



Intercom: Revista Brasileira de Ciências da Comunicação

ISSN: 1809-5844

ISSN: 1980-3508

Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação (INTERCOM)

Santana, Maurício Ferreira; Pieroni, Geraldo Magela
Corpos desterritorializados: novas relações território-corpo na liturgia umbandista
Intercom: Revista Brasileira de Ciências da Comunicação, vol. 46, e2023129, 2023
Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação (INTERCOM)

DOI: <https://doi.org/10.1590/1809-58442023129pt>

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=69876423029>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais informações do artigo
- Site da revista em redalyc.org



Sistema de Informação Científica Redalyc
Rede de Revistas Científicas da América Latina e do Caribe, Espanha e Portugal
Sem fins lucrativos acadêmica projeto, desenvolvido no âmbito da iniciativa
acesso aberto

Artigos

Corpos desterritorializados: novas relações território-corpo na liturgia umbandista

Deterritorialized bodies: new territory-body relationships in Umbanda liturgy

Cuerpos desterritorializados: nuevas relaciones cuerpo-territorio en la liturgia de umbanda

DOI: <https://doi.org/10.1590/1809-58442023129pt>

Maurício Ferreira Santanaⁱ

📧 <https://orcid.org/0000-0003-1937-1963>

Geraldo Magela Pieroniⁱ

📧 <https://orcid.org/0000-0002-1896-8373>

ⁱ (Universidade Tuiuti do Paraná, Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Linguagens. Curitiba – PR, Brasil).

Resumo

Partindo do pressuposto da indissociabilidade do território sagrado com o corpo, ou seja, para que a experiência religiosa atinja a epifania/hierofania faz-se necessária a conexão dos corpos com seu centro do mundo (ELIADE, 2019), buscamos problematizar o contexto da desterritorialização dos corpos de seu espaço sagrado, diante de uma situação de crise que impossibilite a prática litúrgica – no caso abordado, a pandemia de COVID-19 do biênio 2020-21 e seus impactos na prática religiosa de umbandistas. Lançamos algumas questões sobre como esses corpos desencaixados (GIDDENS, 1991), como forma de resistência identitária, exercem sua liturgia em um ambiente *online*, mesmo com a fragmentação da egrégora composta por entidades espirituais, médiuns e consulentes. O objeto escolhido para discussão do tema são as giras *online* do canal Adérito Simões, da plataforma YouTube, transmitidas entre 2020 e 2021.

Palavras-chave: Umbanda. Comunicação. Território. Mediatização. Corpo. Egrégora.

Abstract

Based on the assumption that the sacred territory is inseparable from the body, that is, for the religious experience to reach the epiphany/hierophany, it is necessary to connect bodies with their center of the world (ELIADE, 2019), we seek to problematize the context of the deterritorialization of bodies from their sacred space, in the face of a crisis that makes liturgical practice impossible - in the case discussed, the COVID-19 pandemic of the 2020-21 biennium and its impacts on the religious practice of Umbanda practitioners. We launched some questions about how these disembedded bodies (GIDDENS, 1991), as a form of identity resistance, exercise their liturgy in an online environment, even with the fragmentation of the egregore composed of spiritual entities, mediums, and consultants. The object chosen to discuss the topic is the online liturgies (giras) of the Adérito Simões channel on the YouTube platform, broadcast between 2020 and 2021.

Keywords: Umbanda. Communication. Territory. Mediatization. Body. Egregore.

Resumen

Partiendo del supuesto de la indisociabilidad del territorio sagrado con el cuerpo, es decir, para que la experiencia religiosa alcance la epifanía/hierofanía, es necesario conectar los cuerpos con su centro del mundo (ELIADE, 1957, 2019), buscamos problematizar el contexto de desterritorialización de los cuerpos de su espacio sagrado, frente a una situación de crisis que imposibilita la práctica litúrgica – en el caso abordado, la pandemia del COVID-19 del bienio 2020-21 y sus impactos en el práctica religiosa de los practicantes de umbanda. Planteamos algunos interrogantes sobre cómo estos cuerpos desencajados (GIDDENS, 1991), como una forma de resistencia identitaria, ejercen su liturgia en un entorno en línea, incluso con la fragmentación del egrégora compuesto por entidades espirituales, médiums y asistencia. El objeto elegido para discutir el tema son las liturgias (giras) en línea del canal Adérito Simões, en la plataforma YouTube, transmitidos entre 2020 y 2021.

Palabras clave: Umbanda. Comunicación. Territorio. Mediatización. Cuerpo. Egrégora.

Uma introdução e nossa proposta de abordagem

O corpo é *a priori* uma mídia: mídia primária que endereça sua materialidade às infinitas formas de expressão cultural, através dos movimentos e ações, os quais compõem uma narrativa de interconexões. O corpo é parte integrante dos sistemas culturais – podemos arriscar dizer que inauguram ou criam tais sistemas –, um marco de pertencimento que pode ser um e muitos; é nesse aspecto de coletividade, marcado pelos costumes e tradições que o corpo coletivo se torna veículo de uma perpetuidade que atravessa os tempos. Nesse sentido, o corpo tanto delimita como cria territórios, fundindo-se a eles – consolida-se como *território-corpo*.

Esse corpo intrinsecamente ligado ao território é um elemento fundamental do processo de comunicação religiosa: ele se torna um receptáculo do desconhecido, misterioso e intangível.

Além de um mero receptor, o corpo dentro das religiões vai mais além, sendo o próprio mediador do sagrado com o profano, denominado nas religiões mediúnicas – e aqui já abrimos espaço para nosso objeto de interesse, a religião de Umbanda – como *médium*. Para que este *medie* o intangível e misterioso aos corpos que estão em terra, é necessário estar no centro do mundo, no espaço sagrado, no terreiro – espaço de conexão e comunicação do divino com o terreno. Muito mais do que uma epifania, para Mircea Eliade (2019) transborda a hierofania, o ponto máximo da conexão na experiência religiosa: “[t]odo espaço sagrado implica uma hierofania, uma irrupção do sagrado que tem como resultado destacar um território do meio cósmico que o envolve e o torna qualitativamente diferente” (ELIADE, 2019, p. 30).

O que procuramos problematizar neste artigo é uma ruptura neste paradigma espaço-corpo (utilizamos frequentemente a expressão *território-corpo*), reconfigurado em corpos desterritorializados e desencaixados, retirados de seus espaços sagrados; e aqui nos parece apropriado o conceito de desencaixe formulado por Anthony Giddens (1991, p. 29), o qual se refere a um deslocamento das relações sociais de contextos locais de interação e sua reestruturação através de extensões indefinidas de tempo-espaço. Chamou-nos atenção o contexto da pandemia de COVID-19 no ano de 2020-21, a qual obrigou ao fechamento dos terreiros. A solução encontrada por alguns dirigentes de terreiro foi praticar a liturgia umbandista na forma *online*; neste âmbito, utilizamos como objeto de estudo transmissões de giras em formato *live* do canal Adérito Simões, do YouTube.

O corpo e sua função religiosa

Os estudos sobre o corpo nas ciências sociais possuem diferentes abordagens que, ao que tudo indica, partem de uma perspectiva tanto fenomenológica quanto cognitiva. Essas abordagens são apresentadas em uma revisão de Almeida (2004), privilegiando aquelas voltadas para a antropologia e a sociologia. Dentre tantos autores citados, destacam-se Marcel Mauss (2003) e Maurice Merleau-Ponty (1999) – além de Margaret Lock, que delimita áreas de estudo para a antropologia do corpo (ALMEIDA, 2004, p. 1-6). Ponto em comum entre esses intelectuais é a importância dada ao legado da fenomenologia, tema caro à filosofia de Edmund Husserl e discutido posteriormente pelos cientistas sociais de maneira a contrapor ou justificar parte de seu pensamento.

Quando Marcel Mauss expõe suas técnicas do corpo – ferramenta com que o ser humano molda seu mundo (ALMEIDA, 2004, p. 4) – são elas definidas a partir do que o autor define como *habitus*. Mauss prefere a expressão em latim por ser mais completa que a mera tradução (no caso, para o francês) de hábito: “[a] palavra exprime, infinitamente melhor que ‘hábito’, a ‘exis’ [hexis], o ‘adquirido’ e a ‘faculdade’ de Aristóteles” (MAUSS, 2003, p. 404).

A análise de Mauss do *homem total* é baseada em uma “[...] tríplice consideração em vez de uma única, fosse ela [1] mecânica e física, como uma teoria [2] anatômica e fisiológica [...] ou,

ao contrário, [3] psicológica ou sociológica.” (*ibidem*, p. 405). O conceito do *habitus* foi também desenvolvido posteriormente, a partir das ideias de Mauss (2003), por Pierre Bordieu:

Bourdieu vai mais longe do que a ideia do *habitus* como coleção de práticas, definindo-o como um sistema de disposições duradouras, princípio inconsciente colectivamente [*sic*] inculcado para a geração e estruturação de práticas e representações. Este princípio não é mais do que o corpo socialmente informado. (ALMEIDA, 2004, p. 12).

No caso de Maurice Merleau-Ponty, sua tese é a de que a percepção tem ponto central na relação com o corpo a partir das sensações – a percepção carregada de sentidos (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 27). O autor resume essa relação sensação-percepção-corpo da seguinte forma: “[a] percepção torna-se uma ‘interpretação’ dos signos que a sensibilidade fornece conforme os estímulos corporais.” (*ibidem*, p. 61-62). Para ele, o corpo é a condição e o alicerce para a existência, é apreensão do mundo e da ideia desse mundo.

Em estudo sobre a importância deste autor para as análises do corpo nas ciências cognitivas, a pesquisadora Terezinha Petrucia da Nóbrega (2008) afirma que a contribuição das ideias de Merleau-Ponty (1999, p. 142) para a fenomenologia da percepção relaciona-se à atitude corpórea:

Na concepção fenomenológica da percepção a apreensão do sentido ou dos sentidos se faz pelo corpo, tratando-se de uma expressão criadora, a partir dos diferentes olhares sobre o mundo [...] é preciso enfatizar a experiência do corpo como campo criador de sentidos, isto porque a percepção não é uma representação mentalista, mas um acontecimento da corporeidade e, como tal, da existência.

Um ponto ora convergente ora divergente entre os intelectuais da antropologia e sociologia se fundamenta à restrição teórica somente ao aspecto simbólico do corpo e da linguagem corporal (incluindo aí os sistemas de classificação simbólica); para alguns deles, o corpo não se reduz meramente à dimensão simbólica de caráter linguístico ou reflexivo (ALMEIDA, 2004, *passim*).

Para nós, parece evidente que o corpo – em nosso caso específico, o religioso – é repleto de aspectos simbólicos. Nas diversas pesquisas sobre a relação corporal e religiosa – em particular as que utilizam como objeto de estudo as religiões de matriz africana, como Candomblé e Umbanda –, temos abordagens sobre a dimensão simbólica de gestos e atos corporais de médiuns incorporados gerando processos de reintegração e de resignificação de histórias pessoais e grupais (PAGLIUSO e BAIIRÃO, 2010, p. 225); a dança como elemento transgressor (RIO, 1906, p. 21; BASTIDE, 1971, p. 195-197); como elemento teatral, “[...] leitura do corpo em movimento e, em particular, daquele movimento que corre por dentro, no interior

do corpo que sofre a iminência de receber o orixá” (RODRIGUES, 2012, p. 2); a performance corporal representando a antropofagia cultural, através da incorporação de exus (AMARAL e DRAVET, 2019, *passim*) e a experiência estética compartilhada entre médium e entidade (a incorporação), considerada como uma espécie de dança que “[...] se dá não apenas em metáfora, mas literalmente. Nela, temos o corpo dançante que, pela incorporação de imagens arquetípicas, é cada vez mais ‘si mesmo’ ao ser também um outro, ou muitos outros.” (KOLLROSS, 2019, p. 177).

O corpo é também possuidor de “[...] valor simbólico-semiótico estruturante para a religiosidade afro-brasileira” (JORGE, 2013, p. 123) promovendo reflexões sobre o imaginário e alteridade na incorporação, onde é particularmente instigante o “[...] processo pessoal de identificação que se dá através da atração da alteridade. Incorporar é chamar o outro e convidá-lo a ocupar a interioridade de si mesmo. É imiscuir-se/confrontar-se voluntariamente com essa copresença.” (DRAVET, 2016, p. 302).

O corpo é considerado componente indissociável para pesquisas mais abrangentes sobre religiões afro-brasileiras, como o artigo de Miklos e Madeira (2018, p. 47), mencionando a “[...] importância do corpo nos processos de rituais religiosos, tendo em vista que, no caso desta religião [Umbanda], o corpo é o instrumento que media o ritual”; para Santos (2019, p. 19) o corpo é “[...] uma forma de pensar o espaço [sob] o pensamento simbólico-religioso [...] através das ritualísticas da umbanda”.

Diante dos estudos citados, podemos configurar uma experiência estética corporal dentro da ritualística das religiões de matriz *afro* entendendo que tal experiência é gerada a partir de um dualismo representado por visível/não visível; real/imaginário; mundano concreto/invisível sagrado-espiritual. É neste ponto que, gerado um afeto inicial – ultrapassados os receios, preconceitos, medos, dúvidas – com o objeto em questão por um *contrato afetivo* assumimos, de acordo com Pereira (2012, p. 112), um posicionamento, “[...] uma postura que constitua e configure a nossa percepção. Não como uma intencionalidade, uma premeditação, uma antecipação racional do que está por vir, mas como uma disposição contingente, uma abertura circunstancial ao mundo.”

Assumimos então uma posição de apreciação do evento dos corpos que dançam, giram, assustam, fascinam e assumem diferentes estereótipos nos rituais *afro*: exus e pombagiras gargalham, bebem, fumam; caboclos batem com força no peito; pretos e pretas velhas arcam os corpos, orixás (no Candomblé) vêm ao Aiyê, como Oxum, que dança suavemente. Dentro do terreiro de Umbanda temos os componentes de uma tríade (entidade espiritual/médium/consulente), também entendida como *egrégora*, que juntos são responsáveis pela realização do principal fundamento da religião, a “manifestação do espírito para a caridade” (AZEVEDO, 2008, p. 9; JURUÁ, 2013, p. 19; BARBOSA JÚNIOR, 2014, p. 22), o qual é uma forma de comunicação das entidades espirituais com aqueles que delas necessitam (os consulentes), mediadas pelos médiuns incorporados; tal comunicação é possibilitada pela fusão território/corpo, desencadeando nesse espaço sagrado o axé, a energia invisível, ancestral, corporal. O

axé, na visão de Muniz Sodré (2006, p. 211), está associado à *arkhé* dos africanos, uma força ancestral que se expressa na corporeidade dentro do terreiro como uma herança cultural, uma tradição¹.

Nossa primeira experiência – ou deslumbramento – se dá não com o corpo do médium, mas com outro corpo, transformado, com o ser incorporado, que adentrou o corpo e o transformou, deu-lhe uma nova identidade. Leal de Souza define a incorporação na Umbanda – e podemos estender tal consideração às demais religiões de matriz africana – como

[...] um fenômeno complexo, que se processa mediante acidente psicológico, físico e espiritual, e tem na [...] Umbanda a expressão máxima de sua transcendência. Vulgarmente, basta que o espírito se assenhoreie dos órgãos cerebrais, vocais, e manuais, ou de todos os chamados nobres, para fazer a comunicação verbal ou escrita, e dar passes [...] precisa apropriar-se de todo o organismo do médium, porque nesse corpo vai viver materialmente algumas horas, movendo-se, utilizando-se de objetos, às vezes suportando pesos. A incorporação [...] é quase uma reencarnação, no dizer de um espírito (SOUZA, 1933, p. 44-45).

É uma experiência com o sagrado, de acordo com Sodré (2006, p. 210):

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 [...da] experiência do sagrado em sua radicalidade. Decorre daí a grande importância outorgada ao corpo.

Essa experiência deslumbrante com o sagrado ora fascina, ora horroriza. O centro do mundo (terreiro) e a percussão (o som dos atabaques) são o palco para a transformação corporal. A experiência estética do corpo se refere justamente ao impacto que o desconhecido nos causa, seja para o bem ou para o mal, seja belo ou feio, amigável ou agressivo. É isso que o *corpo incorporado* chancela ao mostrar, a quem desejar experienciar: “[...] o corpo é a sede do espanto, a possibilidade de nos encontrarmos com o mistério ou o meio de experienciar a magia da unidade de um mundo que não deixa de nos maravilhar por sua riqueza. (VALVERDE, 2017, p. 24). Como espectadores desse evento aludimos a Deleuze (2007, p. 29) para insinuar que a incorporação é como uma música que atravessa os corpos em onda e nervosidade, arrastando o corpo em um outro elemento, livrando o corpo da inércia e mesmo das materialidades de sua presença.

1 Nisso a *arkhé* se aproxima do conceito original da Escola de Mileto de Anaximandro: substância primária, o infinito, eterno e imperecível que abarca todos os mundos. (RUSSEL, 2015, p. 52).

É possível fazer uma analogia com o *jogo bonito* de Gumbrecht (2006). A alteridade do corpo incorporado através da ritualística proporciona um *jogo de deslumbramento* – no sentido de que a experiência estética vivenciada pelo espectador (através do contrato afetivo) do corpo transformado pelo ritual e pela incorporação causa fascínio, espanto, encantamento. Gumbrecht (2006, p. 60) nos diz que

[o] jogo bonito enquanto forma é surpreendente e, assim, epifânico [...]. Ele é corpóreo e concreto porque sempre é constituído por uma multiplicidade de corpos [...]. Não há necessidade de ser um espectador “sofisticado”, no sentido acadêmico da palavra, para reagir a jogos bonitos exatamente com essa oscilação entre efeitos de significação e efeitos de presença, que definimos como típicos para a experiência estética de hoje. Pois, por um lado, o espectador vai avaliar a contribuição de uma jogada individual dentro do quadro mais amplo do resultado do jogo (efeito de significação). Mas ele ou ela também se relacionará com a jogada como forma corpórea que, enquanto emerge, se move próximo aos e longe dos corpos dos espectadores, transformando, assim, o espectador em parte da cena que está se desenvolvendo (efeito de presença).

Baseados nesta afirmação, podemos considerar que o jogo do deslumbramento (corpo no ritual) é mais que epifânico: é *hierofânico*, no sentido que Eliade (2019, p. 17) dá à essa palavra, “[...] algo de sagrado [que] se nos revela [e] manifestações das realidades sagradas”; não precisamos ser espectadores sofisticados para reagirmos às expressões corporais no ritual. A jogada individual dentro de um quadro mais amplo a que se refere Gumbrecht (2006) pode ser entendida como o corpo ritualizado dentro do espaço sagrado – o terreiro – e os elementos que compõem os efeitos de significação e presença para a experiência estética são os mais variados para o processo litúrgico, entre os quais as danças, as defumações, as batidas dos atabaques: são elementos que convergem para a *jogada* como forma corpórea, a hierofania corporal.

O canal Adérito Simões

Escolhemos para este artigo objeto de estudo utilizado em nossa tese de doutoramento via pesquisa exploratória/qualitativa: as giras *online* do canal de YouTube “Adérito Simões²”;

2 O pai de santo e *youtuber* Adérito Simões é dirigente espiritual do terreiro Templo Sete Montanhas do Brasil, localizado em Praia Grande, São Paulo. Seu canal do YouTube foi criado em 2014 e conta com 383 mil inscritos, além de um total de 35.132.997 visualizações de vídeos. A riqueza de sentidos possibilitada pelas *lives* do canal, em especial as giras *online*, foi por nós explorada em outros dois artigos; nesses buscamos explorar tanto a mediatização quanto o caráter de emulação das giras transmitidas pelo YouTube, tensionando com as giras presenciais. Emular, diferentemente de simular neste âmbito, significa reproduzir algo em um contexto que não o seu original, apresentando desempenho diferente (no caso, inferior).

aqui, especificamente, daremos recorte a três vídeos gravados entre 2020 e 2021, durante a pandemia, dentro de um *corpus* maior analisado em nossa tese (34 vídeos transmitidos em *lives* no biênio 2020-21). Justificando o critério de escolha tanto da plataforma como do canal, estas *lives*, inicialmente, foram transmitidas somente via YouTube; houve tentativas de transmissão simultânea para Facebook e Instagram, porém sem regularidade, por questões técnicas. Já o canal Adérito Simões, segundo o pai de santo homônimo, responsável pela condução e transmissão das giras, foi o primeiro a adotar este formato: “... nós somos os pioneiros nisso, entendeu? Ninguém fez isso, a gente começou com isso e aí então diversas outras pessoas começaram também” (SIMÕES, 2020a, 22min06s), ver Figura 1.

Figura 1. Frame de uma Gira online. À esquerda, vestidos de vermelho, a Curimba; à direita, vestido de branco, Adérito



#umbanda #aderitosimoes

GIRA ONLINE DE UMBANDA EXU E POMBA GIRA | PAI ADERITO SIMOES UMBANDA

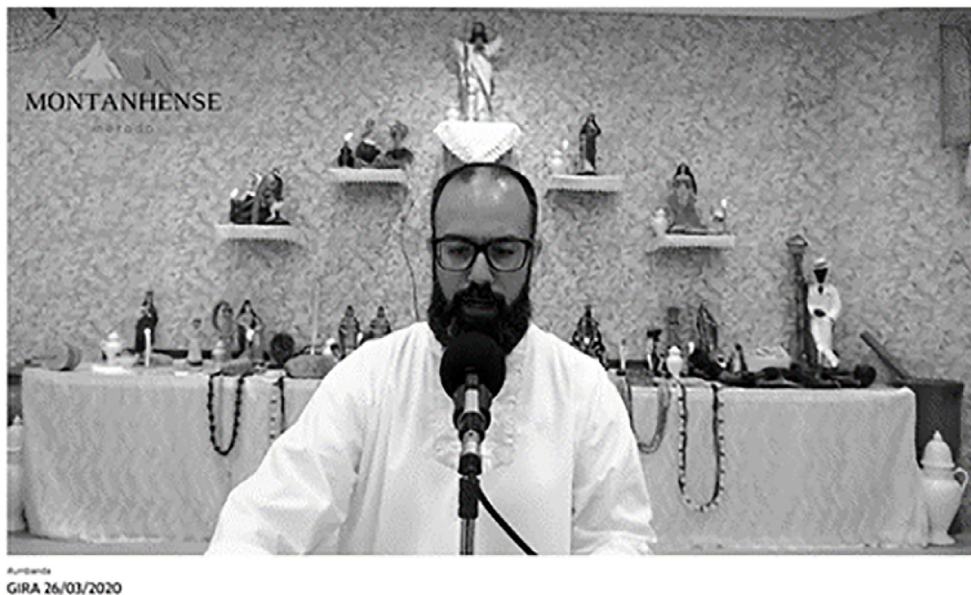
Fonte: <https://www.youtube.com/watch?v=i4zhR-bhoGk&list=PLjrLGdkeT6LdcHcjtEYD66p5nWFtg20PX&index=4>

O critério para a escolha de dois vídeos – visto que todo o *corpus* possui o mesmo padrão litúrgico e ritualístico, composto por uma mesma sequência de cânticos litúrgicos (pontos cantados), procedimentos como cruzamento e defumação do terreiro etc. – foi unicamente o maior número de visualizações, a saber (os títulos são transcritos conforme descritos originalmente): “GIRA ONLINE DE EXU E POMBA GIRA: Uma gira de Umbanda completa online LIVE às 20h” (data de 28/05/2020, com 77.019 visualizações) e “GIRA ONLINE DE UMBANDA EXU E POMBA GIRA/PAI ADÉRITO SIMOES UMBANDA” (data de 13/06/2021, com 62.316 visualizações). Escolhemos adicionalmente a primeira gira *online* de

Adérito (“GIRA 26/03/2020”, com 110 mil visualizações), pois ela justifica, nas palavras do *youtuber*, a necessidade de tal formato; também desperta interesse pelo seu ineditismo.

O que nos chama a atenção na primeira *live* é que, apesar de intitulada “Gira”, tem um caráter mais confessional e de “desabafo” por parte de Adérito Simões (2020b) em relação à situação pandêmica que obrigou ao fechamento dos terreiros de Umbanda. Nesta primeira transmissão não há a sequência litúrgica costumeira de seu terreiro; há, sim, algumas preleções e preces. Algumas passagens da *live* remetem à desterritorialização da egrégora de seu terreiro. Na passagem “... meus filhos de santo não estão aqui, estão em casa cuidando de si mesmos e de suas famílias e tentando conosco aqui nesta *live* ter contato com a Umbanda” (SIMÕES, 2020b, 1min09s); na passagem “... como os terreiros estão fechados, eu abro as portas pra todos [...] através desta *live*” (*ibidem*, 1min50s) e “... este dia de gira [está] muito triste, pois não tem ninguém aqui, não tem assistência, não tem abertura, não tem aquele calor humano com todos nós” (*ibidem*, 3min19s). Sendo assim, a pandemia separa a egrégora (entidades espirituais, médiuns e consulentes), e a forma utilizada por Adérito para promover uma reconexão é a transmissão ao vivo, onde as portas do terreiro são (virtualmente) abertas para a prática religiosa, ver Figura 2.

Figura 2. A primeira Gira



Fonte: <https://www.youtube.com/watch?v=ig9LRZhy7Ls&list=PLjrLGdkeT6LdcHcjtEYD66p5nWFtg20PX&index=1>

Na segunda *live* escolhida (cronologicamente a nona realizada) Adérito agrega à transmissão membros do terreiro (conhecidos como ogãs) responsáveis pela condução rítmica das giras com atabaques (curimba). As passagens transcritas abaixo também refletem a desterritorialização da egrégora; porém percebe-se que a comunicação do pai de santo à audiência está endereçada ao aspecto prático/litúrgico: “[a] todos vocês, que essa defumação chegue onde

[sic] vocês estiverem, dentro de suas casas, imaginem que este cheiro, essa defumação, esse poder está chegando até você, está limpando a sua casa.” (SIMÕES, 2020c, 8min33s). Este “axé à distância” também é reconhecível nestas passagens: “[a]os meus filhos de santo, aos meus netos de santo, que o nosso congá se estenda até vocês. Nós defumamos o local onde vocês ficavam antes da quarentena, e agora em vossas casas” (*ibidem*, 8min46s) e

[e]u peço licença, meu pai Oxalá, para tocar a Umbanda hoje, não de forma tradicional, mas com todas essas pessoas que aqui estão nos observando, estão sentindo o axé da nossa querida Umbanda onde estiverem. Dentro do Brasil, fora do Brasil, em qualquer lugar do mundo. Receberão hoje o axé de nosso pai Oxalá (*ibidem*, 12min54s).

Esta última passagem ilustra o que Anthony Giddens (1991, p. 23-24) infere, dentro da concepção de desencaixe, a ruptura entre tempo e espaço, principalmente porque o *youtuber* tem ciência de que sua transmissão pode ser vista por qualquer espectador, em qualquer lugar – e a qualquer momento, não só durante a *live*.

Por fim, a terceira gira tem como data de realização 13 de junho de 2021. Nas passagens selecionadas, percebemos o caráter de desterritorialização em momentos de energização à distância: “[...] eu peço então que você respire junto comigo [...] pra entrar esta vibração, pra que eu possa rezar e trancar tua casa contra todo o mal e a gente consiga trabalhar essa força maravilhosa contigo” (SIMÕES, 2021, 15min17s); “[a]gora que Ogum já invadiu a tua casa [...] a gente segue adiante com essa gira online [para] te dar vigor físico, vigor mental, pra descarregar” (*ibidem*, 23min53s) e “[...] toda a força regente dessa egrégora que se forma em nossas giras online, que tenhamos os caminhos abertos para tudo aquilo que há de bom e o corpo fechado para todo mal.” (*ibidem*, 1h9min13s). Esta última passagem remete à noção de egrégora (em nossa concepção, a comunidade composta por entidades espirituais, médiuns e consulentes), uma egrégora virtual e desterritorializada, que para o pai de santo deve receber a energização evocada remotamente. A egrégora mencionada por Adérito faz referência a estes três elementos; porém, fora do espaço sagrado, não há como saber se os médiuns espectadores das *lives* efetivamente incorporam suas entidades ou não, ou mesmo se parte deles lança mão da incorporação.

Discussão

Em nossa busca pelo entendimento sobre essa imbricação corpo-território, encontramos em outras disciplinas das ciências sociais, em particular a Geografia, abordagens específicas voltadas para as questões decoloniais³, convergindo com o que Eliade (2019) e Sodré (2006)

3 Não há consenso quanto ao uso do conceito decolonial/ descolonial, ambas as formas se referem à dissolução das estruturas de dominação e exploração configuradas pela colonialidade e ao dismantelamento de seus principais dispositivos (QUINTERO *et al.*, 2019, p. 4).

afirmam, a indissociabilidade do corpo e do território. Através de Haesbaert (2020, p. 76) consolidamos então essa perspectiva sob uma abordagem preferida pelo autor sob o aspecto decolonial, que é o da resistência, a partir do feminismo e do movimento indígena, mas que entendemos ser também aplicável à Umbanda, “[...] que atentaram para o poder da corporeidade ao mesmo tempo como objeto de exercício do poder e como sujeito (corporificado) de resistência.”

Na figura 3 percebemos aspectos da indissociabilidade na conexão do corpo com o território; no terreiro, o “bater cabeça” significa o contato com o espaço sagrado; os pontos riscados no terreiro indicam a presença identitária e territorial das entidades⁴.

Figura 3. Terreiro como “território-corpo”



Fonte: JURUÁ, 2013, p. 155.

Haesbaert (2020) deixa claro, no entanto, as várias possibilidades que existem nas combinações corpo-território e território-corpo, expressão que ora pode ter o mesmo sentido, ora pode indicar uma direção ou ênfase; ambas, porém, refletem

a indissociabilidade corpo-terra para a efetivação daquela que consideramos, ao lado do corpo-território, uma das grandes contribuições do pensamento decolonial latino-americano ao debate sobre território, a da sua leitura pelo viés ontológico, da defesa do território como espaço de vida, da existência em sentido amplo, o que

4 Bater cabeça, na Umbanda, significa prestar homenagem aos orixás e entidades; pontos riscados são símbolos desenhados pelas entidades para tanto identificá-las junto ao dirigente, afirmando que não se trata de uma entidade malfeitora tentando se passar por ela, como é também um ponto de energia.

implica também considerar toda a experiência de extrema violência (sobretudo contra a mulher) difundida em nosso continente. Denomino esta perspectiva, que deve, obrigatoriamente, envolver a do corpo-território, “território de r-existência” (*ibidem*, p. 82).

Preferimos a expressão território-corpo não para designar uma hierarquia, direção ou transformação, mas por uma questão relacional e de indissociabilidade. A partir das ideias de Haesbaert (2020), podemos definir então a relação do corpo e do terreiro nas umbandas sob dois aspectos de resistência: o primeiro deles é a resistência identitária de uma religião contra diferentes frentes de preconceito – conforme justificamos anteriormente – composta por minorias e com histórico de perseguição policial e de outras religiões cristãs, e que acaba por compor entre esses grupos um imaginário de práticas não cristãs, adoração ao demônio, feitiçaria, reduzindo a religião ao termo pejorativo *macumba*: “[...] a Umbanda era perseguida não só pelos outros credos religiosos, mas ainda, pelas autoridades constituídas que a rebaixavam ao nível da magia negra” (JURUÁ, 2013, p. 12).

O segundo aspecto de resistência é o sobreviver em meio à crise. Esta crise advém de um momento em que todo o planeta passa por uma crise de saúde pública, a pandemia de COVID-19 que notadamente no biênio 2020-21⁵ obrigou ao isolamento social, incluindo a proibição de cultos religiosos com aglomeração de pessoas. Passamos a perceber uma resistência identitária de uma egrégora territorializada que acaba por se deslocar – mesmo que parcialmente – para um outro território, o *online*. Temos então uma dupla resistência, uma dupla necessidade de afirmação de identidade, provocada pelo momento da crise pandêmica. Tal resistência é necessidade de existir e continuar afirmando-se como religião, como grupo, como terreiro.

Evidentemente, os cultos realizados fora do espaço físico já são realizados por outras religiões, sobretudo as cristãs, a partir dos programas de televisão de televangelistas (MARTINO, 2016, p. 40), chegando aos cultos *online*, gravados ou mesmo transmitidos através de *lives* em plataformas digitais, como YouTube, Instagram e Facebook. A preocupação com essa dissociação dos corpos e da prática religiosa presencial vem desde Miller e Slater (2000, p. 185), onde em estudo etnográfico – feito no final dos anos 1990 – descrevem o depoimento de sacerdotes prevendo (na época) a problemática dos sacramentos presenciais versus práticas pela internet, assunto muito bem explorado por Campbell e Tsuria (2013), nas relações da religião com as novas mídias, sobretudo a internet. Campbell e Tsuria também explora a religião digital como “o espaço tecnológico e cultural que é evocado quando falamos de como as esferas religiosas *online* e *offline* se misturaram⁶.” (2013, p. 5, tradução nossa). Vale destacar também o estudo de Miklos

5 Conforme relatório da Organização Mundial de Saúde (2021, p. 9).

6 The technological and cultural space that is evoked when we talk about how online and offline religious spheres have blended.

(2010) sobre a ausência do corpo com o advento da ritualística no espaço *online*, onde “[a] ciber-religião fundada na comunicação a distância, aboliu o corpo físico e o espaço material promovendo a desmaterialização e o sacrifício do corpo.”

Mas, reforçamos mais uma vez, foi a crise pandêmica que estabeleceu uma reconfiguração da prática religiosa umbandista no espaço *online*; a impossibilidade de se reunir a egrégora (entidades/médiuns/consulentes) deu lugar a uma desterritorialização de *parte* dela. Na Figura 4, podemos observar que na foto à esquerda – definida como modo *offline* – toda a egrégora está presente no terreiro, ao passo que na da direita – modo *online* – a egrégora está fragmentada, representada apenas pelo pai de santo e por integrantes da curimba (percussão); não estão presentes os médiuns de incorporação (necessários para a presença das entidades) e nem o público que necessita das consultas (consulentes).

Figura 4 – Modo *offline* (esquerda) e *online* (direita)



Fontes: http://3.bp.blogspot.com/-aae0Kta41vA/UQHCPRQ5s_I/AAAAAAAAADhU/EIx6ralQ84E/s1600/Casa+de+Neta+e+lan%C3%A7amento+do+livro+SP+003.JPG (foto da esquerda); <https://www.youtube.com/watch?v=KzesgcDHo4c> (foto da direita).

Percebemos claramente o dilema territorial sintetizado nas passagens das giras *online* transcritas anteriormente indicando um processo de desterritorialização, o qual é um elemento caro à ideia de rizoma em Gilles Deleuze e Félix Guattari (1995, p. 68) e que leva à reterritorialização, linha de “fuga” que podemos comparar à crise pandêmica: “[t]emos que pensar a desterritorialização como uma potência perfeitamente positiva, que possui seus graus e seus limiares (epístratos) e que é sempre relativa, tendo um reverso, uma complementaridade na reterritorialização.”

No entanto, o que nos parece é que não há um processo único de (des) e (re) territorialização, porque um não substitui o outro, no caso das giras *online*. Não há a linha de fuga citada por Deleuze e Guattari (1995, p. 45) – aludindo a Elias Canetti – para massa e matilha – territorialização e desterritorialização, respectivamente – que migre um território para outro: o território terreiro continua o sendo; o território-corpo, este sim, está desterritorializado e mais, *desmembrado*.

Ainda sobre a questão das territorialidades, Rogério Haesbaert (2020, p. 40) nos traz a concepção de multiterritorialização, ou seja, o agrupamento de vários territórios; esta concepção também alude ao que o autor chama de “território-rede.” Esses territórios são

completamente distintos do nosso, sem a necessidade de mobilidade física. Trata-se de uma multiterritorialidade envolvida nos diferentes graus daquilo que poderíamos denominar como sendo a conectividade e/ou vulnerabilidade informacional (ou virtual) dos territórios.

Não se trata de uma mera divisão conceitual de território, e não necessitamos apontar para tal caso como uma “diáspora” digital. Este raciocínio pode apontar para uma hibridização ou interseccionalidade de um território sagrado (terreiro) com um território “profano” (os locais de onde os espectadores assistem as giras). Demos aspas a profano pois não temos como saber precisamente de quais locais os espectadores assistem as giras. Eventualmente, a casa de um determinado espectador umbandista pode possuir seu próprio congá, com imagens de orixás ou guias, um local de culto; ainda assim consideramos este espaço como profano porque não remete ao espaço sagrado do terreiro como centro do mundo e local indeterritorializável da reunião e congregação dos corpos, casa da egrégora.

Precisamos atentar para o fato de que a desterritorialização do território-corpo é parcial e de que também parte da egrégora – nas giras observadas, o pai de santo e a curimba estão presentes no terreiro, fisicamente, mas transmitindo a gira em *lives* por *streaming*. Não encaramos aqui a existência de dois territórios (se levássemos em conta o que dissemos acima, um território profano interseccionado com outro, sagrado); o território-corpo é só um: egrégora indissociada do terreiro; na pandemia esse território-corpo está desmembrado. Não é o território do espectador (casa, escritório etc.) que se conecta ao terreiro: é o próprio corpo do espectador; afinal de contas, esse corpo encontra como mediador da conexão espiritual conectada pela internet a tela em que a gira é exibida, o corpo se conecta virtualmente ao território pela tela. Se o território-corpo está desmembrado, os corpos estão desencaixados do terreiro e a relação de copresença é substituída por uma relação mediada por tela⁷, separada tanto no tempo como no espaço. Tal separação espacial é evidente pois a egrégora (na pandemia) está fragmentada em inúmeros espaços e a temporal pode ser identificada no contexto em que o espectador da gira *online*, quando não acompanha a transmissão ao vivo, acessa o vídeo em momento posterior. Caso o vídeo seja mantido no canal, ele pode ser acessado dias, meses ou até anos posteriores.

Considerações finais

O resumo da análise do canal citado expõe um contexto que se desdobra para além do aspecto de resistência identitária: o que percebemos é que o corpo, nas religiões mediúnicas

⁷ Temos como tese que o território-corpo se transforma em território-tela diante de uma situação de crise; esperamos desdobrá-la oportunamente em outro artigo.

– e fundamentalmente nas religiões praticadas no Brasil com matriz *afro* – é crucial no desenvolvimento epifânico/hierofânico litúrgico, juntamente com o território sagrado. No momento em que há uma dissociação do território-corpo, ou seja, da egrégora religiosa que é desterritorializada, automaticamente há uma reconfiguração que afeta de forma profunda a forma como a gira de Umbanda é executada. Quando dizemos que os corpos são desterritorializados, não há uma contrapartida de (re)territorialização. O espaço *online* não é um território novo, mas um produto de mediatização, pois a gira de Umbanda continua sendo realizada dentro do terreiro, porém há o desencaixe dos corpos, de parte da egrégora.

A resistência enquanto necessidade de prática religiosa através da transmissão *online* afeta o processo comunicacional e o fluxo litúrgico, onde se interrompe a comunicação da entidade para o médium e para o consulente. Os corpos estão desencaixados durante a transmissão *online*; o *streaming* não permite que haja um encontro dos corpos e nem que eles realizem as ações sensoriais e táteis. O *bater cabeça*, que é uma saudação e um comprometimento com orixás e guias não pode ser realizado nas casas dos espectadores, pois elas não são espaços sagrados (e *consagrados*). Os corpos não podem ser tocados pelas entidades espirituais através dos médiuns, então os benzimentos, sejam por toques, defumações, baforadas de charutos, esfregar de ervas não existem no espaço *online*.

Consideramos, portanto, que o movimento do *offline* para o *online* – e vice-versa –, no caso particular da gira de Umbanda, pode tanto ser endereçado ao contexto da sazonalidade ou especificamente de uma crise (política, de guerra, de saúde pública) que force a este movimento. Inferimos que a tradição, composta pelo território-corpo, o indesterritorializável que mantém sua própria história identitária, seus próprios ritos, história, liturgia e, não menos importante, sua egrégora triádica, é o *offline*, enquanto sua reconfiguração, a gira em *streaming*, sem a egrégora em toda sua totalidade presente no espaço sagrado do terreiro, é o oposto *online*.

Não nos cabe aqui apontar rumos futuros para a modalidade da liturgia mediúnica *online*; insistimos que estas religiões em especial tem uma necessidade particular de ligação território-corpo que outras religiões digitais não têm. Sugerimos outros estudos a respeito, incluindo demais religiões de matriz *afro* como o Candomblé, com particularidades territoriais/corporais mais complexas que a Umbanda, pelo seu hermetismo e grau hierárquico.

Referências

- ALMEIDA, M. V. O corpo na teoria antropológica. **Revista de Comunicação e Linguagens**, n. 33, p. 49-66, 2004.
- AMARAL, L. S.; DRAVET, M. Antropofagia e estética corporal na cultura brasileira: dos cultos às performances. In: CAMARGO, Hertz Wendel (Org.). **Umbanda, cultura e comunicação: olhares e encruzilhadas**. Curitiba: Syntagma Editores, 2019.
- AZEVEDO, J. **Tudo o que você precisa saber sobre Umbanda**. São Paulo: Universo dos Livros, 2008.
- BARBOSA JÚNIOR, A. **O livro essencial de Umbanda**. São Paulo: Universo dos Livros, 2014.

- BASTIDE, R. **As religiões africanas no Brasil**: contribuições a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. São Paulo: Pioneira, 1971.
- CAMPBELL, H. A.; TSURIA, R. **Digital religion**: understanding religious practice in digital media. Oxon: Routledge, 2013.
- DELEUZE, G. **Francis Bacon**: lógica da sensação. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2007.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia, v. 1. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.
- DRAVET, F. O imaginário ou a comunicação entre o corpo e linguagem: problematização do fenômeno da incorporação no Brasil. **Conexão – Comunicação e Cultura**, v. 15, n. 30, p. 287-306, 2016.
- ELIADE, M. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2019.
- GIDDENS, A. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Editora UNESP, 1991.
- GUMBRECHT, H. U. Pequenas crises: experiência estética nos mundos cotidianos. In: GUIMARÃES, César; LEAL, Bruno Souza; MENDONÇA, Carlos Camargos (Orgs.). **Comunicação e Experiência Estética**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- HAESBAERT, R. Do corpo-território ao território-corpo (da terra): contribuições decoloniais. **GEOgraphia**, v. 22, n. 48, 2020. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/geographia/article/view/43100>. Acesso em: 16 mar. 2021.
- JORGE, E. F. C. É no corpo que o santo baixa! Considerações sobre o corpo nos transes religiosos afro-brasileiros. **Identidade!**, v. 18, n. 1, p. 122-132, 2013.
- JURUÁ, P. **Coletânea Umbanda “a manifestação do espírito para a caridade”**: as origens da Umbanda I. São Caetano do Sul: [s.n.], 2013.
- KOLLOSS, N. Processos identitários e a incorporação na Umbanda. In: CAMARGO, Hertz Wendel (Org.). **Umbanda, cultura e comunicação**: olhares e encruzilhadas. Curitiba: Syntagma Editores, 2019.
- MARTINO, L. M. S. **Mídia, religião e sociedade**: das palavras às redes digitais. São Paulo: Paulus, 2016.
- MAUSS, M. **Sociologia e antropologia**: precedido de uma introdução à obra de Marcel Mauss por Claude Lévi-Strauss. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MIKLOS, J. **A construção de vínculos religiosos na cibercultura**: a ciber-religião. Tese (Doutorado em Comunicação e Semiótica), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2010.
- MIKLOS, J.; MADEIRA, T. P. A palavra mata, o corpo vivifica: o paradigma ecológico da comunicação na Umbanda. **Espaço e Cultura**, n. 43, p. 38-51, 2018.
- NÓBREGA, T. P. Corpo, percepção e conhecimento em Merleau-Ponty. **Estudos de Psicologia**, v. 13, n. 2, p. 141-148, 2008.
- PAGLIUSO, L.; BAIRRÃO, J. F. M. Luz no caminho: corpo, gesto e ato na Umbanda. **Afro-Ásia**, v. 42, 2010.
- PEREIRA, M. V. Contribuições para entender a experiência estética. **Rev. Lusófona de Educação**, n. 20, p. 109-121, 2012. Disponível em: http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1645-72502012000100008&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 02 fev. 2021.
- QUINTERO, P.; FIGUEIRA, P.; ELIZALDE, P. C. **Uma breve história dos estudos decoloniais**. São Paulo: MASP Afterall, 2019.
- RIO, J. **As religiões do Rio**. Rio de Janeiro: H. Garnier, 1906. Disponível em: <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/2680>. Acesso em: 07 jul. 2020.

- RODRIGUES, G. Corpo para receber Iabá. Associação Brasileira de Pesquisa e Pós-Graduação em Artes Cênicas, Porto Alegre, 7, out. 2012. **Anais**. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2012.
- RUSSEL, B. **História da filosofia ocidental, livro 1: a filosofia antiga**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.
- SANTOS, M. M. **Espaço sagrado e performances de corpo: o caso do Terreiro de Umbanda Reino de Jurema em Santa Maria/RS**. Dissertação (Mestrado em Geografia), Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2019.
- SIMÕES, A. **Gira 26/03/2020**. YouTube, 26 mar. 2020a. 1 vídeo (42min46s). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ig9LRZhy7Ls&list=PLjrLGdkeT6LdcHcjtEYD66p5nWFtg20PX&index=1>. Acesso em: 5 out. 2022.
- SIMÕES, A. **Gira online de Exu e Pombagira: uma gira de Umbanda completa online live às 20h**. YouTube, 28 maio 2020b. 1 vídeo (1h24min15s). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=AFImm3Te3PY&list=PLjrLGdkeT6LdcHcjtEYD66p5nWFtg20PX&index=10>. Acesso em: 5 out. 2022.
- SIMÕES, A. **Live: analisando gira online**. YouTube, 1 maio 2020c. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=J5lgHndA36k&list=PLjrLGdkeT6LdcHcjtEYD66p5nWFtg20PX&index=7>. Acesso em: 11 nov. 2022.
- SIMÕES, A. **Gira online de Umbanda Exu e Pomba Gira: pai Adérito Simões**. YouTube, 13 jun. 2021. 1 vídeo (1h11min01s). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=i4zhR-bhoGk&list=PLjrLGdkeT6LdcHcjtEYD66p5nWFtg20PX&index=36>. Acesso em: 6 out. 2022.
- SODRÉ, M. **As estratégias sensíveis: afeto, mídia e política**. Petrópolis: Editora Vozes, 2006.
- SOUZA, L. **O espiritismo, a magia e as sete linhas de Umbanda**. Rio de Janeiro: [s.n.], 1933.
- VALVERDE, M. **Pequena estética da comunicação**. Salvador: Arcádia, 2017.
- WHO - World Health Organization. **WHO-convened Global Study of Origins of SARS-CoV-2: China Part; Joint WHO-China Study, 14 January-10 February 2021: Joint Report**. [S.l.]: World Health Organization, 2021.

Sobre os autores

Maurício Ferreira Santana

Doutorando em Comunicação e Linguagens pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Linguagens da Universidade Tuiuti do Paraná. Bolsista do Programa PROSUP da CAPES. Mestre em Teoria Literária pelo Centro Universitário Campos de Andrade. Professor convidado do Centro Universitário Internacional UNINTER. Membro do Grupo de Pesquisa Comunicação e Religiões, da INTERCOM. Tem como interesses de pesquisa as reconfigurações na religião de Umbanda, representações de inteligência artificial em *games* e estudos de crítica literária com ênfase na intermedialidade. E-mail: jose_sandino@yahoo.com.br.

Geraldo Magela Pieroni

Doutor em História pela Université de Paris IV - Paris-Sorbonne (1996). Professor-pesquisador no Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Comunicação e Linguagens da Universidade Tuiuti do Paraná. Atualmente os seus estudos estão concentrados nos processos comunicacionais que se manifestam em instituições e nas

práticas culturais. Contempla regimes interacionais e as múltiplas linguagens mobilizadas em contextos sócio-históricos específicos. Pesquisa os mecanismos da comunicação e imagens como movimento de mediação e interação cultural. Projeto de pesquisa atual: Comunicação e Arte Crítica: Dois artistas, dois tempos - Goya e Banksy. E-mail: geraldopieroni@utp.br.

Contribuição dos autores

Santana, M. F.: conceituação - investigação, metodologia - escrita - rascunho original;
Pieroni, G. M.: supervisão, curadoria de dados, análise formal, escrita - revisão e edição.

Disponibilidade de dados

Os autores declaram que os dados que suportam a pesquisa estão contidos no artigo e/ou material suplementar.

Conflito de interesse

Os autores declaram que não há conflitos de interesse.

Dados editoriais

Recebido em: 24/02/2023

Aprovado em: 28/10/2023

Editora responsável: Maria Ataíde Malcher

Assistente editorial: Aluzimara Nogueira Diniz, Julia Quemel Matta, Suelen Miyuki A. Guedes e Weverton Raiol

Este artigo é publicado em acesso aberto (Open Access) sob a licença **Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional (CC-BY)**. Os autores retêm todos os direitos autorais, transferindo para a Intercom: Revista Brasileira de Ciências da Comunicação o direito de realizar a publicação original e mantê-la sempre atualizada.

