se encontram os orixás já assentados, costumeiramente chamado de “quarto de santo” – que deve estar sincronizado com os dias de lua cheia. Para a entrada do iniciando no recolhimento, ocorre um xirê onde se canta e dança para alguns orixás, a entrada é feita pela noite. No primeiro dia na camarinha, realiza-se o ritual chamado de ebó ori, onde se assenta em uma quartinha de barro ou louça, a energia da divindade primordial da pessoa, que mora em sua cabeça/ori. No segundo dia, acontece o assentamento do orixá, que servirá como ponto material de encontro do iniciando com ele. No terceiro dia, decorre a saída pela noite com uma festividade para o orixá que foi assentado. Oferece-se aos convidados a comida do orixá em questão, bebidas e muita música com os cânticos em louvor aos orixás.

Por fim, após isto, a pessoa irá passar por alguns processos de graduação com um, três, cinco e sete anos depois da sua iniciação, onde serão gradativamente assentadas as entidades que ela recebe e trabalha. Com sete anos a pessoa poderá receber a outorga para abrir sua própria casa de Umbanda e seguir adiante com o que aprendeu.

4.2 AS VOZES DO PAI DE SANTO E DO OGÃ

4.2.1 A dietética

O questionário dirigido ao pai de santo e ao ogã foi composto por quatro questões que abordam como se dá o processo de iniciação no Encruzilhada dos Caminhos de forma geral e dentro das categorias analisadas nesta pesquisa, em específico.

Quando perguntados sobre quais as práticas utilizadas referentes a dieta durante o processo de iniciação no terreiro, os líderes relatam que: no dia de assentamento do

Exú ou Pomba-Gira é necessário que o iniciando esteja de resguardo e, portanto, não deve consumir bebidas alcoólicas. Esta é a primeira restrição dietética. Após a cerimônia de assentamento, o iniciando não pode consumir nenhum dos materiais utilizados na limpeza de Exú, que são: feijão, galinha ou galo, farofa, dendê, mel, pimenta e cachaça.

Todas as regras de comportamento dentro do terreiro remetem a estrito sistema de preceitos e proibições. (...) ‘Em Angola’, escreve Alfonso da Silva Rego (citado por Crossard-Binon, 1981, p. 134), ‘existe uma palavra que exprime a idéia que encontramos em todos os lugares, a idéia daquilo que não é bom, que não convém, que é contrário à tradição ou à etiqueta, àquilo que se deve fazer etc. É a palavra *kijila*’ (AUGRAS, 2006, p. 158).

Portanto, a fala dos líderes nos traz as primeiras regras de educação do corpo no que tange a gestão de comportamento e percebemos a relação destas regras com a ideia de “quizila”, que como explicitado na citação acima, indica tudo aquilo que deve ser evitado e complementamos dizendo que: deve ser evitado para que o ritual ocorra da melhor forma possível e o axé possa circular e ser recebido devidamente pelas pessoas participantes.

Marcelo, o pai de santo, nos conta que para adentrar a camarinha a pessoa não deve consumir bebidas alcoólicas a partir dos sete dias que antecedem sua entrada. Durante o recolhimento a dieta é regrada e composta basicamente de comidas que sejam brancas, em alusão ao orixá Oxalá, como por exemplo: purê de batata, carnes brancas como peixe e frango, arroz, macarrão sem temperos que mudem sua cor, açafrão: pequenos bolinhos de milho branco, vitamina de banana, mingau de aveia, abacaxi, graviola, entre outros. No ebó ori também é feita uma limpeza e por sete dias após a realização desta limpeza o iniciando não pode consumir nenhum dos materiais utilizados, como: ovo e quiabo.

Os preceitos desempenham uma função de manter o “corpo limpo” para ser receptáculo do axé implantado pelos ritos (COSSARD, 2006), desta forma, se explicam os sete dias sem bebida alcoólica, antes de adentrar a camarinha. O culto ao orixá Oxalá no Brasil é muito forte e tal divindade ficou conhecida nas comunidades-terreiro como pai de todas as cabeças, ou pai maior, assim como Iemanjá fica conhecida como a grande mãe de todas as cabeças. Por este motivo comer comidas brancas – cor que representa Oxalá - é a forma de manter a energia deste orixá no corpo dos iniciandos.

Augras nos fala sobre a quizila de “comer do mesmo material que é feito a cabeça”, numa explicação sobre a nocividade de alimentar-se de substâncias que são oferecidas aos orixás – em específico, o orixá de cabeça - e os representam, exceto quando se está em uma festa ou algo semelhante dentro do espaço do terreiro, aí então o proibido é não comer, pois, a divindade pode se enfurecer com tal recusa. Ela denomina essa transgressão de “autofagia simbólica” (AUGRAS, 2006). Encontramos bastante nas falas dos líderes a proibição de se alimentar dos materiais que compuseram um rito de limpeza, por determinado período e essa interdição parece funcionar quase da mesma maneira que a autofagia simbólica descrita pela Augras, pois, deve ser proibido alimentar-se daquilo que está limpando e retirando suas negatividades.

Nos sete dias que sucedem a iniciação o já iniciado continua com as mesmas restrições alimentares que tinha na camarinha, comendo comidas brancas e leves. É interessante observar que, segundo o ogã, algumas pessoas desenvolvem uma restrição com a comida típica de seu orixá e que ao comê-la, podem passar mal.

O fato de continuar com as restrições alimentares sete dias após a iniciação parece ter relação com a manutenção do axé implantado, fato já explicado. A observação do ogã, se relaciona com a fala de Gisèle Cossard, quando aponta que:

Após sua iniciação, a iaô cuida de observar se determinados pratos a incomodam, devendo evita-los daí por diante. Trata-se geralmente de pratos consagrados ao seu orixá (COSSARD, 2006, p. 139).

Relacionando-se também à autofagia simbólica mencionada pela Augras, o que constitui um interdito que deve ser cuidadosamente analisado pelo iniciado.

4.2.2 As vestimentas/adereços e os cânticos

As perguntas do questionário que abordam as vestimentas/adereços e os cânticos questionam o seguinte: quais as práticas utilizadas referentes as vestimentas/adereços durante o processo de iniciação no terreiro? E, se os cânticos utilizados no processo de iniciação devem ser apreendidos pelos iniciantes? Se sim, qual seria a finalidade de tal aprendizagem?

Diante disso o pai de santo e o ogã mencionaram que: durante todo o processo de iniciação no terreiro existem sim influências nestas categorias e que a depender do

nível iniciático que se esteja passando a mudança pode ser em menor ou maior grau, analisemos a seguir:

Segundo o ogã, na parte de exú e/ou pomba-gira é permitida a utilização da cor preta e vermelha nas vestimentas e após a finalização deste processo o filho recebe um colar de miçangas das entidades de esquerda, que é própria da casa e por opção do espírito que está sendo assentado(a) pode ser confeccionado um outro colar nos moldes que o espírito ordenar.

A utilização de vestes no padrão de cores vermelha e preta se deve certamente à analogia com as cores próprias dessas entidades. Acerca dos colares, Lépine fala que:

O colar do iniciado é um objeto carregado de significações e revela toda a identidade da pessoa, seu odu, seus santos, seu grau de iniciação. Convém distinguir, no colar, diversos elementos: o material utilizado, a cor, o número de fios e de contas, assim como a maneira de usar (LÉPINE, 2006, p. 34).

Portanto, o colar de miçangas é também um elemento de identificação da entidade em questão, assim como de pertença à comunidade. Podendo revelar também a essência da entidade ou da divindade a depender de como está confeccionada. As cores são centrais na identificação das entidades materializadas no colar.

Já na camarinha, a maioria dos procedimentos são realizados utilizando vestes brancas em alusão ao orixá Oxalá. São utilizadas a camisa, calça e eketé para os homens e para as mulheres: saia, camisa e torso. A única exceção é que na saída a roupa da pessoa pode ser nas cores relacionadas ao seu orixá. Ainda na camarinha conforme vão sendo feitos os rituais, o filho recebe o colar de miçangas de Oxalá, do seu próprio orixá e do orixá do pai de santo. Além de confeccionar e utilizar os contra-eguns e umbigueira mencionados no segundo capítulo desta pesquisa e que servem como proteção.

Como já dito anteriormente, Oxalá é um orixá muito importante dentro das religiões afro-brasileiras. Sobre a utilização de vestes na cor branca, Monique Augras relata:

Vestir branco, não comer sal nem carne às sextas-feiras são preceitos ligados ao culto específico de Oxalá, deus criador, que preside ao renascimento místico dos adeptos. Pois o branco é a cor exclusiva das vestes de Oxalá (AUGRAS, 2006, p. 180).

O fato do iniciando receber o colar de miçangas de Oxalá, do seu próprio orixá e do orixá do pai de santo, remete à identificação e pertença à comunidade de terreiro específica.

Com relação aos cânticos os líderes relatam que é de suma importância que os iniciandos os aprendam pois, tem-se a noção de que é necessário ter “ofó” para ter energia, o ofó seria o poder da palavra, segundo eles, então, através da verbalização dos cânticos se faz a manutenção do axé/energia durante o processo iniciático. Portanto, se todos presentes auxiliarem nos cânticos, a energia se torna muito mais forte, o que auxiliará no processo de iniciação.

Segundo o antropólogo José Flávio Pessoa de Barros:

Aprender a cantar corretamente, dançar bem e pronunciar com precisão as diferentes saudações dirigidas aos mais velhos e aos orixás, é o fado a que se submetem os que pretendem conhecer e vivenciar a religião dos deuses africanos (...) A palavra ocupa um lugar especial nas comunidades, a ela é atribuída o poder de animar a vida e colocar em movimento o axé contido na natureza (DE BARROS, 2009, p.40).

Por fim, os líderes religiosos falam que nos sete dias após a saída, o iniciado continua usando suas vestes brancas, os contra-eguns, umbigueira e os colares de miçangas. No dia do seu orixá é importante que ele o cultue, ofertando um fruto chamado obi e/ou a comida do seu orixá, acenda sua vela, encha de água sua quartinha e cante para seu orixá.

4.3 A VOZ DOS INICIANDOS

4.3.1 Dietética, vestimentas/adereços e cânticos

Ressalto que os iniciandos que foram entrevistados estão na fase do processo iniciatório que é feita a limpeza de Exú e o assentamento da Pomba-Gira ou Exú.

No que tange o questionário para os iniciandos, começamos com a pergunta sobre se durante o processo de iniciação houveram modificações referentes a dieta? Se sim, quais?

Ao indagar-lhes, foi unânime entre Ogum, Oxóssi e Iemanjá o “sim” como resposta. Indicaram a restrição para os alimentos utilizados na limpeza de Exú, já apontados anteriormente.

Diante disso, percebemos que essas modificações são rígidas, tornando-se tabus e expressam: “(...) ‘proibição ritual, determinada pelo orixá (**neste caso, pelo Exú ou Pomba-Gira**), no seu culto, impondo interdições, temporárias ou definitivas, a seus filhos’ ” (CACCIATORE, 1977, p.232, apud AUGRAS, 2006, p. 160, **grifo nosso**).

Com relação as vestimentas/adereços, perguntei a eles se houveram modificações e novamente eles respondem em uníssono que sim, indicando, em conformidade com o que foi dito pelos líderes da casa que, após o assentamento do Exú e/ou Pomba-Gira é confeccionado um colar de miçangas nas cores vermelho e preto em alusão a energia de Exú e que também pode ser feito optativamente outro colar com elementos específicos do Exú e/ou Pomba-Gira que acompanha o iniciando. Iemanjá me relata o fato de utilizar vestes brancas todo sábado como forma de reverenciar seu orixá, já Oxóssi faz isso às quintas e Ogum às terças-feiras.

Apesar do branco não ser a cor principal dos orixás dos entrevistados, nota-se, mesmo assim, a tendência de utilizar vestes brancas nos dias da semana que são ligados a eles. O dia dedicado ao orixá é um dia para se manter de corpo limpo. Para isto algumas práticas são utilizadas como banho de folhas e a utilização de vestes brancas, para que se evite uma exposição a influências maléficas, ou seja, todo preceito tem também uma natureza que é profilática (AUGRAS, 2006).

Observei também uma tendência de usar vestes pretas e vermelhas em todas as giras da esquerda. O Exú do pai de santo usa uma capa longa de cor preta, uma bengala que tem uma caveira confeccionada em seu pico e uma cartola. Ele é o que mais carrega adereços, os outros vestem-se apenas de preto, vermelho ou uma mistura dos dois. Há também alguns que ficam descamisados, vestindo apenas uma calça preta.

Acerca dos cânticos, indaguei se durante o processo de iniciação eles estiveram em contato com cânticos que antes não conheciam/ouviam? Eles me contaram que sim. Iemanjá e Oxóssi disseram que existem diversos, um para cada ritual. Tem para o sacrifício animal, para chamar determinada entidade ou divindade, para se despedir, para agradecer, entre outros.

De Barros nos relata que:

As intenções, súplicas e o desejo de mudança devem ser verbalizados. É inconcebível pedir aos orixás em silêncio, numa abstração ou recolhimento encimesmado. Os desejos devem ser pronunciados em

voz alta e, sob a forma de prece, entoados. ‘A fala deve reproduzir o vai-vem que é a essência do ritmo’ (Ba, 1982 : 186), para que atinja aos deuses, deve estar em movimento (DE BARROS, 2009, p. 40-41).

A prece entoada, o canto, é uma espécie de força motriz que consegue movimentar um sequenciamento de energias que chegam até as divindades e as propiciam.

Por fim, eles me relatam que o processo de iniciação acabou modificando suas práticas para além das categorias aqui analisadas. Por exemplo: tomar banho de ervas, ir ao terreiro periodicamente limpar o assentamento de seu Exú e/ou Pomba-Gira, acender vela e ofertar comida a eles. Oxóssi me conta que passou a visualizar a sociedade de uma forma totalmente diferente também, a partir dos estudos desenvolvidos na casa e que por isto mudou muitos de seus atos na sociedade, como o cuidado com o meio ambiente e a veneração e respeito aos mais velhos e ancestrais. Um deles, Ogum, narra que por conta do grande uso da música no terreiro, voltou a se interessar no aprendizado de alguns instrumentos como percussão e berimbau os quais já tinha uma proximidade por ter feito parte de um grupo de capoeira.

Perguntei qual prática corporal ficou mais evidente nesta relação com a religião e todos me responderam que a utilização de vestes brancas juntamente com os colares de miçanga é a prática corporal mais utilizada, pois, usa-se nas giras de direita (que são maioria), no dia do seu orixá, no dia de Oxalá, e no dia do orixá do pai da casa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Retomando o objetivo geral dessa pesquisa de monografia que foi reflexionar sobre a “Educação do Corpo”, tendo como recorte os rituais religiosos de iniciação na Umbanda Omolokô, analisada a partir das categorias da dietética; vestimenta/adereços e canto. A Umbanda Omolokô é trazida ao estudo na expectativa de se pensar questões políticas e sociais por meio de algumas técnicas corporais que compõe sua ritualística religiosa iniciática. Neste sentido, obtivemos como resultado que referente à dietética, os líderes e os iniciandos narram a proibição do consumo de determinados elementos que foram utilizados em uma limpeza espiritual. Existe também a restrição dietética à alimentos brancos em alusão ao orixá Oxalá. Portanto, todas essas intervenções na alimentação do iniciando ocorre, dentro do Encruzilhadas dos Caminhos, com a função de se fazer a manutenção das energias recebidas durante o processo. É importante

também que o iniciado observe quaisquer tipos de comida que possa lhe fazer mal, pois, esta pode ser sua quizila permanente.

Acerca das vestimentas e adereços, é relatado sobre as cores das vestimentas da esquerda serem vermelha e preta, certamente em analogia as cores desse grupamento de espíritos. Também é mencionado sobre a confecção dos colares de miçangas, o do terreiro nas cores vermelha e preta e os individuais que são opcionais e solicitados pelas entidades. O colar é um símbolo identitário do espírito e do médium. Na camarinha as vestes são nas cores brancas em alusão à Oxalá e o iniciando recebe os colares de miçanga de Oxalá, do orixá do seu pai de santo e do seu próprio orixá. Além disso, é confeccionado também seus contra-eguns e sua umbiguetira, para proteção contra energias malignas.

Os cânticos são colocados como categoria de suma importância para que os iniciandos aprendam. Os iniciandos relatam que existem diversos cânticos, um para cada rito, seja de sacrifício animal, para chamar uma entidade ou divindade, para se despedir, entre outros. Os líderes falam que é necessário ter “ofó” para se ter energia, ofó seria o poder que a palavra tem de se concretizar materialmente. Portanto, a verbalização dos cânticos por todos os presentes nos ritos é de muita relevância para a força que este rito terá.

É relevante observar como a maioria das condutas comportamentais ensinadas na prática do culto de Umbanda Omolokô estão diretamente ligadas à ideia de “quizila”, ou seja, aquilo que é proibido, que não é permitido. Por sua vez as quizilas são diversas, certamente existe um quantitativo de quizilas comuns na maioria dos terreiros, no entanto, sempre existem aquelas que são constituídas individualmente a depender da comunidade-terreiro que se observe. Em suma, as quizilas são condutas comportamentais ensinadas por mais velhos aos mais novos, guardadas no seio do culto.

A partir desta pesquisa poderíamos pensar, portanto, em outras, como por exemplo: analisar se em outros terreiros de Umbanda Omolokô estes resultados apresentados aqui se modificariam e se sim, em que medida? A categoria “dança” também é relevante e poderia ser pesquisada como sendo outra categoria de análise para pensar a educação do corpo. Também seria interessante pensar a educação do corpo a partir de outras manifestações religiosas com o mesmo enfoque que esta teve, explorando a diversidade de práticas corporais nas diversas religiões.

Durante a minha formação acadêmica me foi oportunizado o contato com a tríade: ensino, pesquisa e extensão. Durante o curso de licenciatura eu tive contato com pesquisa nas disciplinas de “Pesquisa e docência em Educação Física Escolar I e II” e Monografia I e II. Esta monografia é produto final desse processo de formação do educador pesquisador. Neste sentido, quero mencionar que a pesquisa no meu processo de formação profissional como licenciado em Educação Física me oportunizou a apropriação do método científico, o que irá me auxiliar para o resto da vida profissional, enquanto um docente que se preocupa com uma boa análise e disposição dos conteúdos próprios da Educação Física em contextos diversos.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Benedito Carlos Libório Caires. et al. Aproximações sobre cultura corporal a partir de uma ontologia marxista: elementos basilares para uma referência pedagógica nas aulas de educação física. In: _____. **Educação Física, Esporte e Sociedade: temas emergentes**, vol. 7. São Cristóvão: Editora UFS, 2014, p. 125-142.

ASSIS JÚNIOR, A. de. **Dicionário Kimbundu-Português**. Luanda: Argente, Santos & Cia, 1947.

AUGRAS, Monique. Quizilas e preceitos: transgressão, reparação e organização dinâmica do mundo. In: _____. **Culto aos orixás: voduns e ancestrais nas religiões afro-brasileiras**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2006, p. 157-196.

BOGDAN, R. C.; BIKLEN, S. K. **Investigação qualitativa em educação**. Ed. Porto Editora, 1994.

COLETIVO, Autores. **Metodologia do Ensino de Educação Física**. São Paulo: Cortez, 1992.

COSSARD, Gisèle. A filha de santo. In: _____. **Culto aos orixás: voduns e ancestrais nas religiões afro-brasileiras**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2006, p. 133-156

DAIBERT, Robert. **A religião dos bantos: novas leituras sobre o calundu no Brasil colonial**. Rio de Janeiro, v. 28, n. 55, p. 7-25, jan./jun. 2015.

DA MATTA E SILVA, Woodrow Wilson. **Doutrina Secreta da Umbanda**. 1967.

DA MATTA E SILVA, Woodrow Wilson. **Mistérios e Práticas na Lei de Umbanda**. 1962.

DA MATTA E SILVA, Woodrow Wilson. **Umbanda do Brasil**. 1969.

DA SILVA, Walerson Fernandes. **O culto omolokô e suas relações com a Umbanda e o Candomblé**. Porto Alegre/MG, ano 4, n. 8, p. 151-167, jun. 1998.

DE BARROS, José Flávio Pessoa. **O banquete do Rei – Olubajé: uma introdução à música sacra afro-brasileira**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

DE SÁ, Mário Teixeira Júnior. **A invenção do Brasil no mito fundador da Umbanda**. Dourados/MS, v. 6, n. 11, p. 1-14, jan/jun. 2012.

DOCUMENTA - 0017 – TATA TANCREDO – TANCREDO DA SILVA PINTO.
Vídeo disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=l4AovQhab0k&t=395s>>.
Consultado em: 07/06/2023.

FLICK, U. **Introdução à pesquisa qualitativa**. 3.ed. Porto Alegre: Artmed, 2009.
Tradução Joice Elias Costa.

GALAK, Eduardo. **Construir el cuerpo**: cuatro consideraciones epistemo-
metodológicas y tres metáforas para pensar el objeto de estudio ‘cuerpo’. Poiesis:
Revista do Programa de Pós-Graduação em Educação da UNIVALI. Tubarão/SC, v. 8,
n. 14, p. 348-364, jul./dez. 2014.

GIL, A. C. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2008.

INICIAÇÃO NA UMBANDA OMOLOKÔ. Vídeo disponível em: <
<https://www.youtube.com/watch?v=5pPhcXnOibI&t=527s>> . Consultado em:
17/02/2023.

LAKATOS, E. M.; MARCONI, M. de A. **Técnicas de pesquisa**. 7. ed. São Paulo:
Atlas, 2008.

LE BRETON, David. **A sociologia do corpo**. Tradução de Sonia M. S. Fuhrmann. 3ª
ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.

LÉPINE, Claude. Análise formal do panteão nagô. In: _____. **Culto aos orixás**: voduns
e ancestrais nas religiões afro-brasileiras. 1ª ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2006, p. 21-78.

MAUSS, Marcel. As Técnicas Corporais. In: _____. **Sociologia e Antropologia**. 2ª ed.
Tradução Paulo Neves. São Paulo: COSAC NAIFY, 2015, p. 397-420.

PERUZZO, C. M. K. Observação participante e pesquisa-ação. In: DUARTE, J.;
BARROS, A. (Org.). **Métodos e técnicas de pesquisa em comunicação**. São Paulo:
Atlas, 2005. p. 125-145.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. Ilustrações de Pedro Rafael. – 1ª ed. – São
Paulo: Companhia das Letras, 2001.

ROHDE, Bruno F. **Umbanda, uma religião que não nasceu**: breves considerações sobre uma tendência dominante na interpretação do universo umbandista. Revista de estudos religiosos, São Paulo, ano 9, págs. 77-96, mar. 2009.

SARACENI, Rubens. **Doutrina e teologia de umbanda sagrada**: a religião dos mistérios um hino de amor à vida. São Paulo: Madras, 2019. 15ª ed.

SARACENI, Rubens. **Rituais umbandistas**: oferendas, firmezas e assentamentos. São Paulo: Madras, 2007.

SILVA FILHO, Mário Alves da. **CHEGA DE ESTULTICE**: estudo etimológico das palavras Umbanda e Kimbanda. Disponível em:

<<https://pensamentovoa.wordpress.com/2015/05/13/94/>>. Consultado em 08/08/2022.

UMBANDA OMOLOKÔ. Vídeo disponível em:

<<https://www.youtube.com/watch?v=lZlhn4LoDPQ>> . Consultado em: 17/02/2023.

VIEIRA, Otávio Santana. **Um Hermetismo como elemento fundamental do ocidente um paradoxo entre sua necessidade e sua rejeição**. 2016. 177 f. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) - Universidade Federal da Paraíba, João pessoa, 2016.

GLOSSÁRIO

Este glossário apresenta a tradução das palavras de outros idiomas ou aportuguesadas utilizadas nas religiões de matrizes africanas e que se fizeram presentes neste trabalho, para um melhor entendimento do leitor(a). Na maioria trouxemos sua escrita original e tradução nos baseando em dicionários iorubá, quimbundo, quicongo ou obra relevante que traga tais detalhes. Algumas palavras não foram encontradas pelos meios descritos e, portanto, trouxemos o seu significado a partir do entendimento dos sujeitos que compõem as religiosidades de matriz africana - de algumas palavras, conseguimos a escrita original também por este meio.

Abassá: diz-se do local onde se cultua as divindades – geralmente as angolanas. Terreiro, barracão, roça.

Alabanda: a banda de Allá; um dos nomes cogitados para a Umbanda por Zélio de Moraes. Seria uma homenagem ao Orixá Malê, um malaio muçulmano que Zélio incorporava (SILVA FILHO, 2015).

Axoxô: do iorubá *owowó*, indica uma comida sagrada oferecida ao orixá Oxóssi.

Axé: do iorubá *àse*, significa: “força mística dos orixás; força vital que transforma o mundo” (PRANDI, 2001, p. 564).

Babá: do iorubá *bàbá*, significa: pai ou papai. No tronco linguístico banto foi encontrada a palavra do quimbundo: *kubába*: verbo. Afagar, ninar, acalantar. No quicongo: *kibáaba*: demonstrar zelo; carinho e preocupação; cuidar de algo ou alguém com muita atenção.

Babalorixá: do iorubá, *babálòrìṣà*: pai de orixá.

Babalaô: do iorubá *babálawo*, designa o: “sacerdote de Orunmilá: sacerdote do oráculo, adivinho” (PRANDI, 2001, p. 564) senhor do mistério, segredo.

Bori: do iorubá *ẹ̀bòrí*, designa o: “sacrifício à cabeça; primeiro rito de iniciação no candomblé” (PRANDI, 2001, p. 564).

Contra-egun: amuleto feito de palha da costa. Utiliza-se amarrado nos braços para afastar energias ruins e maus espíritos.

Ebó: do iorubá, *ẹ̀bò*, significa: “sacrifício, oferenda, despacho” (PRANDI, 2001, p. 565).

Ebomi: do iorubá, *ẹ̀gbón mi*, significa: meu irmão mais velho.

Eketé: tipo de chapéu que cobre a cabeça dos homens. Também serve como proteção.

Iaô: do iorubá, *iyawó*, significa: “esposa jovem; filha ou filho de santo; grau inferior da carreira iniciática dos que entram em transe de orixá” (PRANDI, 2001, p. 566).

Iemanjá: do iorubá, *Yemoja* ou *Yémánjá*: “orixá do Rio Níger, dona das águas, senhora do mar, mãe dos orixás” (PRANDI, 2001, p. 566). Em território iorubá, Iemanjá é orixá do rio, no Brasil ela passa a estar mais relacionada com o mar.

Ifá: “outro nome para Orunmilá; também os apetrechos do babalaô e o próprio oráculo” (PRANDI, 2001, p. 566).

Imbánda: plural de *kimbánda*.

Kabula: designa uma vertente religiosa afro-brasileira; ritmo banto tocado nos atabaques; no quicongo: animar, encorajar.

Kambono: do quimbundo, *kambóndo*, significa: pequeno embondeiro (*mbóndo*). Relativo à andansonía (ASSIS, 1967). *Mbóndo* é a árvore sagrada: baobá, cuja madeira pode ser usada para fazer um tambor que recebe o mesmo nome. Quem o toca acaba recebendo também o mesmo nome, verifica-se a existência dentro do candomblé angola de um cargo com este nome, cuja pessoa é responsável pelo toque, o Tata Kambono.

Kávalu: “sub. (ix) Partidário; companheiro. || Camarada. || Pessoa com que se tem relações de amizade || Amigo de inverno: - ka mutunge tanga; tanga i kabu, uamba u uabatuka. || adj. Íntimo. || Privado” (ASSIS, 1967, p. 106). Em diáspora designa o médium de incorporação.

Quelê: do iorubá, *ilèkè*: fio de conta; miçangas. No candomblé, joia sagrada que faz referência ao orixá do iniciado.

Queto: antigo Reino *Kétou*, atualmente uma cidade, localizada na República do Benin. Indica também uma nação do Candomblé, de origem iorubá.

Quimbanda: do quimbundo: “*Kimbánda*. sub. (III) Pessoa que trata de doentes. || Mágico; exorcista; necromante; bruxo” (ASSIS, 1967, p. 129). É o sacerdote da umbanda/*umbánda*.

Quirimbu: do quimbundo: “*Kirímbu*, sub. (III) Largo; praça. | Lugar para exercícios, | Extensão de chão limpo e improdutivo. || Ferrete; sua marca | Carimbo; sêlo (em branco). | Impressão digital (...)” (ASSIS, 1967, p. 139). Possível referência aos rituais de escarificação dos iniciados.

Quizila: do quimbundo: “*Kijila*, sub. (III) Proibição imposta pela religião, pela tradição ou pela lei. || Prescrição; jura; renúncia. || Abstenção; privação de prática de certos actos: a ngi bana — kia kuenda usuku. Abstinência” (ASSIS, 1967, p. 120).

Kongo: “(...) Vasto território de antigo reino deste nome” (ASSIS, 1967, p. 154). O Reino do Congo abrangia partes dos territórios da República Democrática do Congo, Angola e Gabão.

Kurimba: “(...) v. tr. Atrapalhar; misturar; confundir || sub. Complicação; confusão” (ASSIS, 1967, p. 223). Na diáspora, *kurimba* tornou-se o nome dado ao conjunto de instrumentos musicais sagrados e seus componentes, pois, contam os mais velhos, que as casas de tradição angolana utilizavam como estratégia para despistar a força policial, um grupo de curimbeiros na frente da casa, tocando samba e músicas festivas para atrapalhar o som da *kurimba* que estava nos fundos tocando o ritual.

Curimbeiro: designa quem toca na *kurimba*.

Pemba: “(...) sub. (IX) Substância argilosa branca, usada nos exorcismos e xinguilamentos. | Caolino; espécie de gesso (...)” (ASSIS, 1967, p. 333).

Nagô: nação do Candomblé, de origem iorubá. Também passou a indicar em geral, os povos que falavam iorubá.

Ngóma: “(...) sub. (IX) Instrumento músico feito de comprido pau ôco, tendo na extremidade de maior largura uma pele tensa, sôbre que se toca com a mão. || Tambor || Bombo || Som produzido pelo tanger do tambor. || Rufo. || Sinal de alarme (...)” (ASSIS, 1967, p. 43).

Njila: “sub. (IV) Nome genérico da todas as faixas de terreno que conduzem de um para outro lugar || Caminho. || Espaço que se percorre. || Estrada; rota; rua: kue nda mu-kunhongojoka. || Via pública. || Percurso; [...]” (ASSIS, 1967, p. 68-69). “Gira” é a palavra “njila” aportuguesada do quimbundo, e que passa a designar o nome das sessões religiosas da umbanda.

Obaluaê: do iorubá, *Obalúayé*, que significa: rei dono da terra. Este orixá está relacionado às doenças no geral e questões não favoráveis à vida, como uma divindade que as controla. Seu culto é essencial para afastá-las e seguir um caminho saudável (PRANDI, 2001).

Obatalá: do iorubá, *Obàtálá*: “literalmente Rei do Pano Branco; orixá da Criação; criador do homem, considerado o maior de todos os orixás” (PRANDI, 2001, p. 567).

Obi: do iorubá, *obì*, noz-de-cola, fruto africano aclimatado no Brasil (*Cola acuminata*, *Streculiaceae*), indispensável nos ritos do candomblé; substituído em Cuba pelo coco” (PRANDI, 2001, p. 567). Não somente indispensável nos ritos do candomblé, mas, também nos da omolokô.

Odu: do iorubá, *odù*, são: “signos do oráculo iorubano, formados de mitos que dão indicações sobre a origem e o destino do consulente. (...) No Brasil, os poemas são esquecidos, conservando-se, contudo, seus nomes, nomes de orixás que fazem parte das narrativas e presságios de cada um deles. Odus são divindades enviadas por Orunmilá para ajudar os homens” (PRANDI, 2001, p. 567).

Ofô: do iorubá, *ofó*, “cantiga de encantamento” (PRANDI, 2001, p. 567).

Ogã: do iorubá, *ògá*, designa: “na África, alguém que ocupa um cargo superior, mestre; no Brasil, cargo sacerdotal masculino (...), incluindo o tocador, o sacrificador e homens de prestígio ligados afetivamente aos grupos de culto” (PRANDI, 2001, p. 567).

Olubajé: do iorubá, *olúbájẹ*: senhor do comer/da comida. Nome da festa anual realizada nos candomblés ao orixá Obaluaê no mês de agosto, na qual se oferece um banquete de comidas sagradas ao orixá e a comunidade.

Omolokô: “omo” que significa “Filho” “Loko” referindo-se a árvore Iroko e tem o sentido de algo como “Filhos da Gameleira Branca”. No segundo ramo de análise, que é a versão do Srº Tancredo da Silva Pinto, Tatá Ti Inkice (pai de santo de Angola), em seu livro Culto Omolokô - Os Filhos de Terreiro - "Omolokô significa: “Omo” -Filho e “Oko” - Fazenda, zona rural onde esse culto, por causa da repressão policial que havia naquela época, os rituais eram realizados na mata ou em lugar de difícil acesso dentro das fazendas” (DA SILVA, 2018, p. 9).

Omolokun: comida sagrada oferecida para a orixá Oxum. Consiste em um refogado de feijão fradinho com camarões e por vezes ovos cozidos.

Orí: “divindade da cabeça de cada indivíduo recebe oferendas no ritual de bori” (PRANDI, 2001, p.568).

Ori: do iorubá, *orí*: “cabeça; destino” (PRANDI, 2001, p. 568).

Orixá: do iorubá, *òrìṣà*: “divindade, deus do panteão iorubá” (PRANDI, 2001, p. 569).

Orunkó: do iorubá, *orúkò*: nome.

Oxalá: do iorubá, *Òrìṣànlá*: “Grande Orixá; outro nome para Obatalá; nome preferencial de Obatalá no Brasil” (PRANDI, 2001, p. 569).

Oxóssi: do iorubá, *Òṣòṣì*: orixá da caça.

Oxum: do iorubá, *Òṣun*: orixá do rio Oxum; deusa das águas doces, do bronze em território iorubá e do ouro na diáspora, da beleza e da vaidade, uma das esposas de Xangô (PRANDI, 2001).

Padê: comida sagrada oferecida a Exú e Pomba-gira, composta basicamente de farinha de mandioca e dendê ou mel, ou cachaça.

Suna: segunda Tata Tancredo, significa: nome, dentro da umbanda omolokô.

Tata: do quimbundo: “*Tâta*, sub. (IX) Pai. || — ' a múngua, Padrinho || —' a ndenge. Padrasto; tio || — a ngana. Homem idoso, grave o digno. | Senhor; chefe de família. || adj. Paternal: henda ia – ni mãma | Paterno” (ASSIS, 1967, p. 360).

Torso: tipo de amarração feita com pano, que vai na cabeça das mulheres, também serve como proteção.

Umbánda: “sub. (V) Bruxaria; magismo. || Arte ou maneira de encantar, de curar; kubanga- || Produção de actos mágicos” (ASSIS, 1967, p. 370).

Umbigueira: amuleto de proteção feito de palha da costa. Serve para evitar a aproximação de maus espíritos e energias ruins. Utiliza-se arrodando a cintura na altura do umbigo.

Vodun: divindade, deus do panteão ewê-fon; alguns voduns foram incorporados ao panteão iorubá como orixás (PRANDI, 2001).

APÊNDICES

- Apêndice 1** – Termo de autorização e consentimento de pesquisa.....61
- Apêndice 2** – Questionário aberto para entrevista semiestruturada com líderes religiosos do Terreiro de Mbanda Encruzilhada dos Caminhos.....63
- Apêndice 3** – Questionário aberto para entrevista semiestruturada com iniciandos na Umbanda Omelokô do Terreiro de Mbanda Encruzilhada dos Caminhos.....65

APÊNDICE 1

Termo de autorização e consentimento de pesquisa



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
DEPARTAMENTO DE EDUCAÇÃO FÍSICA

TERMO DE AUTORIZAÇÃO E CONSENTIMENTO DE PESQUISA

Solicitamos a você colaborador de nossa pesquisa a autorização para realizar uma investigação sobre a educação do corpo e práticas corporais nos rituais iniciáticos da Umbanda Omolokô. Esclarecemos de antemão que todos os dados coletados nesta pesquisa junto aos pesquisados serão de absoluto sigilo e tendo acesso aos mesmos somente os pesquisadores. Não citaremos nomes dos envolvidos, nem disponibilizaremos nome e imagem de vocês que colaboraram com o estudo.

Atenciosamente,

Lucas Carvalho Silva de Jesus

Acadêmico do curso de Educação Física da UFS

Fabio Zoboli

Professor do Departamento de
Educação Física da UFS e orientador da pesquisa

Eu, _____, autorizo a realização da pesquisa.

Nome da pessoa pesquisada

Aracaju, 26 / março / 2023.

APÊNDICE 2

– Questionário aberto para entrevista semiestruturada com líderes religiosos do Terreiro de Mbanda Encruzilhada dos Caminhos

**QUESTIONÁRIO ABERTO PARA ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA COM
LÍDERES RELIGIOSOS DO TERREIRO DE MBANDA ENCRUZILHADA DOS
CAMINHOS**

1- Como se dá o processo de iniciação no Terreiro de Mbanda Encruzilhada dos Caminhos?

2- Quais as práticas utilizadas referentes a dieta durante o processo de iniciação no terreiro?

3- Quais as práticas utilizadas referentes as vestimentas/adereços durante o processo de iniciação no terreiro?

4- Os cânticos utilizados no processo de iniciação devem ser apreendidos pelos iniciantes? Se sim, qual seria a finalidade de tal aprendizagem?

APÊNDICE 3

Questionário aberto para entrevista semiestruturada com iniciandos na Umbanda
Omlokô do Terreiro de Mbanda Encruzilhada dos Caminhos

**QUESTIONÁRIO ABERTO PARA ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA COM
INICIANDOS NA UMBANDA OMOLOKÔ DO TERREIRO DE MBANDA
ENCRUZILHADA DOS CAMINHOS**

- 1- Durante seu processo de iniciação houveram modificações referentes a dieta? Se sim, quais?
- 2- Durante seu processo de iniciação houveram modificações referentes a sua vestimenta/adereços? Se sim, quais?
- 3- Durante seu processo de iniciação você esteve em contato com cânticos que antes você não conhecia/ouvia?
- 4- Você considera que seu processo de iniciação na Umbanda Omolokô modificou suas práticas corporais do cotidiano para além da dietética, vestimenta/adereços e cânticos? Se sim, cite-a.
- 5- Qual prática corporal você enfatiza como a que acabou ficando mais presente no seu cotidiano?