



A PALAVRA MATA, O CORPO VIVIFICA: O PARADIGMA ECOLÓGICO DA COMUNICAÇÃO NA UMBANDA³

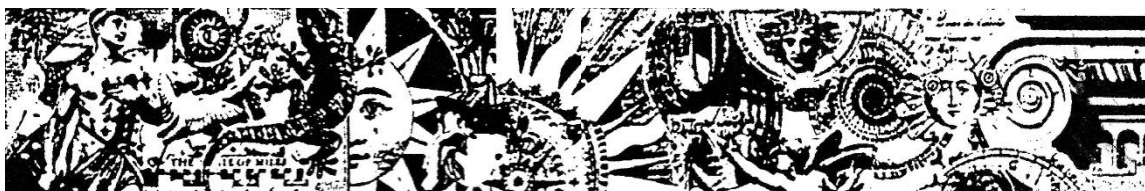
- JORGE MIKLOS¹
- TATIANA PENNA MADEIRA²

¹Doutor em Comunicação pela PUC-SP. Professor Titular do Programa de Pós-graduação em Comunicação da Universidade Paulista. Endereço Eletrônico: jorgemiklos@gmail.com;

²Mestre em Comunicação pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Paulista. Endereço Eletrônico: tatisilpenna@gmail.com

Recebido em: 20/11/2018

Aprovado em: 10/07/2019



Resumo: A Umbanda resulta de uma fusão “fundamentada, alicerçada [...] nos ensinamentos cristãos, temperada com tudo o que é de positivo de outras filosofias e religiões” (Pai Juruá apud Trindade, 2014, p. 23), reunindo uma heterogeneidade cultural, expressa no universo simbólico desenhado e associado à criatividade do imaginário popular brasileiro. Boff (2009) sugere que a Umbanda sincretiza, de forma criativa, elementos de várias tradições religiosas de nosso país, evidenciando-se como uma religião profundamente ecológica, que devolve ao ser humano o sentido de reverência face às energias cósmicas. Neste sentido, o tema deste estudo volta-se para a compreensão dos fenômenos ecológicos da comunicação na Umbanda, considerando que “la comunicaci3n tiene una dimensi3n ecol3gica y 3tica” (ROMANO, 2004, p.145), servindo como um mecanismo de representatividade e liga33o natural entre os seres humanos. Por sua premissa ecol3gica, a Umbanda se desenvolveu para al3m de um texto cultural escrito (livro sagrado), pautando seus ritos, c3nticos, vestes, alimentos e saberes por meio da oralidade, da comunica33o pelo corpo, o que vai ao encontro de Vicente Romano quando conceitua a ecologia da comunica33o como express3o de formas comunicativas duradouras compat3veis com o ser humano, a sociedade, a cultura e o meio natural. Para investigar a quest3o, percorreremos caminhos metodol3gicos que, inicialmente, consistem no embasamento te3rico, apoiado nos estudos a respeito: da antropologia da religi3o, com Sodré (1988) e Klein (2007); da

³ Este texto foi apresentado originariamente no 1º Encontro Nacional do Centro de Estudos em Hist3ria Cultural das Religi3es (CEHIR). Esta vers3o 3 uma atualiza33o revisada, modificada e ampliada para o presente volume.

Umbanda, com Ortiz (1999), Nogueira (2012) e Trindade (2014); da Semiótica da Cultura, com Bystrina (1995); da Teoria da Mídia, com Pross (1972); e da Ecologia da Comunicação, com Romano (2004).

Palavras-chave: Religião; Ritual; Umbanda; Ecologia da Comunicação.

THE WORD KILLS, THE BODY LIVES: THE ECOLOGICAL PARADIGM OF COMMUNICATION IN UMBANDA

Abstract: Umbanda is the result of a fusion “founded, founded [...] on Christian teachings, seasoned with all that is positive of other philosophies and religions” (Pai Juruá apud Trindade, 2014, p. 23), bringing together a cultural heterogeneity. , expressed in the symbolic universe designed and associated with the creativity of the Brazilian popular imagination. Boff (2009) suggests that Umbanda creatively synthesizes elements of the various religious traditions of our country, evidencing itself as a profoundly ecological religion, which gives the human being a sense of reverence for cosmic energies. In this sense, the theme of this study turns to the understanding of the ecological phenomena of communication in Umbanda, considering that “communication has an ecological and ethical dimension” (ROMANO, 2004, p.145), serving as a mechanism of representativeness and natural link between humans. Due to its ecological premise, Umbanda has developed beyond a written cultural text (sacred book), guiding its rites, songs, clothing, food and knowledge through orality, communication through the body, which meets Vicente Romano. when it conceptualizes the ecology of communication as an expression of lasting communicative forms compatible with human beings, society, culture and the natural environment. To investigate the issue, we will follow methodological paths that initially consist of the theoretical basis, supported by studies on: the anthropology of religion, with Sodré (1988) and Klein (2007); from Umbanda, with Ortiz (1999), Nogueira (2012) and Trindade (2014); Semiotics of Culture, with Bystrina (1995); from Media Theory, with Pross (1972); and Communication Ecology, with Romano (2004).

Keywords: Religion; Ritual; Umbanda; Communication ecology.

LA PALABRA MATA, EL CUERPO VIVE: EL PARADIGMA ECOLÓGICO DE LA COMUNICACIÓN EN UMBANDA

Resumen: Umbanda es el resultado de una fusión “fundada, [...] fundada en enseñanzas cristianas, aderezada con todo lo positivo de otras filosofías y religiones” (Pai Juruá apud Trindade, 2014, p. 23), que reúne una heterogeneidad cultural. , expresado en el universo simbólico diseñado y asociado con la creatividad de la imaginación popular brasileña. Boff (2009) sugiere que Umbanda sintetiza creativamente elementos de las diversas tradiciones religiosas de nuestro país, evidenciándose como una religión profundamente ecológica, que le da al ser humano un sentido de reverencia por las energías cósmicas. En este sentido, el tema de este estudio gira en torno a la comprensión de los fenómenos ecológicos de la comunicación en Umbanda, considerando que “la comunicación tiene una dimensión ecológica y ética” (ROMANO, 2004, p.145), que sirve como mecanismo de representatividad y vínculo natural entre humanos. Debido a su premisa ecológica, Umbanda se ha desarrollado más allá de un texto cultural escrito (libro sagrado), guiando sus ritos, canciones, vestimenta, comida y conocimiento a través de la oralidad, la comunicación a través del cuerpo, que se encuentra con Vicente Romano. cuando conceptualiza la ecología de la comunicación como una expresión de formas comunicativas duraderas compatibles con los seres humanos, la sociedad, la cultura y el medio ambiente natural. Para investigar el tema, seguiremos caminos metodológicos que inicialmente consisten en la base teórica, respaldada por estudios sobre: la antropología de la religión, con Sodré (1988) y Klein (2007); de Umbanda, con Ortiz (1999), Nogueira (2012) y Trindade (2014);

Semiótica de la cultura, con Bystrina (1995); de Media Theory, con Pross (1972); y Ecología de la comunicación, con Romano (2004).

Palabras clave: Religião; Ritual Umbanda; Ecología de la comunicación.

Introdução

Em 2014, no Rio de Janeiro, o Ministério Público Federal requereu uma medida que obrigasse o Google a retirar 15 vídeos ofensivos à umbanda e ao candomblé postados no site YouTube. Nas gravações, os conceitos do *"mal"* e do *"demônio"* são ligados às religiões de origem africana. Em um dos vídeos, há a afirmação de que *"não se pode falar em bruxaria e magia negra sem falar em africano"*. Em outro, essas religiões são associadas ao uso de drogas, à prática de crimes e à existência de doenças como a AIDS. Não foi identificado quem publicou ou divulgou essas gravações na internet, apesar da atribuição dessas opiniões a grupos evangélicos (GRELLET, 2014).

Por entender que os vídeos disseminam preconceito, intolerância e discriminação contra religiões de origem africana, o Ministério Público Federal enviou recomendação à empresa Google no Brasil para que as gravações fossem retiradas da internet. A empresa, entretanto, recusou-se a atender ao pedido, argumentando que os vídeos divulgados não violam suas regras e que o conteúdo deles *"nada mais é do que a manifestação da liberdade religiosa do povo brasileiro"* (GRELLET, 2014).

Frente ao posicionamento do Google, o Ministério Público Federal formulou à Justiça pedido para a retirada dos vídeos. O juiz federal Eugenio Rosa de Araújo, da 17ª Vara Federal do Rio de Janeiro, negou o pedido, afirmando em uma sentença que *"as manifestações religiosas afro-brasileiras não se constituem em religiões"* (grifo dos autores). O magistrado ainda afirmou, quanto à Umbanda e ao Candomblé, que *"não contêm os traços necessários de uma religião"* por não terem um texto-base (como a Bíblia ou o Corão), uma estrutura hierárquica nem *"um Deus a ser venerado"* (grifo dos autores). E, sobre os vídeos, Araújo sustentou que *"os vídeos contidos no Google são manifestações de livre expressão de opinião"* (GRELLET, 2014).

Da sentença do juiz federal, podemos extrair dois sintomas: o magistrado reproduz uma atitude típica de preconceito à cultura afro-brasileira e incorpora uma versão eurocêntrica e etnocêntrica de que só é cultura aquilo se expressa pelo texto, pela palavra escrita, pelo livro. Dessa forma, qualquer manifestação cultural (artística e/ou religiosa) que não tenha "escrita" não é cultura, ou melhor, não é digna do rol da civilização.

Comunicação e as Linguagens da Religião

Retomando a questão, com todas as vênias, caberia aqui indagar ao ilustre magistrado: as manifestações religiosas afro-brasileiras, pelo fato de não terem um texto-base, não se constituem religiões?

Segundo Ivan Bystrina (1995), foi por meio da criação de textos simbólicos que os primeiros hominídeos começaram a desenvolver a linguagem, as imagens, os jogos, os rituais fúnebres e todas as outras manifestações protorreligiosas.

O mito, a linguagem da experiência humana diante do mistério da vida, pode ser apenas expresso pelo uso dos símbolos. Os símbolos, por sua vez, representam as vias de comunicação que se estabelecem por meio de configurações que lhe proporcionam sentido. No caso das religiões primitivas, os símbolos englobavam o universo das representações da tribo, refletindo as inter-relações homem/natureza e humano/sobrenatural, de acordo com a capacidade de entendimento coletivo.

A vida de um organismo pluricelular sempre com a morte. O fato de que a morte é mais forte que a vida constitui uma assimetria. Apenas com a criação da 2ª realidade, ou seja, de que existe uma forma de vida qualquer após a morte. Somente em alguns casos podemos dizer de sobrevivência na 1ª realidade: quando na biologia se afirma, por exemplo, que não são os indivíduos, mas os genes que vencem a morte (BYSTRINA, 1995, p. 15).

A eficácia simbólica das forças criativas do macrossistema comunicativo faz da Cultura fator de autoconsciência, responsável pela atuação do homem no mundo humano. A segurança de sobrevivência em um território material, sob circunstâncias físico-biológicas, foi chamada por Ivan Bystrina de **primeira realidade**. O conceito de segunda realidade é usado para designar as criações imagéticas da cultura humana operadas por códigos simbólicos. Bystrina (1995) considera que as raízes da cultura estão diagnosticadas em quatro momentos específicos: no sonho, no jogo, nas variantes psicopatológicas e nos estados alterados da consciência.

A segunda realidade, que também pode ser tomada como a dimensão do imaginário, se expressa em uma gama diversa de textos verbais e não verbais, códigos, suportes e linguagens (oralidades, gestos, danças, sons, alimentos, etc.) numa gama variada. A comunicação não se reduz à escrita, como pondera Miklos (2014, p. 74):

Comunicar não é apenas uma troca de mensagens simples, como já sabemos, mas é um jeito de estar no mundo com outras pessoas, de estabelecer relações com o meio ambiente e com os outros seres vivos (homens e animais). Do mesmo modo que a humanidade não começa a se comunicar com a escrita, com o verbal, o indivíduo também não começa a se comunicar apenas quando começa a falar. Desde muito antes ele já envia sinais, estabelecendo uma espécie de troca de significados e afetos.

As experiências religiosas midiáticas são tão antigas quanto as próprias manifestações religiosas, já que as cerimônias místicas arcaicas utilizavam centralmente o corpo em seus rituais.

Harry Pross, em sua obra *Medienforschung* (1972), explica que há três tipos de mídia: a primária, a secundária e a terciária. Segundo a classificação de Pross, a mídia primária é o próprio corpo. Pross formula sua frase lapidar: “Toda comunicação começa no corpo e nele termina”. Isso significa que, para ele, o corpo é a mídia primordial. Assim, o corpo é o fio condutor de toda comunicação humana. Mesmo que tenhamos um enorme aparato tecnológico de redes que interligam boa parte do mundo, e mesmo que se possa comunicar por meio de fluxos eletrônicos que circulam por toda parte, o corpo está presente nos pontos e nós da rede e essa presença marca a comunicação, de qualquer maneira, em todas as suas dimensões: do emissor, das audiências, das interações, dos canais, das mensagens, das decodificações e das resistências e apropriações diferenciadas.

A partir de Pross, Baitello (2005) descreve várias possibilidades comunicativas da mídia primária: “O nosso corpo é de uma riqueza comunicativa incalculável (...), sem sombra de dúvida, é esta a mídia mais rica e complexa (...), a voz, o cheiro, o gesto (...)” (p. 32).

Nossos ancestrais se comunicavam como outros animais: através de expressões faciais, gestos, posturas, vocalizações. É de se imaginar que, como mamíferos superiores, primatas inteligentes e bípedes artesãos, eles tenham desenvolvido, ao longo de dezenas de milhões de anos de evolução biológica e experiência social, um múltiplo arsenal de recursos comunicativos não-verbais: sorrisos de simpatia, risadas de alegria, gargalhadas de galhofa, palidez e rubor denunciando emoções fortes, caretas de medo e de dor, testa franzida de preocupação e de aborrecimento, olhares de ternura ou de ferocidade, resmungos e rosnados, gritos de chamamento e de afugentamento, gestos de carinho e de ameaça. A esse conjunto de meios, parte fixada instintivamente, parte adquirida socialmente por imitação, se pode chamar de comunicação corporal que o homem utiliza intensamente até hoje e sofisticada ao máximo como mostram as artes da mímica e da dança.

Sob esta ótica, nos atos primevos das manifestações religiosas, a participação do sujeito, sua sensibilidade presencial, é um dos elementos exigidos para se viver e conviver em

comunidade. A religiosidade sobrevive na força desta realidade construída socialmente, pois esta lhes serve de referência. As experiências estéticas trazem sentido e dão significados aos atos.

Ocorre que o homem, em sua inquietude e criativa operosidade, procura aumentar sua capacidade comunicativa, criando aparatos que amplifiquem o raio de alcance de sua "mídia primária". Inventa a máscara, que lhe acentue não apenas traços faciais, mas também lhe amplifique a voz; as pinturas corporais, as roupas, os adereços e depois os aparatos prolongadores e/ou substitutos do próprio corpo inauguram um quadro de mediação mais complexo, o da "mídia secundária". Aí não podemos nos esquecer da escrita e todos os seus desenvolvimentos, carta, imprensa, livro, jornal; tampouco podem-se deixar de fora as técnicas de reprodução da imagem. A "mídia secundária" requer um transportador extra-corpóreo para a mensagem, vale dizer, precisa de um aparato que aumente o raio de ação temporal ou espacial do corpo que diz algo, que transmite uma mensagem ou que deixa suas marcas para que outro corpo, em outro espaço ou em outro tempo, receba os sinais. Já a "mídia terciária" requer não apenas um aparato para quem emite, mas também um aparato para quem recebe uma mensagem. Para que se possa alcançar alguém e enviar uma mensagem é preciso que os dois lados possuam os respectivos aparelhos: telefone, rádio, fax, disco, vídeo, televisão, correio eletrônico são os exemplos evidentes (BAITELLO JR, 1999, p. 43).

Porém, mesmo corroborando a legitimidade dos aparatos comunicacionais, neste ensaio, ensejamos fazer um contraponto às mídias secundária e terciária, que, muitas vezes, intentam de certa forma gerar um apagamento dos indivíduos nos processos de comunicação.

Assim sendo, para fins deste estudo, tomamos como referência a mídia primária, pautada no conceito de "ecología de la comunicación"⁴ de Vicente Romano, presente nos elementos ritualísticos religiosos, como um possível suporte mantenedor das oralidades e das práticas nos ritos, em especial, neste artigo, no cenário dos rituais Umbandistas.

Umbanda is for all, for us

Escrever sobre a Umbanda nos é deveras um desafio, dada a amplitude do universo simbólico desenhado e associado à criatividade propiciada pela condição imaginária e cultural brasileira que, quando se volta para essa filosofia religiosa, ganha dimensões de magnitudes imensuráveis, dificultando amarração teórica e conceitual sobre esta religião que conduz em seu seio uma mística crística, perpassando por caminhos pautados em saberes, credences e valores populares.

A expressividade deste repertório cultural religioso é perceptível quando retomamos os textos que narram seu surgimento no Brasil. Ao longo deste mais de um século de história desde sua fundação, a Umbanda espalha pelo país nuances diversas em seus ritos, práticas e símbolos,

⁴ Abordaremos este conceito com mais profundidade ao final deste ensaio.

mantidos vivos no decorrer deste período em consequência da transmissão oral, irrompendo-se em estilos díspares. A exemplo disso, encontramos habitualmente nas literaturas uma vasta lista de nomenclaturas para esta religião, como Umbanda Branca, Umbanda Omolokô, Trançada ou Mista, Umbanda Esotérica, Umbanda de Caboclo, Umbanda Eclética, entre tantas outras que, apesar das variações, indiscutivelmente abrigam no íntimo a manifestação do espírito para uma Umbanda: o de humildade, amor e caridade.

Conquanto, para fins deste estudo, tomaremos como parâmetro a Umbanda Originária, cognome adotado pelos autores para referenciar a então intitulada primeira tenda de Umbanda, a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, na qual percebemos uma fidelidade aos ritos que tradicionalmente foram oralizados. Todavia, não nos cabe e/ou interessa fazer distinção entre certo ou errado quanto aos demais ritos provenientes das outras possibilidades desta religião que, indubitavelmente, manifesta-se “como um organismo vivo” (CUMINO, 2015, p. 33).

Elementos Ritualísticos e Comunicativos da Umbanda

Cada ritual tem um modelo divino, um arquétipo.
(ELIADE, 1992, p. 26).

A Umbanda apresenta, como descreve Trindade (2014), um conjunto de “cadinhos”, vistos intensamente nas literaturas que discorrem sobre essa religião e nas observâncias, mesmo que advindas das poucas experiências e vivências dos autores quanto às práticas e ritos, contempladas em algumas casas, tendas, centros ou terreiros, que são os modos como estes espaços, a partir das raízes da sua fundação, podem ser denominados por esse Brasil afora.

Para refletir quanto às bases epistemológicas concernentes aos elementos ritualísticos e comunicacionais das Umbandas, é requerido apreciar que “o estudo do fenômeno religioso necessita do trabalho em colaboração de muitos saberes, devido à imensa complexidade, universalidade e pluralidade de suas manifestações” (NOGUEIRA, 2012, p. 12), enredo muito presente no universo místico da Umbanda.

O fenômeno religioso revela nas mais diversas culturas a necessidade humana de dar uma forma específica ao sagrado, a fim de apreendê-lo através dos sentidos e não somente pela razão. Tanto em religiões primevas quanto no próprio Cristianismo, notamos uma intensa participação dos sentidos na experiência religiosa: inserimos nossos deuses, sentimos sua presença através do perfume dos incensos, ouvimos suas vozes e, tomados pelo transe, falamos línguas estranhas (KLEIN, 2007, p. 29).

Assim, em posse desta afirmativa, como delimitar as formas dos rituais e das expressões comunicativas da Umbanda, à medida que ela se apresenta tão diversa em suas linguagens e composições? Para resposta à primeira indagação, encetaremos com o conceito de rituais, que são, como bem descreve Wulf (2013): “(...) formas mais efetivas de comunicação e interação humana. Podemos pensar os rituais como as ações nas quais as encenações e performances do corpo humano desempenham um papel central” (p. 89).

Se temos, nos rituais religiosos, uma forma de comunicação que tem por efeito estimular a biologia dos indivíduos e sincronizar os grupos (CYRULNIK, 1995, p. 106, apud CONTRERA, 2005, p. 115), ao adentrarmos o universo Umbandista, esta máxima ganha expressividade, diante dos ritos sacros dessa religião que tem na natureza seu principal ponto de força.

A organização dos rituais de Umbanda ocorre desde a preparação do corpo, uma vez que se entende que “Somos Templos Vivos” (SARACENI; VIEIRA, 2016). Por essa premissa, o praticante umbandista tem o “dever de ser sagrado” no espaço físico do Templo, que é consagrado “às Divindades e aos rituais religiosos de Umbanda” (CUMINO, 2015, p. 19), os quais compreendem todo processo ritualístico e fundamental para a preparação do ambiente destinado à realização dos trabalhos: altar, imagens, velas, flores, ervas, raízes, vestuários, instrumentos e disposição dos atabaques (para as casas que fazem uso), defumação do espaço e, por fim, a “firmeza” para a corrente mediúnica. Isto posto, evidencia-se o sentido de os rituais preconizarem começo, meio e fim (WULF, 2013).

De maneira geral, as sessões umbandistas de trabalhos são materializadas por dois formatos, que se apresentam distintos em decorrência das suas particulares funções:

a) Sessão de Caridade: caracteriza-se pela presença dos espíritos que descem do Astral para atender aos pedidos das pessoas (da assistência); desse modo, estas podem estabelecer contato direto com os espíritos por meio do passe ou da consulta.

b) Sessão de Desenvolvimento Mediúnico: destinada aos estudos da doutrina umbandista. Nessa sessão não há atendimento à assistência.

Ao observar etnograficamente as sessões umbandistas, corroboramos o entendimento de que a comunicação, conforme contribuição de Harry Pross (1972), “começa no corpo e nele termina”, talvez pelo sentido do rito de umbanda que, enquanto “(...) encantamento da Vida que se executa no terreiro da Natureza, é a própria liturgia estabelecida pelo cerimonial executado na Natureza em festa, refletindo docilmente no ritual que todos os seres comungam” (TRINDADE, 2014, p. 21).

Deste ponto em diante, para melhor elucidar os elementos ritualísticos da umbanda entendidos como rudimentos convergentes de comunicação humana, apresentaremos alguns momentos que envolvem o corpo no ritual da religião.

Abertura da Sessão

No ritual de abertura de uma sessão de umbanda, tanto de caridade como de desenvolvimento, existem elementos fundamentais, por exemplo: preparação dos médiuns (banhos de defesa, firmeza de força, vestes, etc.); organização quanto à posição no recinto (ou no Congá), geralmente com homens de um lado e mulheres de outro, inclusive na assistência, tendo ao centro o/a dirigente; e os pontos cantados, rezas e defumação para purificar o ambiente e poder iniciar os trabalhos.

Como um elemento ritualístico, a defumação é preparada com ervas (como alecrim, arruda, alfazema, etc.) e é feita na abertura da sessão, acompanhada pelos pontos cantados. A defumação segue um padrão espacial e hierárquico, conforme a seguinte prescrição: o altar, os atabaques (se a “casa” faz uso), os quatro cantos, os anexos (espaços destinados a guardar as indumentárias), os objetos usados durante as sessões, o/a dirigente da casa, os/as médiuns e, por fim, a assistência.

A defumação é usada para purificar o recinto e as pessoas, diluindo energias negativas à medida que intensifica a atmosfera mágica e sacral.

Pontos Cantados

Os pontos cantados são as músicas e cantos entoados, utilizados como forma de saudação aos Orixás, Entidades ou Guias da Umbanda.

Os pontos cantados têm como força sua representatividade oratória no que concerne a agradecer, saudar ou realizar pedidos de proteção, bem como sua característica de potente aparato de estímulo à concentração dos médiuns, facilitando a incorporação à medida que também criam a harmonia meditativa da assistência, potencializando o campo energético da corrente vibratória.

Muitos pontos cantados são apresentados pelas entidades/guias que se manifestam nas sessões.

Transe Mediúnico: incorporação

A religião umbandista fundamenta-se no culto dos espíritos e é pela manifestação destes, no corpo do adepto, que ela funciona e faz viver suas divindades; através do transe, realiza-se assim a passagem entre o mundo (...) dos deuses e o mundo (...) dos homens. A possessão é portanto o elemento central do culto (...) (ORTIZ, 1999, p. 69).

A vinda das entidades/guias da umbanda por meio dos médiuns tem como propósito “ajudar” na condução das sessões, disponibilizando atendimento ou passes aos consulentes, por exemplo. No processo de incorporação, são manifestos aspectos, maneiras, vozes e linguagens da entidade incorporada.

Dessa forma, neste estudo, como é possível notar, optamos por selecionar três momentos de uma sessão ou gira de Umbanda, apreendendo que:

Seres humanos se comunicam e interagem em práticas rituais e representações. Rituais são corpóreos, performativos, expressivos, simbólicos, regulados, não instrumentais, eficientes; eles são repetitivos, homogêneos, liminares, lúdicos, públicos e operacionais; rituais são modelos institucionalizados nos quais práticas de ação e conhecimentos coletivamente compartilhados são encenados e executados e a autoprojeção e autointerpretação de ordens culturais são reafirmadas (WULF, 2002, 2005, apud WULF, 2013, p. 94).

Assim, a escolha destes fragmentos se fez em decorrência do interesse em demonstrar metodologicamente nossa hipótese, que se refere à importância do corpo nos processos de rituais religiosos, tendo em vista que, no caso desta religião, o corpo é o instrumento que media o ritual, fazendo uso de elementos comunicativos primários, como a oralidade, a dança, o canto, o uso de ervas e a representação mítica dos guias espirituais, enquanto componentes do sagrado.

A Ecologia da Comunicação: sua interlocução com a tradição espiritual da Umbanda

Boff (2014, s/p) descreve que a umbanda sincretiza, de forma criativa, elementos de várias tradições religiosas de nosso país, evidenciando-se como uma religião profundamente ecológica, que devolve ao ser humano o sentido de reverência face às energias cósmicas.

Por esta perspectiva ecológica, que traz sentido humano frente às suas dimensões cósmicas, como forma de ligação com o sagrado, é que este ensaio pauta-se na “ecología de la comunicación” de Vicente Romano, que é concebida como teoria/tese de pesquisa que estuda o impacto e efeito da comunicação técnica sobre a natureza da comunicação humana na sociedade.

Desse modo, a ecologia da comunicação, em seu íntimo, representa todas as “formas duradouras de comunicação compatíveis com o ser humano, a sociedade, a cultura e o meio ambiente” (ROMANO, 2004, p. 152).

A Ecologia da Comunicação tem como princípio o estabelecimento de uma ponte entre a teoria da comunicação e a ecologia humana, que tece as relações dos sujeitos com seu meio. Desta forma, quando relacionamos estes elementos ao campo religioso, observamos que o desenvolvimento da identidade atrela-se ao desenvolvimento corporal e espiritual e, por consequência, à nossa capacidade de aprender a dimensão de solidariedade (ROMANO, 2004), tão necessária aos rituais religiosos por sua possibilidade “... de evocar experiências emocionais que podem ser associadas a conceitos sobrenaturais...” (SOSIS, 2005, p. 47).

Romano (2004) nos remete a observar que na sociedade moderna há uma redução nos contatos pessoais e, sucessivamente, uma redução na comunicação primária, acarretando uma fragilidade entre o universo de informações e a função social da comunicação, culminando em uma “crescente disbiose comunicativa entre a comunicação pessoal e técnica” (p. 145), a qual traz consequências sobre seres dialógicos como os humanos. Diante disso:

A solidão e perda de relacionamento são os efeitos mais óbvios. Como afirmou, entre outros, o Sr. Klenk, a homeostase espiritual interna é desequilibrada. O resultado é a “perda de presença”, a colonização crescente de Biotempo por monólogos permanentes da técnica, deixando os seres humanos sem a presença do outro (ROMANO, 2004, p. 145).

Desta maneira, a religião, por meio de seus rituais, como mencionado anteriormente, é tida como uma experiência humana. E, no cenário umbandista, observamos que os seus processos ritualísticos preservam uma gama de manifestações religiosas comunicativas que estabelecem, à mesma medida que fortalecem, o vínculo entre os seres humanos.

Existe, nos elementos ritualísticos, um desejo pela preservação de memórias ancestrais, simbolizadas na continuidade prática desses ritos, que são transferidos de geração para geração, manifestos na comunicação pelo corpo e nos princípios da oralidade, caracterizados por consistirem em ações comunicativas responsáveis por manter vivas crenças, valores e tradições de cunho cultural e/ou religioso. Assim, estes dois elementos são forças motrizes na manutenção viva dos fundamentos dos ritos preconizados pela filosofia religiosa em questão.

Desse modo, por sua premissa ecológica, a Umbanda se desenvolveu para além de um texto cultural escrito (livro sagrado), pautando seus ritos, cânticos, vestes, alimentos e saberes – porquanto comungamos com Muniz Sodré (s/d) – no primeiro livro sagrado: “A Natureza”.

Caminhos a percorrer

A maior parte das pesquisas no campo da comunicação sobre o fenômeno religioso trata da midiaticização, ou seja, da apropriação por parte das igrejas/religiões dos dispositivos midiáticos e das implicações que esse movimento apresenta. Estes estudos, salvo raríssimas exceções, ignoram as religiões de tradições africanas e, consequentemente, a religião essencialmente brasileira: a Umbanda.

A Umbanda difere radicalmente dos cultos afro-brasileiros. Ela tem consciência de sua brasilidade, ela se quer brasileira. A Umbanda aparece desta forma como uma religião nacional que se opõe às religiões de importação: protestantismo, catolicismo e kardecismo (ORTIZ, 1999, p. 16).

Como uma alternativa aos estudos e pesquisas em comunicação, este ensaio buscou enveredar suas reflexões pelo desprendimento da visão eurocêntrica e etnocêntrica de que só é cultura aquilo que se expressa pelo texto, pela palavra escrita, pelo “livro sagrado” e, por consequência, pelo rompimento com a concepção de que a comunicação se reduz à mídia impressa ou eletrônica.

Por este prisma, consideramos que as Umbandas, por meio dos seus elementos ritualísticos, corporeamente comunicativos, mostram-se transgressoras, na medida em que rompem com as ideologias religiosas cristocêntricas.

Desta forma, aventuramo-nos pela possibilidade conceitual, teórica e ética da Ecologia da Comunicação, que arriscamos afirmar ser, ainda, desconhecida dos estudos em comunicação no Brasil. Tomamos como referência o entendimento de que “la comunicación tiene una dimensión ecológica y ética” (ROMANO, 2004, p.145) e, portanto, sustentamos o sentido social e cultural definido por Romano quando coloca que o valor de uso da ecologia da comunicação encontra-se em libertar-se do jugo de meios simples de produção, de seu aspecto técnico e valioso, para transformar-se em comunicação que produza e conserve as experiências relacionais, servindo como um mecanismo de representatividade e ligação natural entre os seres humanos.

Assim, ao ter seus ritos, cânticos, vestes, alimentos e saberes pautados através da oralidade e da comunicação pelo corpo, se desenvolvendo para além de um texto cultural escrito (livro sagrado), a Umbanda revela um princípio ecológico e corrobora a conceituação de Vicente Romano sobre a ecologia da comunicação, descrita como expressão de formas duradouras e compatíveis de comunicação com o ser humano, com a sociedade, com a cultura e com o meio natural.

Neste sentido, tomando a religião como um fenômeno humano e inscrita no texto da cultura, a apreendemos como uma composição de diversas expressões e linguagens comunicativas (textos, imagens, sons, olfatos e paladares). Por essa premissa, dar contornos fechados ao entendimento acerca da religião é um risco limitador às suas várias linguagens, que transcendem “ao clerical, sacerdotal, e ao teológico” (NOGUEIRA, 2012, p. 15). Se, para o apóstolo Paulo, “a letra mata, mas espírito vivifica” (2 Cor 3,6), na Umbanda, a palavra mata, o corpo vivifica.

Referências

BAITELLO JUNIOR, Norval. *A Era da Iconofagia: ensaios de comunicação e cultura*. São Paulo: Hackers, 2005.

BAITELLO JUNIOR, Norval. *O animal que parou os relógios: ensaios sobre comunicação, cultura e mídia*. São Paulo: Annablume, 1999.

BOFF, Leonardo. *Tempo de transcendência: o ser humano como um projeto infinito*. São Paulo: Editora Sextante, 2000.

BOFF, Leonardo. O encanto dos Orixás. Disponível em: <http://noblato.globo.com/artigos/noticia/2009/11/o-encanto-dos-orixas-245551.html>. Acesso em: 15 jun. 2015.

BYSTRINA, Ivan. *Tópicos da Semiótica da Cultura*. São Paulo: Centro Interdisciplinar de Semiótica da Cultura e da Mídia, PUC-SP, 1995. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/382215867/IVAN-BYSTRINA-Topicos-de-Semiotica-Da-Cultura>. Acesso em: 5 jul. 2017.

CONTRERA, Malena S. Ontem, hoje e amanhã: sobre os rituais midiáticos. *Revista FAMECOS*. n. 28. Porto Alegre: 2005.

CUMINO, Alexandre. *História da Umbanda: uma religião brasileira*. São Paulo: Madras, 2015.

ELIADE, Mircea. *Mito do Eterno Retorno*. Tradução José A. Ceschin. São Paulo: Mercuryo, 1992.

GRELLET, Fábio. Juiz diz que umbanda e candomblé não são religiões. *Estadão – Portal do Estado de S. Paulo*, 2014. Disponível em: <https://brasil.estadao.com.br/noticias/geral,juiz-diz-que-umbanda-e-candomble-nao-sao-religioes,1167765>. Acesso em: 5 jul. 2018.

KLEIN, Alberto. *Imagens de culto e imagens da mídia: interferências midiáticas no cenário religioso*. Porto Alegre: Sulina, 2007.

MIKLOS, Jorge. *Cultura e Desenvolvimento Local: Ética e Comunicação Comunitária*. São Paulo: Saraiva, 2014.

NOGUEIRA, Paulo A. S. (Org). Linguagem da religião: desafios, métodos e conceitos centrais. São Paulo: Paulinas, 2012.

ORTIZ, Renato. A morte branca do feiticeiro negro. São Paulo: Brasiliense, 1999.

PROSS, Harry. Medienforschung. Darmstadt: Carl Habel, 1972.

ROMANO, Vicente. Ecologia de La comunicación. Hondarribia: Hiru, 2004.

SARACENI, Rubens; VIEIRA, Lurdes C. Manual doutrinário, ritualístico e comportamental umbandista. 5. ed. São Paulo: Madras, 2016.

SEGUNDA Epístola aos Coríntios. In: Bíblia. Disponível em: <https://www.bibliaonline.com.br/acf/2co/3/6>. Acesso em: 10 jul. 2018.

SODRÉ, Muniz. O terreiro e a cidade: a forma social negro brasileira. Rio de Janeiro: Imagino, 1988.

SOSIS, Richard. O valor do ritual religioso. Revista Viver, Mente & Cérebro. 2005.

TRINDADE, Diamantino Fernandes. História da Umbanda no Brasil. Limeira/SP: Editora do Conhecimento, 2014.

WULF, Christoph. Homo Pictor: imaginação, ritual e aprendizado mimético no mundo globalizado. Tradução Vinicius Sprigio. São Paulo: Hedra, 2013.