

## COMUNICAÇÃO, CORPO E GÊNERO NAS ENCRUZILHADAS DA UMBANDA<sup>1</sup>

Maurílio Mendonça de Avellar GOMES<sup>2</sup>  
Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, ES

### RESUMO

Nas manifestações da Umbanda, religiosidade afro-diaspórica, resistente e residente em memória, o corpo é peça central de toda comunicação que acontece nas giras (cerimônias religiosas). É o corpo quem comunica, transforma-se em mídia para atender a todas as liturgias. No corpo ainda habita a história ancestral: um corpo-território, territorializado e desterritorializado; um corpo-mídia, meio direto de comunicação corpórea em gestos, movimentos e sensações. O sensível também comunica, com e pelo corpo. Assim como comunicam os cruzamentos possíveis, em duplicidade exposta em incorporações binárias e não-binárias. Para este artigo serão apresentadas algumas questões de contribuição no entrecruzamento de gênero, corpo e comunicação, associadas a pensamentos mais recentes que colaborem a abrir os caminhos para novos olhares, enxergados através do prisma comunicacional das encruzilhadas.

**PALAVRAS-CHAVE:** Corpo; Comunicação; Gênero; Religiosidade; Umbanda.

### INTRODUÇÃO

Abri meu corpo para o cruzo. Ou melhor, para a encruzilhada. Há pouco mais de cinco anos descobri a Umbanda e entreguei meu corpo. Religião brasileira, de matriz afro-diaspórica, que trabalha com a incorporação de entidades ancestrais. Essa experiência ajudou a mudar a forma como enxergava a religião, em si – todas elas. Resquícios das consequências do ceticismo, que nesses momentos talvez mais dificulta do que facilita todo o processo de aprendizado. Afinal, a manifestação do ancestral – que podem ser chamados de entidades ou, simplesmente, de espíritos – precisa ser feita pelo corpo. É preciso permitir o descontrole e aceitar novas feições, outros movimentos e gestos, posturas que não são mais suas, mas que, de certa forma, fazem parte de ti. Afinal, “a consciência é corpórea” (SODRÉ, 2014, p. 11). E assumir tal descontrole é

---

<sup>1</sup> Trabalho apresentado no GP Estética, Políticas do corpo e Gêneros, no XX Encontro dos Grupos de Pesquisas em Comunicação, evento componente do 43º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação.

<sup>2</sup> Mestrando do Curso de Comunicação e Territorialidades do Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Territorialidades (PósCom) da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), e-mail: [maulgom@gmail.com](mailto:maulgom@gmail.com).

---

um processo que depende, diretamente, da experiência de cada umbandista, da consciência e das limitações de cada um, para que seja possível aceitar ou não tais manifestações.

Um fato: não há incorporação sem corpo. O transe – ou incorporação, manifestação do espírito – depende do corpo. Dessa forma, a Umbanda depende do corpo. É pelo corpo que o ancestral se comunica e, por ele, se manifesta. Ou seja, “(...) uma cultura em que o transe, também denominado ‘incorporação’ e presente em certas práticas rituais religiosas, transforma o corpo num meio para a manifestação divina” (AMARAL; DRAVET, 2019, p.138). E, não somente, como um meio. O corpo, como se pretende apresentar, aqui, enquanto mídia.

Um corpo que ganha novas formas, multiplica-se em outros corpos possíveis, buscando uma identidade própria “dentro” de outra. Corpos que são meios de comunicação. Afinal, “toda comunicação humana começa na mídia primária, na qual os participantes individuais se encontrem cara a cara e imediatamente presentes com seu corpo; toda comunicação humana retornará a este ponto” (PROSS, 1971; apud BAITELLO Jr., 2001, p.2).

Desse modo, entendemos que a dimensão do corpo é essencial para pensarmos os processos comunicativos dentro da Umbanda,

(...) mesmo porque o corpo enquanto instrumento biológico, na ação de comunicar-se, está “antes e depois da máquina” (MENEZES, 2004, p. 28), bem como indica Baitello Jr. (1998, p. 12) “a instância ‘corpo’ é fundante para o processo comunicativo”, é ele que se consagra gerador de vínculos e de relações solidárias de igualdade, de partilha do tempo e do espaço, de modo que não é possível a nulidade desse organismo, pois há a existência de um elo simbólico ou material comungando com a base prima para a comunicação, que é o corpo. (Ibid, p.84)

Nessa religiosidade, a relação com o corpo está desde a necessidade que o/a médium tem de se concentrar, para conseguir se comunicar com a entidade que virá a se manifestar; até todas as práticas que garantem a permanência e a resistência das giras de Umbanda, assim como das demais religiosidades afro-diaspóricas – preservadas até hoje, via tradição, memória, oralidade e corporeidade – com o corpo sendo, ainda, o meio comunicador no espaço sagrado. Mas como ocorre a encruzilhada da comunicação, do corpo e do gênero nas manifestações da Umbanda? Esse corpo,

---

enquanto mídia, absorve o cruzo do masculino com o feminino (e vice-versa), em mesmo espaço-tempo? Qual(is) mensagem(ns) o corpo incorporado transmite por meio da encruzilhada de gêneros?

Para este artigo, serão apresentadas algumas questões que venham a contribuir para esse entrecruzamento de gênero (BUTLER, 2017; PEREIRA, 2017), de corpo (SODRÉ, 2014; DRAVET, 2016) e de comunicação (BAITELLO, 2001; SODRÉ, 2019), associadas a pensamentos mais recentes (RUFINO, 2019; SIMAS, 2018), convocados para ajudar a abrir caminhos para novos olhares diante das manifestações da Umbanda, capazes de enxergar através do prisma comunicacional das encruzilhadas. Este texto é fruto dos primeiros passos da pesquisa, iniciada em março de 2020 e que busca compreender a comunicação do corpo encruzilhado nas manifestações da Umbanda, onde masculino e feminino podem corporificar no mesmo espaço diante da cosmovisão afrodiáspórica. Aqui, a discussão teórica proposta sugere um encontro entre gênero, corpo e comunicação, para que possam contribuir com respostas primárias sobre o corpo-mídia encruzilhado na Umbanda.

## DESENVOLVIMENTO

### E a Umbanda?

Antes de trazer à discussão, vale apresentar algumas questões relacionadas à Umbanda, uma das religiosidades afro-diaspóricas surgidas no Brasil, com manifestações registradas desde os primeiros séculos da colonização, mas que foi “fundada”<sup>3</sup> enquanto religião a partir do mito de Zélio de Moraes, em 1908. Zélio tinha 17 anos quando, após não conseguir ajuda para curar o que lhe atormentava – nem na medicina nem em outras religiões – buscou apoio numa mesa branca de um Centro Espírita, de linha Kardecista, no Rio de Janeiro. Foi nesse encontro que se manifestou, pela primeira vez, o Caboclo das Sete Encruzilhadas; que ao perceber não ser tão bem recebido na ocasião, avisou a todos os presentes que a partir do dia 15 de novembro

---

<sup>3</sup> O mito de fundação da Umbanda está presente em diferentes obras. Consideramos, aqui, o ponto de vista apresentado por Roberto Francisco de Oliveira, em sua tese de doutorado “Hibridação Bantu: o percurso cultural adotado por um povo”, defendida em 2015, na PUC Goiás, para o Doutorado em Ciências da Religião.

---

daquele ano seria inaugurada uma nova religião no Brasil, a Umbanda, com o primeiro encontro marcado para acontecer na residência de Zélio.

O caso foi registrado e divulgado décadas depois do ocorrido e, até hoje, é defendido por muitos adeptos da religião como o momento de criação. Mas os registros históricos apontam por manifestações de exus, pombas-gira, caboclos e pretos-velhos anos, décadas, séculos antes desse episódio. Independente de qual situação cabe aqui defender, podemos afirmar que a Umbanda, assim como tantas outras religiosidades de matrizes africanas – e, assim, afro-diaspóricas – são “traduzidas, incorporadas ou crioulistas” (IROBI, 2012, p. 274) até os dias de hoje, por meio de um “reagrupamento de conhecimentos” (ALVES & SANTOS, 2016, p. 4) que mantiveram vivo o culto aos antepassados e Orixás. Foi em decorrência da diáspora que esses cultos, religiosos ou não, conseguiram encontrar um novo território para a manutenção da cosmovisão africana. É pela ancestralidade que se:

(...) constitui a essência de uma visão que os teóricos das culturas africanas chamam de visão negra-africana do mundo. Tal força faz com que os vivos, os mortos, o natural e o sobrenatural, os elementos cósmicos e os sociais interajam, formando os elos de uma mesma e indissolúvel cadeia significativa (...) (PADILHA apud MOREIRA, 2007, p. 37).

Mesmo com perseguições<sup>4</sup>, silenciamentos e apagamentos, os múltiplos povos africanos mantiveram suas tradições, no Brasil, incluído os cultos aos Orixás. Para o povo bantu, por exemplo, um dos muitos povos africanos que foram escravizados e sequestrados, as cerimônias feitas para os antepassados são parte fundamental do processo de construção de identidade, sendo parte das suas relações familiar e social. Chamado de egum, o morto era cultuado e representava a conexão em vida do presente com o passado (OLIVEIRA, 2015).

Nesse sincretismo de sobrevivência – se assim podemos dizer – o negro escravizado conseguiu manter presente a sua fé, sua conexão com as muitas Áfricas e com seus antepassados. Para muitas culturas africanas, é no convívio entre vivos e mortos que estão as respostas para a essência vital (VICENTE, 2012, p. 38). Ou seja, “(...) é pela comunicação, correlação e interdependência do mundo visível e invisível

---

<sup>4</sup> Como aponta Bruna David de Carvalho, no artigo “O pluralismo religioso brasileiro: a Umbanda nascida para não ser tolerada?”, publicado na Revista Alpha, em dezembro de 2017, o processo de perseguição já se inicia na invasão portuguesa, tendo apoio e continuidade por parte da Igreja Católica, e segue até os dias atuais, tendo nos líderes religiosos de igrejas neopentecostais seus principais motivadores.

---

que se institui a vida para as comunidades de cultura Bantu (...)” (KAITEL et al. 2017, p. 70).

A manutenção dessa “nova” memória, então escravizada, se mantém pela oralidade e pela corporeidade, na realização daquilo que se sabe. Não se precisa falar para se ensinar um ritual. “Cantar-dançar-batucar não é apenas uma forma, mas uma estratégia de cultivar uma memória, exercendo-a com o corpo em sua plenitude. Uma espécie de oração orgânica” (LIGIÉRO, 2011, p. 143). Não é a toa que a memória presente nessas religiosidades afro-diaspóricas se mantém presente não somente na sua fé: aprende-se sobre essas manifestações numa roda de samba ou de capoeira, no verso do jongo, em letras de músicas populares, assim como no acarajé ou no vatapá. “Como este saber permanece atrelado à vida, jamais é esquecido e é perenemente retomado no cotidiano do povo que dele se serve” (OLIVEIRA, 2015, p. 66).

Não se pode apagar que a origem ideológica da Umbanda seja dos povos africanos, escravizados e trazidos para o Brasil. Está nas religiões da África muito do culto e das explicações para as manifestações dos espíritos nos terreiros umbandistas, em especial na saudação e adoração aos antepassados. Nesse sentido, Kwasi Wiredu (2010) escreveu sobre a religião africana, num ponto de vista filosófico:

No topo está Deus, e no meio, vários tipos de ‘espíritos’, alguns supostamente residentes em determinadas árvores, montanhas e rios notáveis, juntamente com os antepassados que partiram. Abaixo destas estão a espécie humana, os animais inferiores, a vegetação e o reino dos objetos inanimados, em ordem decrescente. Acredita-se que os ‘espíritos’ tenham a capacidade de ajudar ou prejudicar os seres humanos, de maneira que ultrapassam as causas e efeitos conhecidos na vida cotidiana. Por isso, as pessoas têm o cuidado de tentar estabelecer boas relações com os mais sensíveis e isso, muitas vezes, envolve ‘rituais’ repletos de súplicas adoçadas com lisonja. Entre esses seres extra-humanos, os antepassados ocupam uma posição especial. Eles não são os mais poderosos, mas são, na grande maioria das sociedades africanas, mais amados e respeitados. O mundo dos antepassados é entendido como contínuo e análogo ao dos vivos, e as interações entre os dois reinos são, por avaliação comum, base regular do dia-a-dia. Nesta configuração, os ancestrais podem ser chamados de guardiões extramundanos da moralidade; toda a sua preocupação é cuidar dos assuntos dos membros vivos de suas famílias, recompensando a conduta correta e punindo o seu oposto, com justiça inquestionável, ao mesmo tempo em que, em todos os momentos, trabalham para o bem-estar deles. É por esse motivo que os antepassados são tão venerados. Nota-se que, nessa mostra, a orientação da vida após a morte na escatologia africana é completamente imanente a este mundo (ver WIREDU, 1992, cap. 7). Não surpreendentemente, muitos costumes e as instituições africanas têm alguma ligação com a crença

---

nos antepassados, em particular, e ao mundo dos espíritos, em geral (WIREDU, 2010, p. 36-37).

Não diferente, o culto apresentado na Umbanda remete-se aos antepassados, com Deus – ou Tupã, para caboclos; e Olorum e, até, Zambi, para os pretos velhos – sendo reconhecido e lembrado pelos médiuns durante as orações de abertura e encerramento das cerimônias. A gira é destinada, em especial, aos espíritos e aos Orixás, com estes sendo, constantemente, associados a alguma força da natureza – como o mar para Iemanjá, as matas para Oxóssi, as cachoeiras para Oxum ou as pedreiras para Xangô – enquanto pretos/as-velhos/as, caboclos/as, exus, pombas-gira, boiadeiros/as, marinheiros, crianças, entre outros, representam espíritos que viveram em terra e que retornam para falar de suas experiências em vida e ajudar aos que ainda estão vivos.

De certo modo, as giras de Umbanda funcionam como uma forma de celebrar o estar vivo, buscando naqueles que já se foram respostas e ensinamentos sobre as questões que surgem no caminhar da vida. É a vida que importa:

“(...) a palavra vitalogia indica que, para o africano, a vida determina todos os setores da filosofia. Não são os sistemas de pensamento os responsáveis por orientar a existência. Ela tão-somente, a existência em si mesma, carrega seu próprio sentido que precisa ser descoberto” (OLIVEIRA, 2015, p. 63).

Ao fazer, ao celebrar, aprende-se a viver. O corpo, assim como o canto, as ervas, as pedras, a defumação, as cores, as comidas, as bebidas e tantos outros elementos usados no culto, constituem a comunhão do espaço e do aprendizado entregue na gira. Elementos constituintes de suas motrizes culturais<sup>5</sup>. Ou seja, é o corpo quem conduz a gira, quem permite o transe, quem recebe e alimenta a encruzilhada. Afinal, como explica Ligiéro (2011, p. 130), não basta apenas ter a presença desses elementos para que seja construído o conceito de motrizes culturais. Apesar de todos eles serem considerados a essência dessa manifestação religiosa, da tradição oral compartilhada, está na relação desses com os médiuns (chamados, por ele, de performer), a capacidade de torná-los úteis para a manifestação. Com outras palavras, é preciso vivenciar para que a gira aconteça. Ou seja, é preciso incorporar, ter o transe, performar subjetividades, para que haja a comunicação do e pelo corpo.

---

<sup>5</sup>Assim como apresenta Zeca Ligiéro (2011, p. 130), podemos empregar o conceito de Motrizes Culturais “para definir um conjunto de dinâmicas culturais utilizados na diáspora africana para recuperar comportamentos ancestrais africanos”. Esses elementos constituem, para o autor, as práticas performativas, na combinação de “dança, canto, música, figurino, espaço, entre outros”, sempre agrupadas em manifestações religiosas de matriz africana, chamadas por ele de afro-brasileiras.

## **Corpo, Gênero e Encruzilhada**

Seja qual for o/a umbandista e seja qual for o tempo em que está na religião, sempre há uma mesma pergunta martelando em sua cabeça: “Será que sou eu ou a entidade?” Dúvidas não faltam. E elas (per)seguem; alcançam momentos que vão além da experiência da incorporação. Cada entidade ancestral que se apresenta no corpo do/da médium traz trejeitos próprios, seja no caminhar ou no olhar, seja ao se movimentar ou ao falar. E para cada incorporação, ficam algumas questões: dúvidas comuns que remetem à consciência do corpo incorporado em relação aos movimentos ou às posições realizadas durante a manifestação. Um pé que seguia virado para dentro, enquanto caminhava; a coluna encurvada para baixo, e que não lhe causou dores; o consumo de fumos e bebidas que nem deixaram o gosto na boca. E outras questões, que ultrapassam as experiências pessoais, principalmente quando acontecem as incorporações com ancestrais de gêneros opostos.

Afinal, inspirado no pensamento espinosiano<sup>6</sup>, surge outra pergunta: quantos corpos podem um corpo? Na Umbanda, não há restrição para que tipo de entidade o/a médium pode ou não incorporar. Pelo menos nas giras que acontecem no terreiro Centro Espírita Orixalá, em Vila Velha, no Espírito Santo – fundado há mais de 45 anos, e o qual faço parte. Independentemente do gênero ou do sexo do médium, este poderá incorporar ancestrais que se apresentam do sexo masculino ou feminino. Um mesmo corpo que pode ser homem e mulher, que ainda pode ser criança e idoso e, até mesmo, amórfico. Seria, esta, uma encruzilhada de gêneros?

São variações múltiplas em um único corpo. Tantas possibilidades para um único corpo se comunicar, que a Umbanda torna-se um universo fértil e necessário para os estudos da comunicação, assim como as demais manifestações diaspóricas do transe. Em especial quando se referem às questões de gênero, sendo cenário ainda mais frutífero justamente por subverterem as compreensões já enraizadas na sociedade.

---

<sup>6</sup> A questão inspiradora, no caso: “o que pode o corpo?” não foi diretamente formulada pelo filósofo holandês Baruch de Espinosa, mas por um de seus principais comentadores, Gilles Deleuze.

---

As manifestações proliferam, dentro do terreiro, o “cruzo” (RUFINO, 2019) entre masculino e feminino em um só corpo, que pode ser homem e mulher, que ainda pode ser criança e idoso e, até mesmo, amórfico. Uma encruzilhada de caminhos possíveis, onde corpos masculinos apresentam movimentos femininos e vice-versa, pelo menos diante do que pode ser considerado enquanto movimentos masculinos e femininos, condizentes aos papéis sociais que devemos desempenhar de acordo a um determinado sexo biológico e que correspondam ao que muitos ainda acreditam como sendo os verdadeiros significados de masculino e feminino (BUTLER, 2017).

Mas de que forma a incorporação contribui para que essa barreira social do masculino e do feminino seja quebrada? É por meio do transe que acontecem as transformações do corpo. Incorporar pode significar “integrar, inserir, juntar, agrupar, vincular, associar, encarnar, corporificar, materializar-se, construir, edificar” (PEREIRA, 2017, p.156), entre tantos outros significados possíveis e que reforçam sua conexão direta com a corporeidade. Arrisco, ainda: encruzilhar.

Mas cabe ao/à médium, dono/a desse corpo encruzilhado – atravessado, incorporado, encontrado – dar a possibilidade ou não para que haja a “perda de controle” corpórea, permitindo a sua exposição durante a gira e diante dos demais. É na consciência, e no controle desse corpo, que será possível enxergar ou não a manifestação. Encruzilhado, o corpo passa a ser outro, ou outros.

Sem se prender a quais manifestações podem ser estudadas, em todos os casos, as entidades usam o corpo do cavalo, o mediador desse processo, como um meio de se comunicar; e não apenas com a voz, mas, também, com pernas, tronco, braços e rosto. A expressão se dá por um todo, e foge das ideias de masculino e feminino pré-estabelecidas pela sociedade. Considerando que a “teoria da performatividade de gênero busca entender a formação de gênero e subsidiar a ideia de que a expressão de gênero é um direito e uma liberdade fundamentais” (BUTLER, 2017), as possibilidades dessa discussão se abrem diante da complexidade das manifestações umbandistas.

O que está pré-determinado a ser “homem” ou “mulher” é desconsiderado diante da incorporação. Não havendo distinção de sexo nem de gênero para que a espiritualidade possa se manifestar, quais questões seriam capazes de interferir na

---

decisão do/da medium de não manifestar determinadas incorporações? De não comunicar a encruzilhada de gêneros?

Como afirma Pedro Paulo Gomes Pereira, em “Queer nos trópicos”, o ato performático é quem muda todo o contexto. E é exatamente essa mudança que incomoda e abala a construção social pré-estabelecida, “não só porque altera os sujeitos que enunciam, mas porque insere a probabilidade de transformação” (PEREIRA, 2012, p.373). Uma transformação que não necessariamente será aceita ou compreendida, em especial por aqueles que não manifestam em seus corpos entidades de gênero oposto.

Dessa forma, aponta-se a visão social de sexualidade como questão central, fruto de uma sociedade machista, patriarcal e misógina, onde mulheres e homens afeminados – sendo heterossexuais, lésbicas, gays ou bissexuais – incluindo transexuais e travestis, são vítimas constantes de assédio, perseguição e violências, físicas e psicológicas, quando não assassinados/as. A hipótese defendida, aqui, é a dessa visão colonialista/cristã de sexualidade como possível responsável nas interferências comunicacionais durante a incorporação das manifestações da umbanda, em especial quando ocorre a encruzilhada de gêneros entre médium e entidade. Um machismo estrutural que também reverbera e ecoa nos corpos incorporados, inclusive dos que se reconhecem enquanto homens heterossexuais, direcionados a controlar suas experiências umbandistas e, assim, tornar permissíveis somente as que ajudam a fugir de uma exposição social julgatória.

### **Corpo, Comunicação e Encruzilhada**

Nas giras, a comunicação acontece durante o ato religioso, em especial a comunicação que é produzida pelo corpo do/da umbandista. Na incorporação surge a manifestação da entidade ancestral, assumindo corpo e formas, dando “vida” ao espírito em gestos, posturas, andar... E esse corpo pode ser lido<sup>7</sup> tanto dentro quanto fora da gira. Corpo territorializado e desterritorializado.

---

<sup>7</sup> Os estudos comunicacionais sobre a Umbanda, bem como sobre outras religiões de matrizes africanas, ainda são escassos, em especial sobre a visão do estudo do corpo enquanto mídia, relacionando questões de gênero e de sexualidade. Geralmente, os estudos comunicacionais voltados à Umbanda concentram-se em análises de

---

Seguindo os pensamentos de Harry Pross – pensador da comunicação, jornalista e cientista político – sobre a comunicação, todo processo comunicativo começa e termina no corpo. Não importa quais ou quantos suportes de mídia sejam usados, ou venham a ser criados, é a partir do corpo e com o corpo que a comunicação acontece. É a partir dele e com ele que somos capazes de “vivenciar as experiências necessárias à materialidade do processo existencial e comunicacional” (PENNA, 2018, p.83). No caso da Umbanda, sem corpo não há comunicação. Corpo que assume, também, o papel de mídia; que permite e apresenta a manifestação ao território sagrado do terreiro.

Estar com o corpo presente no terreiro é compreender que esse corpo deixou de ser apenas seu; o que não significa que ele passou a ser de outro. No caso, em questão, é um corpo que passa a ser multidão, capaz de assumir muitas formas e de se comunicar por meio de diferentes performatividades – entendendo performatividade como ação inerente ao corpo, que se faz presente na simples presença desse corpo no espaço. Nas pesquisas apresentadas e defendidas por Dravet (2016):

(...) o corpo que incorpora, ou que sabe que nele dançam deuses (NIETZSCHE, 1983), é um corpo vivo, que sente e diz, sente e imagina, incluído no processo do pensar, mas também e sobretudo, é um corpo aberto à experiência do outro, um corpo cuja identidade só se constitui mediante essa experiência do outro. (DRAVET, 2016, p.288)

Essa corporeidade se mantém em constante mudança. Como já foi dito, é no corpo transformado do/da umbandista que é possível enxergar a manifestação da incorporação, o transe. São nesses movimentos construídos na relação entre umbandista e entidade que surgem uma variante de questões estéticas que invadem e dominam o terreiro; sendo questões que vão além do belo e que, aparentemente, encontram eco numa produção estética no sentido da criação, invenção, como possibilidades de vida (GUATTARI, 1992), e não num raciocínio exclusivo da obra de arte. Um estético não restringido à visão, mas que necessariamente perpassa a existência.

Indo além, a comunicação não se restringe há que está estabelecida pela mídia. A comunicação “passa também pelos corpos que se encontram” (SODRÉ, 2019, p.5).

---

representação midiática da religião, o que não atende às questões desenvolvidas para esta pesquisa. Faz-se necessário buscar novas formas de apreciação sobre essa religião de matriz africana, com uma metodologia que analise o corpo do/da umbandista como mídia, dentro e fora do terreiro, adotando um recorte epistemológico e teórico que atenda a tais questões, envolvendo ainda discussões de gênero e corpo junto aos processos comunicacionais, e que contribua para o desenvolvimento do trabalho.

Num terreiro, a comunicação acontece pelo corpo, não apenas diante da incorporação e dos movimentos provocados por ela. Essa comunicação está, ainda, nas relações que são construídas e compartilhadas devido à presença desse corpo para a realização do transe. Está nas conexões estabelecidas entre todos e todas ali presentes, incorporados/as ou não. Uma comunicação construída dentro de um vínculo social, de afeto e contradições, diante de uma estrutura organizacional. Nas palavras de Sodré, “corpos e discursos que se encontram” (Ibdi).

(...) as relações de família, as relações amorosas, as relações de afeto, as relações de amizade, as relações de piedade, de compaixão são relações para mim vinculativas, são elas que trazem o interior para fora e fazem com que o que se encontra fora modifique também o interior. São as relações que mexem com a forma social (Ibdi, p.6).

O público, em questão, que vai ao terreiro para “assistir” às manifestações – em busca, também, de palavras amigáveis, ajudas espirituais e um pouco de carinho e consolo – também comunica com seu corpo. O afeto trocado diante dessa experiência é uma comunicação direta entre corpos, incorporados e não incorporados, buscando auxílio mútuo e uma compreensão capaz de explicar o inexplicável: a vida.

Independente desta pluralidade de comunicações possíveis no território da Umbanda, o corpo torna-se o foco central da comunicação, a mídia principal desse diálogo ancestral, um “território onde se entrecruzam elementos físicos e míticos e se erigem fronteiras e defesas” (SODRÉ, 2014, p. 16). Fronteiras vistas, aqui, como os limites separadores entre sagrado e profano; mas que pelo corpo assumem unidade e permitem a consagração em um mesmo espaço, interligando as “fronteiras da carne” com a “totalidade comunitária e cósmica” a qual se está atrelado (Ibdi).

Trazer as questões apontadas por Sodré nos ajuda a refletir sobre como a comunicação pode ser enxergada nas manifestações da Umbanda. Um “abre caminhos”, que apontam outros diálogos, apresentando espaços possíveis para cruzamentos de conhecimentos que fogem da bagagem epistêmica e amplificam a capacidade de enxergar o corpo incorporado enquanto mídia.

Entendo a comunicação como um novo modo de organização. É um discurso de organização, reorganização do mundo e da consciência. Ora, é importante, portanto, que ela reorganize novos instrumentos e novas ferramentas. A comunicação se faz como um dispositivo para abranger e reorganizar. (SODRÉ, 2019, p.5).

---

Assim como esse corpo pode ser um “território de muitos lugares” (Ibdi, p.7), respeitando a visão nagô apontada por Sodré, ele também pode ser visto como um símbolo dessas religiosidades afro-diaspóricas, visto que é por ele e com ele que se permite a comunicação entre sagrado e profano, um ponto central de dois caminhos, que se encontram e se cruzam diante do transe. É um corpo-mídia, mas também é um corpo-encruzilhada. Arrisco afirmar ser uma comunicação em esquinas, feita por meio de cruzos: terreiro e corpo; corpo e transe; transe e gênero; gênero e terreiro.

## CONCLUSÃO

Encruzilhada é o encontro de cruzamentos, de caminhos possíveis. Na Umbanda, quem comanda esse território é Exu. Este Orixá, consagrado no Candomblé e referenciado na Umbanda enquanto ancestral – ao lado do povo da rua, acompanhado de pombas-giras e malandros, por exemplo – é quem come primeiro. “Exu é o princípio dinâmico fundamental a todo e qualquer ato criativo. Elemento responsável pelas diferentes formas de comunicação, é ele o tradutor e linguista do sistema mundo” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 20). E Exu é mais: “É ele a divindade mais próxima daqueles classificados como humanos, é o dono do nosso corpo e de suas potências, é o princípio comunicativo entre seres, divindades e ancestris. (RUFINO, 2019, p. 23).

Assim, peço licença aos mais velhos e aos mais novos, em especial aos meus ancestrais, para trazer Exu ao centro desta roda acadêmica, conectando a encruzilhada com o corpo e a comunicação para – quem sabe – abrir outros caminhos possíveis nas encruzilhadas dos saberes; indo além de pressupostos e significados religiosos para (quem sabe?) defender que as estripulias também são possíveis diante do conhecimento.

Reconhecendo os escritos de Luiz Rufino, em *Pedagogia das Encruzilhadas*, compreendemos que a encruzilhada “emerge como o tempo/espaço das invenções cruzadas entre um imaginário em África e as suas reverberações criativas, circunstâncias e inacabadas na diáspora. (...) força plástica, poética e mítica de inúmeras possibilidades de recriação” (Ibdi, p. 28). Diante de uma pesquisa que se propõe a estudar as encruzilhadas entre comunicação, corpo e gênero nas manifestações da umbanda, e buscando analisar de que forma esse corpo-mídia comunica a encruzilhada

---

de gêneros, faz-se necessária a presença de conceitos e pensamentos que apresentem essa religiosidade afro-diaspórica de forma condizente às suas raízes ancestrais.

O simbolismo da liturgia e dos mitos permanece, em meio ao império do racionalismo empirista, como uma porta de acesso a imagens primais e a anseios de transcendência. Claro exemplo desse tipo de configuração simbólica é oferecido pelos cultos afro-brasileiros, que atestam e continuamente confirmam a presença na História nacional de um complexo paradigma civilizatório, diferencialmente distante do paradigma europeu, centrado nos poderes da organização capitalista e da racionalidade sênica. Na cosmovisão desses cultos, colocam-se em primeiro plano o reconhecimento do aqui e agora, da existência, as relações interpessoais concretas, a experiência simbólica do mundo, o poder afetivo das palavras e ações, a potência de realização das coisas e a alegria frente ao real. (SODRÉ, 2014, p. 15).

Os escritos de Sodré impulsionam e inspiram para percursos que sejam capazes de apresentar soluções aos anseios de quem busca dialogar com a ancestralidade sem silenciá-la. Trazer a encruzilhada para a comunicação é abrir caminhos para um olhar latino-americano, capaz de dialogar diretamente com as memórias e corporeidades presentes nas religiosidades afro-diaspóricas.

Sendo Exu o dono dos nossos corpos e o responsável pelas diferentes formas de comunicação, peço licença a ele para buscar na leitura dos corpos de médiuns incorporados e não incorporados a comunicação presente nessa encruzilhada de gêneros durante as manifestações da umbanda, por meio de um questionário com perguntas qualitativas, ainda a ser desenvolvido e aplicado com os/as médiuns, levantando suas observações e leituras sobre seus próprios corpos no ato da incorporação, entre outras questões; associado a um trabalho de campo com inspiração etnográfica, para acompanhamento e anotações das mensagens dos gêneros encruzilhados durante as giras; incluindo a análise de imagens (fotos ou vídeos) desses corpos; para que, dessa forma, seja possível desenvolver um estudo de corpo, gênero e comunicação na umbanda, tendo a encruzilhada como ponto de encontros, de somas e de trocas. Afinal, tais questões clamam por novos “cruzos”, capazes de decifrar o que não consegue se esconder por trás das fumaças dos cachimbos e charutos, presos nas folhas das ervas e nas saias rodadas, para assim, quem sabe, afastar todo mal olhado, despachando as heranças do colonialismo com ebós que ganhem força, também, nas encruzilhadas epistemológicas (RUFINO, 2019). Laroyê.

---

## REFERÊNCIAS

ALVES, M. R. A.; SANTOS, J. M. **A transmissão oral como dinâmica da memória e construção de identidades afro brasileiras.** III Congresso Nacional de Educação, 2016, Natal. Anais: Cemep, 2016. Disponível em:  
[https://www.editorarealize.com.br/revistas/conedu/trabalhos/TRABALHO\\_EV056\\_MD1\\_SA14\\_ID11745\\_17082016132445.pdf](https://www.editorarealize.com.br/revistas/conedu/trabalhos/TRABALHO_EV056_MD1_SA14_ID11745_17082016132445.pdf). Acesso em: 01 out. 2020.

AMARAL, L. S.; DRAVET, M.. Antopofagia e estética corporal na cultura brasileira: dos cultos às performances afro-indígenas-brasileiras. In: CAMARGO, H. W. (Org.). **Umbanda, Cultura e Comunicação: olhares e encruzilhadas.** Curitiba: Syntagma Editores, 2019, 350 p.

BAITELLO JR., Norval. **O tempo lento e o espaço nulo: Mídia primária, secundária e terciária.** Org.: FAUSTO NETO, Antônio et al. Interação e sentidos no ciberespaço e na sociedade. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2001.

BUTLER, J. Judith Butler escreve sobre sua teoria de gênero e o ataque sofrido no Brasil. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 19 nov. 2017. Disponível em:  
<<https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2017/11/1936103-judith-butler-escreve-sobre-o-fantasma-do-genero-e-o-ataque-sofrido-no-brasil.shtml>>. Acesso em: 11 set. 2020.

CARVALHO, B. D. **O pluralismo religioso brasileiro: a Umbanda nascida para não ser tolerada?** Revista Alpha (UNIPAM), Patos de Minas, n.18, p. 46-62, ago.-dez. 2017.

DRAVET, F. **O imaginário ou a comunicação entre corpo e linguagem: problematização do fenômeno na incorporação no Brasil.** Conexão – Comunicação e Cultura, UCS, Caixas do Sul, v.15, n.30, p.287-306, jul-dez. 2016.

GUATTARI, F. **Caosmose: um novo paradigma estético.** Tradução Ana Lúcia de Oliveira; Lúcia Cláudia Leão. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1993.

IROBI, E. **O que eles trouxeram consigo: carnaval e persistência da performance estética africana na diáspora.** Trad. SOUZA, V. M. São Paulo: Projeto História. Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História, n. 44, p. 273-293, 2012. Disponível em:  
<https://revistas.pucsp.br/revph/article/view/9857/9824> Acesso em: 20 set 2020.

KAITEL, Alexandre Frank Silva; SANTOS, Guaraci Maximiano. **Conhecendo a Umbanda: uma tipologia sob o prisma bantu.** João Pessoa: Diversidade Religiosa, v. 7, m. 1, p. 60-87, 2017.

LIGIÉRO, Z. **O conceito de ‘motrizes culturais’ aplicado às práticas performativas afro-brasileiras.** Pós Ciências Sociais, v. 8, n. 16. São Luiz: Universidade Federal do Maranhão, p. 129-144, 2011. Disponível em:

<http://www.periodicoeletronicos.ufma.br/index.php/rpcsoc/article/view/695/433> Acesso em: 20 set 2020.

MOREIRA C. M. G. **Salve o Rei do Movimento**: a performance do Caboclo no ritual de Umbanda. X Colóquio do Programa de Pós-Graduação em Teatro, 2007, Rio de Janeiro. Anais: UFRJ, p. 34-38, 2007.

OLIVEIRA, R. F. **Hibridação Bantu**: o percurso cultural adotado por um povo. PUC Goiás. 2015. 174 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião). Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2015.

PENNA, T. S. **Ecologia da Comunicação na religiosidade: um estudo sobre os processos comunicacionais na Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade**. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – Universidade Paulista, São Paulo, 2018.

PEREIRA, P. P. G. **As incorporações e suas poéticas**. Debates do NER, Porto Alegre, ano 18, n. 31, p. 137-171, 2017.

\_\_\_\_\_. **Queer nos trópicos**. Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar, São Carlos, v. 2, n. 2, p. 371-394, 2012.

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

SIMAS, Luiz. A.; RUFINO, Luiz. **A ciência encantada das macumbas**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

SODRÉ, Muniz. **Cultura, corpo e afeto**. Dança, Salvador, v. 3, n. 1, p.10-20, jan-jul 2014.

SODRÉ, Muniz. **Do lugar de fala ao corpo como lugar de diálogo**: raça e etnicidade numa perspectiva comunicacional. Rio de Janeiro: Reciiis, out-dez 2019, p. 1-11. Disponível em <https://www.reciis.icict.fiocruz.br>.> Acesso em: 15 set 2020.

VICENTE, José A. **A experiência salvífica na religião tradicional nos povos banto e a teologia do Concílio Vaticano II**: pistas para um diálogo inter-religioso a partir do paradigma missão evangelizadora da igreja. Dissertação (Mestrado em Filosofia e Teologia) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2012.

WIREDU, K. As religiões africanas desde um ponto de vista filosófico. In: TALIAFERRO, C.; DRAPER, P.; QUINN, P. L. (Eds.). **A Companion to Philosophy of Religion**. Trad. SOUZA, L. E. T. Malden; Oxford; West Sussex: Blackwell, 2 ed, p.34-43, 2010. Disponível em: [https://losoa-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/kwasi\\_wiredu\\_-\\_as\\_religi%C3%B5es\\_africanas\\_desde\\_um\\_ponto\\_de\\_vista\\_filos%C3%B3fico.pdf](https://losoa-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/kwasi_wiredu_-_as_religi%C3%B5es_africanas_desde_um_ponto_de_vista_filos%C3%B3fico.pdf). Acesso em: 08 out 2020.