UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

PATRÍCIA FERREIRA E SILVA
sociologiaemcena@hotmail.com

AXÉ *ON-LINE*:
A presença das religiões afro-brasileiras no ciberespaço

SÃO PAULO
2013

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

AXÉ *ONLINE*:
A presença das religiões afro-brasileiras no ciberespaço

PATRÍCIA FERREIRA E SILVA
sociologiaemcena@hotmail.com

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, da Universidade de São Paulo, como requisito para obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Orientador
Prof° Dr. Vagner Gonçalves da Silva

SÃO PAULO
2013

RESUMO

Os estudos sobre religiosidade no Brasil tem revelado, nos últimos anos, a importância da internet para grupos religiosos, interessados nas oportunidades de convivência, na troca de informações e conhecimentos litúrgicos, na oferta de serviços, na captação e conversão de novos adeptos, no combate a outras denominações e na articulação política inter-religiosa. Eles evidenciam a grande diversificação dos usos religiosos que se pode atribuir aos meios digitais, resignificando no ciberespaço a transmissão do sagrado segundo as especificidades das distintas religiosidades. No entanto, este campo de observação e de estudos tem se voltado especialmente para a análise de grupos hegemônicos no mercado religioso *on-line* brasileiro, como católicos, evangélicos e espíritas, em detrimento da participação de grupos minoritários. O objetivo do presente trabalho, nesse sentido, é contribuir para avançar nessa área ainda pouca explorada das pesquisas sobre a presença das religiões afro-brasileiras no ciberespaço e ressaltar as ligações desse fenômeno com as recentes disputas no interior do campo afro-religioso brasileiro, em especial, dentro do grupo de tradição iorubá.

ABSTRACT

Studies on religiosity in Brazil has revealed, in recent years, the importance of the internet for religious groups, interested in opportunities for coexistence, in the exchange of information and knowledge, in liturgical service offering, in attracting and converting new adherents, in fighting other denominations and inter-religious policy articulation. They demonstrate the great diversification of religious usages can assign to digital media, re-meaning in cyberspace sacred transmission according to the specificities of the different religions. However, this observation and field studies have turned especially for the analysis of hegemonic groups in religious Brazilian online market, as catholics, evangelicals and spiritists, to the detriment of participation of minority groups. The purpose of this study, therefore, is to contribute to progress in this area still little exploited of the research on the presence of Afro-Brazilian religions in cyberspace and emphasize the links this phenomenon with the recent disputes within the Brazilian afro- religious field, in particular, within the group of Yoruba tradition.

AGRADECIMENTOS

Dedico esta, bem como todas as minhas demais conquistas, à minha querida família que, com muito carinho e apoio, não mediram esforços para que eu chegasse até esta etapa de minha vida, nomeadamente a Juracy, minha mãe, e a Joaci, meu padrasto, a quem confiei meu maior tesouro, durante esse momento tenso. Ao meu marido, Francisco Thiago Rocha Vasconcelos, parceiro intelectual e de vida.

Agradeço ao professor Jacob Binsztok, do Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal Fluminense, já no meu primeiro semestre como universitária, e à Louise Storni, colega e amiga da graduação em ciências sociais, pelos primeiros incentivos para encarar uma pós-graduação. Vozes dissonantes em meio ao marasmo que impõe a licenciatura como destino final para estudantes negros e pobres. Ao mencioná-los, espero abraçar todos os amigos e amigas que fiz na Fluminense, professores, funcionários e estudantes: Eduardo Teles Viana, Fernando Calado, Marcel Robalinho, os professores Santo Conterato, Maurício Vieira, Luís Carlos Friedman.

Tempos depois surgiram em minha vida André Cicalo e André Guimarães, amigos que conheci na minha curta participação na Educafro do Rio de Janeiro. Um dia na especialização da Cândido Mendes, Daniel Mbuta Miguel mencionou o atraso quanto ao lançamento do edital da pós-graduação da Usp. Enquanto Ciccio torcia para que eu me submetesse às provas no Museu Nacional, *Dread* me convenceu a prestar a seleção do PPGAS da USP, depois de conseguir uma hospedagem providencial no apartamento cruspiano dos sociólogos Edilza Sotero, Matheus Gato e Flávia Matheus. Os últimos meses de 2009 levaram Lévi-Strauss para o céu dos antropólogos e minhas parcas chances de ter êxito, sem preparação em tempo hábil para a prova. Outro cruspiano me acolheu, Tiago, durante o verão de 2010 e assim investi-me de coragem para permanecer em São Paulo, a cidade cinza. Agradeço ao professor Kabengele Munanga por me aceitar como aluna especial, naquele mesmo ano, em sua disciplina.

Agradeço aos novos amigos que conquistei na Usp: Mariella Augusta, Erika Laffrata e Daniel de Souza a quem certamente devo o marido que tenho

hoje. Graças à generosidade e grandeza de espírito de Carlos, me vi incluída numa extensa rede de amigos que me alimentaram de afeto, comida do bandejão e suco “de amarelo”, em especial, Cássio Aguiar. Mas se não fosse por Carlos, Thiago e eu não poderíamos permanecer no Crusp, em meio a muitas agruras, por um ano inteiro, antes de nos mudarmos para a São Remo, onde nossa família cresceu. Em 2011, nasce Pedro Omotundé, nosso príncipe renascido.

Agradeço aos professores e colegas de mestrado, e também aos pesquisadores, em especial à Sylvie Chiousse pela leitura sempre atenta aos esboços do capítulo sobre *YouTube*, nosso interesse comum, e cujas contribuições fiz questão de incluir na redação final, de modo que não seria exagero atribuir-lhe a co-autoria dessas reflexões, mas devo também eximi-la dos eventuais equívocos que são de minha inteira responsabilidade. Obrigada por sua amizade não-presencial, mas nem por isso menos real.

Aos meus colegas/irmãos de orientação, por proporcionarem sempre um ambiente de agradável convivência, livre de concorrência, mas repleto de ciúmes, reveladores dos mais sinceros afetos, em torno de nossa liderança, nosso babá.

Ao meu orientador, professor doutor Vagner Gonçalves da Silva. Concordo com o professor Bernardo Lewgow: ele é realmente bom demais para esse mundo.

Agradeço ao CNPq, pela concessão de bolsa de mestrado que tornou esse trabalho possível.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 1
Profetas, sacerdotes e feiticeiros: pressupostos conceituais 9
Uma *egbé* virtual ou como me tornei uma internauta afro-religiosa 13
Dilemas metodológicos de uma etnografia afro-digital 20
Antropóloga no candomblé, abiã na academia 22

CAPÍTULO 1 - OS ESTUDOS SOBRE A PRESENÇA AFRO-RELIGIOSA NA INTERNET
1. Um quadro geral do mercado religioso brasileiro na internet 27
2. O olhar “de dentro” e o olhar “de fora” 30
3. A *web* como campo de disputas identitárias 34
4. Entre tradição e modernidade 40
5. Os dilemas da (não) presença virtual 41
6. Os *web*-terreiros 44
7. A textualização afro-digital da memória 49
8. A força dos fuxicos virtuais 53

CAPÍTULO 2 - A SOCIABILIDADE AFRO-RELIGIOSA NOS MEIOS DIGITAIS
1. Entre orixás e avatares: estratégias de representação de si e construção identitária afro-digital 55
2. Interagindo com axé nas redes digitais 60
3. Orixás no *YouTube*: entre estratégias de exposição e denúncia 65
3.1. A proibição nas casas matrizes 68
3.2. Os perigos da visibilidade 74
3.3. À caça dos *marmoteiros* 76
3.4. Transmissão do sagrado via *web* 2.0? 79
4. Páginas oficiais de terreiros 81
5. Comunidades e Grupos, as arenas afro-digitais 90

CAPÍTULO 3 – DEBATENDO QUESTÕES LITÚRGICAS NOS MEIOS DIGITAIS
1. Uma via intelectualista para o candomblé 97
2. Visões particulares sobre a religião 105
3. Ifá *on-line*: propagando a verdade de Orunmilá na internet 113

CONCLUSÃO 143

BIBLIOGRAFIA 147

INTRODUÇÃO

Os estudos sobre religiosidade no Brasil tem revelado, nos últimos anos, a importância da internet para grupos e agentes religiosos, interessados nas oportunidades de convivência, na troca de informações, na oferta de serviços, na captação e conversão de novos adeptos, no combate a outras denominações e na articulação política inter-religiosa. Eles evidenciam a grande diversificação dos usos religiosos que se pode atribuir aos meios digitais, resignificando no ciberespaço a transmissão do sagrado segundo as especificidades das distintas religiosidades.

No entanto, esta subtemática tem se voltado especialmente para a análise de grupos hegemônicos no mercado religioso brasileiro, como os católicos (Sbardelotto, 2011), os evangélicos (Jungblut, 2010, 2009) e os espíritas kardecistas (Signates, 1998), em detrimento da participação de grupos minoritários. O objetivo do presente trabalho, nesse sentido, é contribuir para avançar no terreno ainda pouco explorado das pesquisas sobre a inserção das religiões afro-brasileiras no ciberespaço e ressaltar as ligações desse fenômeno com as recentes disputas no interior do campo afro-religioso brasileiro, em especial, dentro do subgrupo de tradição iorubá, entre postulantes do candomblé jeje-nagô e do culto de Ifá, recentemente (re)introduzido por babalaôs nigerianos e cubanos.

Além do neopentecostalismo e do catolicismo carismático, as religiões afro-brasileiras também têm experimentado nas últimas décadas, com a popularização da internet, a expansão de seu processo de midiatização, já relativamente consolidado em alguns programas de rádio, ainda hoje muito populares e, com menor expressão, e na televisão, onde são mais raros ou de pouco longevidade (Freitas, 2003). Apesar de toda resistência ainda bem marcada nas falas de afro-religiosos quanto às formas de exposição pública potencializadas na internet, tem se tornado cada vez mais difícil defender a mera ausência de conteúdos sobre as religiões dos orixás. Em última instância, a recusa em ocupar o ciberespaço apenas representaria o acirramento do processo de silenciamento sobre as polêmicas que afligem há muito essas religiosidades, em meio à disputa no mercado religioso brasileiro diante dos ataques dos neopentecostais.

Mas o que fazem os **internautas afro-religiosos** - alcunha sob a qual agruparemos, para efeito de análise, sacerdotes, iniciados e simpatizantes destas religiões – nos meios digitais? Atualmente, é possível *navegar* em inúmeros espaços, cujo interesse central é o culto aos orixás, como *sites* oficiais de terreiros ou *blogs* de sacerdotes e iniciados, salas de bate-papo, fóruns de discussão e comunidades ou grupos em redes sociais, onde circulam uma infinidade de conteúdo disponível em arquivos de texto, áudio ou vídeo, desde *e-books* a rádios ou TVs *on-line*. Além da procura e da oferta de produtos e serviços religiosos, nestes espaços de interação digital, o internauta afro-religioso pode ostentar sua pertença religiosa, buscar seus pares, expressar suas opiniões e exibir conhecimentos litúrgicos.

Contudo, essa nova dinâmica se contrapõe, em parte, ao modelo de aprendizado imposto pela tradição, formalmente baseado na oralidade e restrito ao âmbito da convivência no terreiro. Isto é válido especialmente para o candomblé. Se a umbanda herdou do espiritismo kardecista o apreço por livros e "manuais" religiosos (inspirados nas sagradas escrituras como acontece com os grupos de tradição cristã), e o ifaísmo concentra nos *itans* sua fala profética, no caso do candomblé, o uso da palavra escrita não ocupa lugar central em suas práticas rituais. O conhecimento no candomblé é transmitido oralmente, através de um processo de lento aprendizado, como descrito por José Flavio Pessoa de Barros (1993: 03):

> (...) ao se perguntar o porquê ou o significado desta ou daquela denominação, invariavelmente recebíamos uma resposta evasiva. Somente com o correr do tempo, quando já estávamos definitivamente integrados, isto é, "aceitos" (como iniciados), tendo nossa identidade estruturada dentro dos padrões do grupo, é que passamos a receber maiores informações (...). Esta técnica de ensino é peculiar das comunidades jeje-nagôs e constitui numa estratégia de defesa (...).

Os mistérios envolvidos em cada cantiga ou prece, no preparo de alimentos rituais ou infusões de ervas, é o que garantem o *axé*, a materialização do poder mágico e o contato místico bem-sucedido com os orixás. Na língua litúrgica dos orixás, o idioma *iorubá*, a palavra *awo* significa mistério, segredo, fundamentos de culto. Cuidadosamente transmitido, o *awo*

traduz o próprio conhecimento, pois se refere aos saberes rituais necessários ao culto dos orixás, que formalmente devem circular de modo restrito, apenas entre os iniciados. Os rituais de iniciação no candomblé podem se dar quando criança ou nascituro, ou ainda após um longo *abianato*[1], onde os postulantes ao primeiro grau de iniciação serão submetidos a uma série de conhecimentos introdutórios, as regras de comportamento e etiqueta diante dos mais velhos *no santo*, as normas que estruturam a complexa hierarquia do candomblé.

Os *abiãs* serão avaliados pelo sacerdote e pela *egbé*, podendo ou não obter sua aceitação pela comunidade religiosa para submeter-se ao ritual de iniciação. Enquanto, os iniciados infantes guardam as mesmas prerrogativas dos adultos iniciados, os *abiãs* têm diante de si limites e restrições rígidas para o que podem ou não ver, ouvir, participar e aprender, pois o candomblé é uma religião iniciática, ou seja, que distingue entre iniciados e não-iniciados, entre os que podem ou não compartilhar dos saberes rituais. Um aprendizado disputado e cobiçado, portanto, pois a quantidade de conhecimento acumulado e o modo eficaz de utilizá-lo determinam o acesso às práticas mágicas e postos na hierarquia.

Durante a *feitura-de-santo*, no *roncó* (quarto de iniciação), o *abiã* passa finalmente à condição de *iaô* e aprende alguns *fundamentos* (segredos rituais) relativos ao culto de seu orixá particular e os mistérios que envolvem certos procedimentos do próprio ritual de iniciação. A partir de então, caberá ao neófito zelar para que tais saberes, a partir de um sentimento de comprometimento que a iniciação inspira, mantenham-se restritos aos demais membros da *egbé* que, por ventura, dela tenham tomado parte.

Do ponto de vista formal, não é bem visto que o iniciado venha a arguir questões litúrgicas com estranhos ou mesmo com membros de sua *família de santo*[2]. Se antes como *abiã*, ainda lhe era perdoável perguntar, de agora em

---

1 Período pré-iniciático, cuja duração é de difícil precisão, quando um frequentador, amigo ou cliente de uma casa de culto, passa a ser considerado como neófito pela liderança e demais membros de uma *egbé*, como um aspirante que reúne as qualidades necessárias para nela ingressar (pois para o candomblé, nem todos precisam ser iniciados) e, desde já entra em contato com certos conhecimentos litúrgicos, até o ritual de iniciação propriamente dito, o que pode demorar alguns anos.

2 Círculo de *parentes de santo*, *adoxus* (aqueles que portaram na ocasião da iniciação o *oxú*) que, como o iniciado, compartilham da mesma "navalha", ou seja, foram iniciados pelo mesmo sacerdote. O termo "navalha" se refere ao instrumento com que o iniciado no culto aos orixás deve ter seus cabelos ritualmente raspados. Em tempos de contaminação pelo vírus HIV, o costume de raspar mais de uma pessoa com a mesma navalha foi sendo abandonado, de

diante, como *iaô*, deverá aprender de modo discreto, através da participação ativa nas atividades litúrgicas do terreiro. Através da (con)vivência junto a uma *egbé* (comunidade religiosa), o saber será (in/en)corporado, inscrito no corpo do iniciado, e acumulado ao longo do tempo, através de várias etapas iniciáticas, conhecidas como *obrigações*[3]. Somente com o *oyê* ou a "obrigação de sete anos", o *iaô* passará a ser reconhecido pela comunidade religiosa - tanto a restrita (os membros da casa de culto onde fora iniciado ou "tomou" a obrigação[4]) quanto a mais ampla (afro-religiosos das casas que compõe a rede de relações que, porventura, esteja inserida a casa à qual pertence) - como um *ebomi*, um irmão mais velho, o que representa uma importante elevação na hierarquia. Poderá de agora em diante ostentar o *rungebe*, como é conhecido o *fio-de-contas* (colar) que distingue o círculo de graduados, como *ogãs, ekedis* e sacerdotes, ou ganhar um "cargo"[5], como *iabassê* (responsável pelas comidas votivas ou *iaefun* (responsável pela pintura ritual), graças ao grau de confiança

---

modo que a expressão "filhos de uma mesma navalha" para designar aqueles que passaram pelo processo de iniciação pelas mãos do mesmo iniciador está caindo desuso. Ao passo que nas listas de feitura – relação de itens necessários ao ritual –, os sacerdotes vem incluindo uma navalha nova, que não será partilhada. Para exemplos dessas curiosas e extensas listas, ver Amaral, 2002: 42-45.

[3] Os vários rituais de gradação são conhecidos como *obrigações*. Eles reafirmam o pertencimento do iniciado a uma determinada *egbé* (comunidade espiritual) e seu comprometimento com seus orixás, em suma, a reafirmação de seus votos. Esses rituais podem ser atrasados, o que, na prática, é bastante comum, por envolver, dentre várias questões, um grande dispêndio de dinheiro, mas, em regra geral, devem respeitar os seguintes marcos temporais: 1, 3, 5 anos (esta última vem se tornando cada vez menos usual) e finalmente a mais importante e considerada indispensável, a obrigação de sete anos.

4 Se formalmente é desejável e até motivo de orgulho que o *filho de santo* permaneça ao longo de toda sua existência no santo numa mesma casa, sob a autoridade daquele que o iniciou, nem sempre isso se dá na prática, pois circunstâncias diversas podem interferir, como desentendimentos na casa de origem ou falecimento do iniciador, quando seus iniciados devem buscar outro sacerdote para "tirar a *mão-de-vume*". Toda iniciação impõe um vínculo espiritual e assim também acontece no culto aos orixás, pois quando se é iniciado por um sacerdote, costuma-se dizer que tem-se "a mão da pessoa em sua cabeça", a mão daquele que transmitiu o axé ao "assentar" o orixá no ori do filho-de-santo. Quando falece o iniciador, os iniciados devem recorrer a outro sacerdote à sua escolha para proceder a uma cerimônia conhecida como "tirar a mão-de-vume". Palavra de origem bantu, vume (vumbe ou vumbi, nvumbe , maku nvumbi), é usada não só nas nações de culto aos orixás angola e congo, mas também dentre adeptos do culto aos orixás ketu, para se referir à cerimônia para "tirar a mão do falecido", ou seja, interromper com este o vínculo espiritual, sob pena de com ele partilhar a mesma sorte, ou seja, a morte. Deve ser realizada após um ano da cerimônia fúnebre do sacerdote, ou seja, do axexê (modelo iorubá) ou ntambi (modelo bantu) Essa longa digressão se justifica se lembramos que o ciclo de obrigações no culto aos orixás não se esgota nos rituais de gradação, mas envolve os rituais fúnebres do axexê e a extração da mão-de-vume e com eles mantêm mesma orientação: fortalecer os vínculos com os orixás e assim sinalizar o pertencimento ao culto aos orixás – reafirmação através de cerimônias sucessivas ao longo de toda a vida do iniciado.

[5] Termo comumente usado pelo *povo-de-santo* para designar o estatuto e importância do indivíduo na hierarquia e estrutura de uma casa-templo.

conquistado. Trata-se certamente de momento de grande expectativa, pois significa que o iniciado passará a gozar de senioridade e respeito diante dos mais jovens em anos de iniciação, dentro e fora de sua comunidade. Ao alcançar maioridade *no santo*, é de se supor que tenha acumulado os conhecimentos necessários para dominar mesmo que uma parte da complexa prática ritual e assumir novas responsabilidades para com sua comunidade.

O *ebomi* pode ainda ser alçado ao posto de sacerdote, ou seja, receber a permissão de se tornar dono de sua própria casa de culto e de iniciar seus próprios *filhos de santo*, conforme decisão de seu iniciador ou do sacerdote a quem veio a submeter-se no ritual que marca a passagem da maioridade em relação ao orixá. No *deká*, cerimônia em que se realiza a transmissão de poder e autoridade, que pode se realizar na mesma situação ritual (mas sem se confundir com o *oyê,* a "obrigação de sete anos"), o *ebomi* receberá objetos que representam e encarnam em si mesmos a função sacerdotal, como a *tesoura* e a *navalha* (raspagem dos cabelos e curas), que representam a permissão para iniciar os próprios *filhos-de-santo* e a *peneira* (o oráculo de búzios), que lhe autoriza a averiguar a vontade dos orixás. O *deká* gera grande expectativa, pois confere grande poder e prestígio dentro de uma religião de rígida estrutura hierárquica, mas depende em última instância do julgamento do sacerdote e da aprovação dos mais velhos no santo[6]. A estes caberá avaliar os "talentos" dos iniciados: a capacidade de memorização dos procedimentos rituais; a atenção aos *preceitos* (proibições e tabus comportamentais); a destreza na manipulação dos *fundamentos* (segredos rituais) no *cuidar do santo*; a obediência às normas e hierarquias; a dedicação, a discrição, a disciplina e o zelo. Portanto, a obtenção de experiência não é tudo e ainda se requer a permissão da *egbé* (comunidade), para utilizar aquilo que se aprendeu. Eis como se conjugam aprendizado e hierarquia no culto aos orixás.

Por outro lado, a despeito deste modo tradicional de lento aprendizado, baseado na transmissão oral, na observação passiva e no não questionamento, o desejo de acumular e aprender cada vez mais, quando

6 Neste grupo se incluem os diretamente pertencentes à *egbé* e aqueles que, mesmo não sendo membros diretos dentro da estrutura de parentesco específica do barracão, estabelecem com este uma ligação de algum nível. São *parentes de santo* porque comungam da mesma linhagem do sacerdote ou iniciados de outros barracões, amigos da casa, membros da comunidade mais ampla do culto aos orixás.

acompanhado da habilidade de memorizar e dominar *fundamentos,* é bastante encorajado. Afinal, será o acúmulo de saberes rituais que poderá conduzir ou não ao prestígio e à legitimidade, bastante caros ao *povo-de-santo*, como expressões de sua "ética da 'felicidade urgente'" (Amaral, 2002: 75) ou da "teologia do axé" que lhe são próprias (Silva, 2007a). A busca por conhecimentos para adquirir legitimidade e prestígio, como vimos, é indispensável para galgar posição sólida junto à estrutura hierárquica do culto aos orixás. Disto redunda muito do rigor envolvido na dinâmica de suas relações, de tal modo que determina até mesmo as estratégias de rompimento com o esquema formal de aquisição de saberes litúrgicos, como pretendemos demonstrar.

O fenômeno que acontecia *intra-muros* hoje extrapola o espaço restrito dos terreiros de tal modo que analiticamente seja possível associar a figura do curioso, conhecido no linguajar jocoso do candomblé como *indaka ou fura-runcó,* ao surgimento de um novo personagem no campo religioso, o *intelectual* ou *teólogo afro-religioso*. O culto aos orixás sempre teve indivíduos que operavam nas brechas do modelo tradicional: são os *indakas* ou *fura-runcó,* cujos esforços sugerem a necessidade de consubstanciar sua experiência religiosa de outro modo além daquele ditado pelo ritmo de sua casa de culto. E sempre houve uma série de expedientes para alavancar a obtenção de conhecimentos, como estabelecer relações para além do âmbito restrito do terreiro ou ter acesso a formas tradicionais de fixação de saberes, como os *cadernos de fundamentos* (Silva, 1995, 2000; Castillo, 2008).

As reinvenções, operadas por esses curiosos rompem até certo limite com o ritmo tradicional de transmissão do axé, pois parecem questionar as prerrogativas vinculadas ao tempo iniciático e o quanto a manutenção do segredo pode levar alguns fundamentos ao suposto esquecimento. Assim, procedem a algumas novidades e invenções que devem ser incorporadas para preencher as lacunas do que foi perdido no zelo dos mais velhos, atitude imposta pela própria dinâmica do culto aos orixás. O *intelectual afro-religioso*, portanto, é mais que um curioso, pois investe ele mesmo na produção de conhecimento.

Assim, ainda que malvisto pelos "tradicionalistas", a procura por outros meios de aprendizado, já há algum tempo, vem ganhando mais espaço,

estimulando a produção de apostilas, livros de autoria de iniciados na religião (explicitamente influenciados pela literatura acadêmica) e, mais recentemente, uma gama extensa de produção hipertextual sobre a religião nos meios digitais, produto de etnografias nativas cuja vantagem para o leitor afro-religioso, em relação à produção acadêmica, é seu apelo enquanto "olhar de dentro" menos atento aos ditames do labor científico do que com possibilidades de constituição de uma síntese teológica para as religiosidades afro. Ainda que terminem por revelar saberes antes exclusivos daqueles que se destacavam pela senioridade, pela predileção dos sacerdotes ou por ostentar habilidades rituais, a produção digital de adeptos e sacerdotes autores se ampara na justificativa de dar continuidade à missão de desmistificar as religiões dos orixás tanto para um público leigo como para o corpo de jovens iniciados. Tal como expressa a fala de um internauta afro-religioso: "Outrora, copiava-se os aspectos rituais em cadernos de fundamento. Atualmente, utilizamos o computador".

Além de fornecer indícios de um exercício reflexivo sobre a própria religião, a produção digital de iniciados sugere não só o desejo de formar espaços de discussão entre pares, reconhecimento e consagração, mas também de diálogo com a academia. Mesmo enquanto recusa, a internet está presente nos debates atuais sobre os rumos da religião, pois os meios digitais vieram potencializar o jogo de disputa que permeia as religiões dos orixás, entre tradição e inovação, preservação e modernidade, casas matrizes e casas periféricas, tradições regionais, nacionais e internacionais.

Ao colidirem, em seus esforços de pesquisa, os saberes apreendidos pelo modo tradicional e pelo conhecimento produzido por intelectuais nativos ou pela academia, esses curiosos – nossos *elejós, indakas* ou *fura-ronkó* - terminam por proceder à incorporação destas contribuições, sobretudo quando passam de leitores a produtores dessas sínteses, na concorrência com a escrita científica. Dedicados a uma atividade intelectual, lançam-se a outro nível de disputa, por mais legitimidade, mais reconhecimento e prestígio, e numa arena com maior visibilidade. Portanto, se dentro da casa de culto a circulação de saberes deve manter-se restrita aos seus membros, se não é bem-vindo expressar descontentamento ou curiosidade, a internet tem se

constituído como espaço de livre debate sobre questões éticas e de crítica aos dogmas.

Os meios digitais têm potencializado, portanto, o exercício reflexivo sobre práticas rituais e modelos de transmissão de conhecimento entre adeptos envolvidos na luta por preservação e renovação de tradições. A internet constituiria, então, além de um espaço de sociabilidade e de aquisição e troca de saberes rituais, um meio alternativo para a obtenção de prestígio através da produção de discursos autorizados sobre a religião, do ponto de vista litúrgico e da dinâmica interna dessas religiosidades.

Seja para aprender ou ensinar, inúmeras são as possibilidades que a internet oferece ao afro-religioso para expressar sua religiosidade ou disseminar suas concepções sobre o sagrado, e concorrer para a transformação do saber tradicional. Portanto, embora seja difícil discernir na prática os vários níveis de participação do internauta afro-religioso, buscaremos enfatizar que o ciberespaço tem dinamizado especificidades do próprio *ethos* afro-religioso (Amaral, 2002), como a prática de *catar folhas,* ao ampliar as possibilidades de obter e compartilhar saberes rituais, burlando a relação de aprendizado direto entre iniciador e iniciado.

Teremos como ponto de partida dois conceitos nativos, fundamentais para a compreensão da importância conferida ao conhecimento litúrgico no candomblé - *awô* (segredo) e *axé* (força ou poder) – para analisar como o modo de aprendizado e circulação de *fundamentos* (segredos rituais) corresponde às estratégias de obtenção de prestígio. Interessa-nos investigar como os *fundamentos* - que historicamente eram considerados como bens pouco alienáveis e, por isso, deveriam circular de modo restrito, até no seio do corpo de filiados a uma mesma casa -, com os investimentos na internet, vem se tornando paulatinamente mais alienáveis.

Sem dúvida, o ciberespaço têm oferecido valiosas oportunidades de pesquisa com abordagens diversas. Em nosso caso específico, ele tem se revelado promissor para acompanhar as novas dinâmicas do campo afro-religioso brasileiro, sobretudo do candomblé de tradição iorubá, cujas ambições hegemônicas, dentro do campo afro-religioso brasileiro, tem gerado muitas polêmicas entre nativos e acadêmicos. Ao reivindicarem para si a tarefa de refletir e produzir eles mesmos um quadro explicativo sobre a religião,

inspirados por pesquisas acadêmicas e imbuídos do compromisso autoatribuído em transmitir os saberes litúrgicos, alguns internautas afro-religiosos têm concorrido para a revitalização e, ao mesmo tempo, para a preservação das tradições. Nossa questão, portanto, é compreender como o debate nativo sobre aspectos litúrgicos da religião nos meios virtuais dizem respeito, sobretudo, a possíveis transformações internas no campo religioso afro-brasileiro.

É nesse sentido que emergem algumas questões: seria possível entender o processo de estruturação de uma camada de intelectuais *de dentro* como uma tendência de transformação de seu próprio *ethos* em um conjunto sistemático, padronizado e racional de normas explícitas? Estariam os agentes afro-religiosos em luta pela reformulação nos modos de distribuição de conhecimento? O processo de transmissão de saberes rituais teria o ciberespaço como campo de tensões e disputas e por que esta tendência se expressa na internet? Esta tendência corresponderia também a necessidades de um novo tipo de sacerdote e de fiel? Ela apontaria para um processo de secularização das religiões afro-brasileiras?

Ao longo de nossa pesquisa, deparamo-nos com muitas arenas discursivas que nos revelaram um interessante desdobramento em meios digitais da transnacionalização recente das religiões dos orixás, de matriz iorubá. A atuação de certas vertentes de religiosos de Ifá no ciberespaço brasileiro se afigurou como fenômeno amplamente observável, sobretudo no *Orkut* e no *Facebook,* tal como um prolongamento na internet da diáspora africana, como a “terceira diáspora” de Hall (2013), onde ideias e signos viajam digitalmente, independentemente dos fluxos migratórios (Frigerio, 2013). A partir da análise de polêmicas e conflitos, encenadas nas principais redes digitais, entre defensores de diferentes escolas do culto de Ifá - nigeriana e cubana – foi-nos possível rastrear algumas propostas de reconstrução das tradições religiosas afro-brasileiras, na convicção de que estaríamos assistindo o surgimento do **Ifá Brasileiro**, fenômeno que ainda carece de estudos e confirmação.

Profetas, sacerdotes e feiticeiros no campo religioso afro-brasileiro

Em sua análise sobre a religião, Bourdieu sugere analisar a produção de bens de salvação não apenas através da estrutura da mensagem religiosa, mas a partir do lugar dos agentes empenhados em determinar sua visão legítima e a maneira de acesso ao sagrado. Nesse sentido, Bourdieu se baseia na tipologia elaborada por Max Weber para pensar a atuação daqueles agentes que cumprem funções específicas: o *feiticeiro*, ligado a soluções de ordem prática; o *sacerdote,* à sistematização do mundo e à execução rotineira do culto; e o *profeta* a situações que escapam ao cotidiano. Estes três *tipos-ideais* seriam modelos de autoridade utilizados para a compreensão das disputas entre ortodoxia e heterodoxia no interior de uma instituição religiosa, seja na fundamentação de novas doutrinas, seja na defesa das antigas contra ataques proféticos (Bourdieu, 2002; 2009).

Bourdieu, contudo, aponta para o que considera um efeito esquemático da tipologia de Weber que, centrado na oposição entre *sacerdote* e *profeta*, dissimularia uma série de intersecções importantes na análise concreta das religiões[7]. Uma vez que Weber preocupa-se com a sistematização racional das religiões cristãs, em um processo de secularização (passagem da magia à religião), o tipo *feiticeiro* acaba por ser menos enfatizado. Para dar conta destas ambiguidades, na sociologia da religião de Bourdieu os *tipos ideais* weberianos serão localizados dentro da estrutura e da dinâmica de um *campo religioso*[8], caracterizado como sistema de relações de disputa entre o corpo de especialistas da religião pelo monopólio legítimo da formulação e da gestão de

---

[7] O feiticeiro e o profeta compartilhariam do carisma, enquanto o sacerdote assenta seus poderes na tradição; o feiticeiro e o sacerdote dedicam-se às situações cotidianas, enquanto o profeta enfrenta as situações extraordinárias; e o sacerdote e o profeta são responsáveis pela sistematização do quadro explicativo da religião na forma de discurso convincente, distintamente do feiticeiro, dedicado a questões de ordem prática (PINTO, 2000).

[8] A noção de *campo* na teoria social de Bourdieu (1998, 2002) é uma interessante via analítica para conceber os diferentes espaços sociais onde se realizam a produção de bens simbólicos, ou seja, interpretações sobre determinados aspectos da vida social e a disputa pelo modo legítimo de produzi-las e de fazê-las circular. Espaço relativamente autônomo das determinações de outra ordem, ele seria regido por regras próprias, que pautam a disputa dos agentes por um determinado tipo de *capital simbólico* (capital político, econômico, cultural), que por eles pode ser reconvertido em outro tipo de capital conforme suas estratégias. Contudo, embora possam elaborar estratégias, os agentes em disputa nem sempre possuiriam controle sobre o resultado de suas ações ou se comportariam como agentes racionais conscientemente interessados na maximização de lucro: o *campo* se inscreveria nos agentes de modo que o jogo de forças historicamente precedente se corporificaria nos indivíduos, na forma de um *habitus,* esquema semiconsciente de ação e interpretação. A socialização nas práticas e no embate de um campo, portanto, supõe uma espécie de adesão ao jogo das disputas, uma *illusio* a respeito de seus interesses e objetivos (BOURDIEU, 1998).

bens sagrados, a ser conquistado através da adesão do conjunto de fiéis e suas diferentes demandas (Bourdieu, 2002; 2009).

Assim, embora as reflexões dos dois autores tenham como realidade empírica as “grandes religiões ocidentais”, a intenção desta pesquisa é trabalhá-las enquanto pressupostos na compreensão das disputas intelectuais no campo religioso afro-brasileiro: os agentes do candomblé se veriam diante de uma luta pela distribuição de conhecimento, capital simbólico da religião, acumulado em disputas sucessivas em meio as quais se constituiram seus *habitus* religiosos e seus esquema de interpretação do mundo.

Nesse sentido, as ressalvas apontadas acima se tornam importantes, pois, no caso das religiões afro-brasileiras, o *sacerdote* e o *feiticeiro* encarnam a mesma figura. Um iniciador que não demonstre habilidades na manipulação mágica não representa com propriedade sua vocação para exercer cargos de autoridade. Não é possível estabelecer prestígio como *sacerdote* sem munir-se para a função de *feiticeiro*[9]. Ainda que ambos se dediquem a situações cotidianas - pois o exercício mágico é vital para a constituição de uma posição de poder próprio deste campo religioso -, ao *sacerdote* cabem os cultos e ao feiticeiro as soluções de ordem prática. A autoridade do sacerdote se assenta na força da tradição, que o auxilia na composição, sistematização e imposição ou convencimento de quadros explicativos sobre o mundo, enquanto o poder de persuasão do feiticeiro reside na demonstração de força mágica e carisma junto à sua clientela, o que o impele a sempre buscar novas e mais eficazes fórmulas mágicas.

Nas religiosidades afro, o efeito mágico se produz sempre no ritual, ou seja, é na ritualidade que a força mágica de persuasão se realiza. Compreender a ritualidade é compreender o lugar-chave onde as forças de persuasão para a produção de magia se dão. Acompanhar na internet as estratégias que visam a inovação ritual garante sua importância na pesquisa para compreender as propostas de deslocamento empreendido no processo de produção e circulação de saberes. Impõe-se extrapolar o que a prática discursiva pode dissimular e verificar onde está o poder de persuasão dos

[9] Ainda que o contrário se dê na prática, ao custo de ser acusado de *marmoteiro ou macumbeiro* até pelos próprios pares e, assim diminuir em muito as chances de exercer alguma influência para além dos serviços mágicos que presta.

intelectuais afro-religiosos, de onde eles retiram sua capacidade de persuasão. Concordamos que o lugar por excelência da manifestação do sagrado é o rito, mas é necessário acompanhar as novas formas de produção de persuasão às quais correspondem essas inovações rituais, o modo como isso se opera e seus agentes.

Ao mudarem os mecanismos sociais de controle dos saberes, produzem-se outras formas de legitimidade e outras formas simbólicas e rituais surgem. O fenômeno não se restringe à internet, mas nela se notabiliza, por ser o espaço onde se busca radicalizar o rompimento com o segredo, revelando-se como campo de observação empírica privilegiado do modo como se opera a inovação na dinâmica de circulação de segredos e fornece indícios de quais agentes passam a ter legitimidade para tanto e para onde se desloca a própria ideia de segredo. Esta, que é o coração da produção da força e da autoridade mágica, parece se transformar na medida em que o intelectual do campo religioso altera os processos de produção de conhecimento necessários para o sacerdócio. Nesse sentido, não foi nossa intenção averiguar os impactos da internet sobre a manipulação ritual dos *fundamentos*, mas sobre a transmissão dos mesmos através da produção de discursos autorizados.

Desse modo, *a nossa questão de pesquisa é a relação social implicada no entendimento do que representa o segredo e não o segredo em si*. As inovações litúrgicas envolvem uma sedução que deve ser evitada pelo pesquisador: o desvendar de segredos informa menos sobre essas religiosidades que as relações em jogo, a disputa por posições. Novas formas de persuasão implicam novas formas de submissão em relação com novas formas de autoridade. Temos assim o surgimento de outro tipo de autoridade, disputado por outros agentes, produzindo outro tipo de conhecimento com base em outro tipo de noção de legitimidade. Se o modelo tradicional envolvia interação face a face e convivência do terreiro, a revelação do segredo emerge como nova forma de comunicação e relação entre iniciados no ambiente digital, onde há outro tipo de agregação, de formação de grupo e autoridade que não é a mesma que se dá no terreiro, sem, no entanto, dele prescindir, como referente físico e espaço da experiência mística. À mudança no processo de produção de conhecimento segue a mudança de autoridade, hierarquia e interação social. Ritos deslocados, segredos desenraizados e saberes

(re)produzidos em outro lugar, em um lugar de exposição máxima, para estabelecer uma autoridade de nova ordem.

Mas, ao invés de perseguir a hipótese da “hipertrofia ritual” e “falência moral” (Prandi, 2007), optamos pela proposição do surgimento de novas formas de autoridade baseada na “competência ritual”, fruto do desenvolvimento das tensões e disputas que permeiam as religiões afro-brasileiras. Considerar o fenômeno sob a luz da dessacralização, como declínio da magia para essas religiosidades, parece concorrer na mesma direção das representações nativas contrárias à internet. Do mesmo modo que verificar se estamos diante de um processo de maior laicização parece pouco profícuo. No entanto, requer maior investigação se estamos diante de uma maior centralização e especialização do corpo de seus agentes religiosos..

Torna-se central, nesse sentido, acompanhar o fenômeno da transnacionalização digital de outras modalidades de culto de tradição iorubá, como o culto de Ifá, sua (re)introdução através do processo de reafricanização no Brasil, e seu impacto na definição de uma nova unidade hierárquica entre nações e religiões integrantes deste campo, expressas principalmente nas relações de tensão e solidariedade entre candomblecistas e ifaístas, para fins de adequação dos respectivos repertórios litúrgicos.

Uma *egbé* virtual ou como me tornei uma internauta afro-religiosa

Depois de muito navegar a esmo, sem critérios definidos, pela *macumbosfera* virtual, entre *sites* de casas-templos e *blogs* de sacerdotes, sem estabelecer relações de interatividade duráveis ou quaisquer outras, percebi que eu precisaria situar a base de minha etnografia digital em alguma plataforma. Ou seja, eu precisava me tornar uma internauta afro-religiosa. A seguir, conto como se deu esse aprendizado e minha escolha pelo ***Facebook*** e como os internautas afro-religiosos me acolheram.

Nos últimos anos, o *Facebook* tornou-se rapidamente a maior rede social no Brasil, superando o *Orkut* em número de usuários. Acreditamos que boa parte do sucesso dessa rede social explique-se pela anterior socialização tecnológica promovida por seu rival, no qual o grau de exposição pública era muito maior e, portanto, mais arriscada. Além disso, o *Facebook* foi criado sob

a égide do conceito de *web 2.0* que elevou os padrões de interatividade das plataformas de *software* social, tornando a navegação muito mais intuitiva.

Graças aos mecanismos que sugerem perfis para serem adicionados na rede de amigos, comecei por "caçar indiscriminadamente" todo e qualquer usuário do *Facebook*, cujo perfil suscitasse sua pertença afro-religiosa, revelada através de fotos ou *nicknames* (apelidos) que remetiam a *dijinas* (nomes cerimoniais conferidos na iniciação). Creio que, graças ao comportamento típico do internauta brasileiro que, mesmo migrando do *Orkut* para o *Facebook*, continuou a potencializar as redes sociais como espaço privilegiado para ampliar o círculo de relações entre desconhecidos, essa estratégia se mostrou bastante proveitosa e não encontrei muitas dificuldades em ser adicionada aos amigos de meus amigos.

Através do recurso de busca, desta vez, por grupos, como são conhecidas as comunidades virtuais nesta plataforma, pleiteei minha filiação naqueles cuja temática fosse o candomblé. "Caçar" perfis nos grupos de internautas afro-religiosos se mostrou bastante proveitoso porque pude ampliar meus critérios de escolha no plano das posturas e discursos encenados. Depois de algum tempo apenas *curiando* (observando) sem participar de conversas e debates, pois havia ainda em mim uma forte resistência aos apelos do mundo virtual, percebi que precisaria abandonar minha posição confortável de *lurker* - usuário que apenas lê os conteúdos e que raramente participa de forma ativa de discussões. Estava ficando cada vez mais claro que eu deveria me tornar de fato uma internauta afro-religiosa, uma usuária de internet participante, cujo interesse explícito fosse o culto dos orixás.

Por ocasião do meu estágio junto à disciplina **Do Afro ao Brasileiro**[10], criei no dia 15 de agosto de 2011, o meu próprio grupo no *Facebook*, que batizei de **Candomblé Pesquisa**[11]. O propósito era estabelecer um canal de diálogo com os alunos inscritos, na tarefa de auxilia-los em suas dúvidas. Com a criação do grupo, me dei conta de que até então, paradoxalmente, para mim, que pretendia pesquisar os usos dos meios virtuais pelo *povo-de-santo*, a internet se tratava apenas de um meio de comunicação e eu mesma estava

[10] Disciplina de graduação em ciências sociais, ministrada pelo Prof. Dr. Vagner Gonçalves da Silva, na Universidade de São Paulo (USP).
[11] https://www.*Facebook*.com/groups/231914576852488/

subestimando o fator *interatividade* da internet e as possibilidades de pesquisa que o grupo poderia me proporcionar, muito além de uma mera *lista de notícias* ou uma espécie de "tira-dúvidas" para mim mesma. Entretanto, talvez pelo caráter pouco interativo do grupo, a participação dos alunos da disciplina se manteve tímida[12]. Ainda assim o gosto por manter um grupo persistiu. Agradava-me a ideia de ter um espaço, onde eu pudesse compartilhar o que de interessante eu encontrasse nas ondas da "Iemanjá Virtual". Diante da fraca participação, insisti em postar fotos e gravuras, notícias e *links*[13], nem que fosse apenas para mim mesma e para os poucos membros que consegui reunir, assim criaria um banco de dados para consultas posteriores e faria do grupo um misto de caderno de *fundamentos* com diário de campo, menos intenso do que um *blog*, mais dinâmico pela possibilidade de compartilhar e discutir sem compromisso acadêmico ou exaustão intelectual com meus possíveis interlocutores.

Finda a disciplina, passei então a adicionar ao grupo os amigos da ampla esfera "macumbística" que vinha construindo dentre aqueles inúmeros desconhecidos e poucos conhecidos que poderiam ter interesse em discussões sobre o candomblé. Na aba "Sobre" [14], onde se lê o texto de apresentação do grupo, incluí assuntos correlatos como "(...) cinema e mídia étnica, lazer, culinária, artes plásticas, moda e estética, música, canto, dança, festas populares, literatura, combate ao racismo, ao machismo, à intolerância religiosa e à homofobia, sobre história da África ou pelos direitos das populações quilombolas (...)", como estratégia para apreciar as representações que concernem não só ao sagrado, mas ao amplo universo sociocultural de influência africana.

Em junho de 2012, passados dez meses da criação do grupo, publiquei um texto que reúne o conjunto de memórias afetivas sobre as condições de surgimento e desenvolvimento do grupo, intitulado "Como tudo começou?" [15]. O

---

[12] Com exceção de alguns poucos representantes, mas muito expressivos que se fazem atuantes até hoje e que vieram a se tornar pesquisadores, filiados ou entusiastas das religiões afro-brasileiras.

[13] *Links* são atalhos em forma de palavras, frases ou gráficos (desenhos), que conduzem o internauta rapidamente de uma página a outra, possibilitando que este decida a ordem de navegação e leitura hipertextual.

[14] https://www.*Facebook*.com/groups/231914576852488/members/

[15] https://www.*Facebook*.com/notes/candombl%C3%A9-pesquisa/como-tudo-come%C3%A7ou/407982155912395

grupo aproximava-se então da marca dos 1000 participantes, entre pesquisadores acadêmicos e estudiosos não acadêmicos, iniciados e simpatizantes das religiões afro-brasileiras. Como explico nesse mesmo texto, eu não havia "criado o **Candomblé Pesquisa** com a finalidade de reunir um grupo focal para a minha pesquisa". Ao contrário, era surpreendente ver como crescia o número de solicitações para participar do grupo e a frequência, quase diária, com que muitos membros se dedicavam a comentar, postar e compartilhar conteúdo. Sem perceber, eu tinha meu próprio grupo de discussão: havia me tornado enfim uma internauta afro-religiosa. Desde então, o grupo vem nos fornecendo base para apreciação e análise do modo como os recursos do *Facebook* vêm sendo apropriados e resignificados pelos agentes afro-religiosos, de modo a espelhar o *ethos* de sua(s) religiosidade(s).

Por algum tempo, o grupo assumiu um formato extremamente respeitoso, na verdade, quase morno, de modo que nunca precisei elaborar uma carta de boas maneiras e a incidência de *trolls*[16] neopentecostais foi praticamente nula. A partir da minha avaliação do grupo nesse momento específico, me dei conta que os mesmos membros que se comportavam de modo muito mais agressivo em outros grupos, assumiam uma postura diferente no **Candomblé Pesquisa**, muito mais polida visto que dialogavam com pesquisadores acadêmicos e não somente com iniciados. Percebi que pelo fato de ser moderado por alguém que admitia fazer pesquisa sobre o candomblé, o grupo era percebido por seus membros como um espaço onde o melhor da religião deveria ser encenado. Seria essa a percepção deles a respeito de mim, enquanto pesquisadora?

Comecei a refletir se o "selo USP" estaria definindo a forma como os membros, cientes do meu voyeurismo digital (Cardoso, 2009), se relacionarem comigo e entre si, repelindo aqueles que viam a pesquisa acadêmica como um perigo que apenas corrobora para a descaracterização da religião e atraindo aqueles que, empolgados com a aproximação entre pesquisadores e iniciados, ambicionam ter sua trajetória religiosa, legitimada por um estudo antropológico.

[16] Usuários que buscam participar de debates com objetivo de atrapalhar seu desenvolvimento e enfurecer os demais participantes.

Creio que este último aspecto explique, em parte, a grande procura que fez do pequeno grupo dos primeiros tempos a grande *egbé* virtual de hoje[17].

Com seu crescimento, creio que o grupo ganhou fama, passando a atrair alguns internautas afro-religiosos, reconhecidos na “macumbosfera virtual” como disseminadores de polêmicas e debates acirrados, propositadamente desobedientes aos ditames da *netiqueta* do *povo-de-santo*. Assim, como nos grupos onde eram comuns os ataques a outros membros, corporificados por seus respectivos discursos, o **Candomblé Pesquisa** deixou de ser um grupo de conversas amenas para se tornar palco de alguns momentos de exaltação como aquelas protagonizadas em outros grupos de iniciados.Tornou-se perceptível que esses iniciados eram geralmente sacerdotes jovens, em sua maioria com poucos anos de sacerdócio ou de linhagens religiosas não tão prestigiosas, cuja motivação principal da interação parecia ser o embate sobre questões litúrgicas, entre outras disputas da política interna do candomblé. Em fevereiro de 2013, após algumas críticas sobre minha pertença religiosa e, curiosamente, sobre minha legitimidade em pesquisar o candomblé, publiquei um texto onde expus minha própria trajetória de vida espiritual, do qual destaco o trecho a seguir:

> Graças ao meu interesse e disposição em aprender e a vocação de ensinar do meu pai-de-santo, Luís Carlos de Oxossi, passei sem perceber a ser considerada pelos membros da casa como uma abiã. Desde criança ouço previsões sobre minha responsabilidade futura, minha vocação sacerdotal e etc. Bem, me aproximo dos 40 anos e ainda não fui iniciada. Talvez os orixás tenham outros planos para mim e pensando assim, eu decidi que não haveria afinal grandes problemas em abordar as religiões afro-brasileiras em minhas pesquisas. Sei que o processo de objetificação pode ser incômodo, afinal ninguém gosta de ser avaliado, mas a minha vivência como abiã me ensinou, dentre muitas coisas, o valor do conhecimento. Sempre aficionada por livros de escritores nativos - o que me fez ganhar do meu pai-de-santo o apelido de "mãe-de-santo de livro!" -, decidi estudar a atuação daqueles que chamo de "intelectuais do candomblé": nativos dedicados ao labor da pesquisa acadêmica ou não, que apostam no poder do conhecimento para renovar e revitalizar a religião. E eis me aqui!.

[17] Em outubro de 2013, o grupo contava com mais de 7000 participantes.

Agora, olhando em retrospecto, fica claro que nossa escolha pelo estudo das transformações na relação de aprendizado no candomblé, concorre para que minha dupla identidade, pesquisador e nativo, dialoguem. Manter este grupo se afigurou como um grande desafio para mim, como pesquisadora que, ao me expor como *abiã*, uma neófita que não passou propriamente pelo processo de iniciação, precisaria aprender a conciliar papéis e corresponder a expectativas que asseverem minha pertença a ambos os grupos - dos pesquisadores acadêmicos e dos adeptos do candomblé. Logo percebi que, a despeito de me apresentar mais como uma idealizadora - no intuito de permitir livre interatividade aos membros - do que como moderadora do **Candomblé Pesquisa**, responsabilidade a qual não pude me furtar, seria indispensável comportar-me segundo os regimes (linguístico, comportamental, ético, estético, etc.) de ambos os grupos.

Capone alerta que a etnografia digital, no âmbito dos estudos afro-religiosos, não prescinde os aspectos mais tradicionais de nossa disciplina, como a experiência em campo, pois sem o conhecimento necessário dos rituais e dos mecanismos internos das casas de culto, dificilmente serão captadas as sutilezas teológicas das interações dos internautas afro-religiosos. E isto só se obtém graças a longos anos de pesquisa e familiarização com o universo religioso (1999: 2). Com esse conselho em mente, tratei de pôr em prática a etiqueta do *povo-de-santo*, aquelas normas de comportamento que somente se aprende no convívio dos terreiros, o que me foi largamente favorecido pela minha experiência anterior no *Axé Oya Kobi*, onde fui “iniciada”. Mas, sobretudo, dispus-me a aprender a *netiqueta* do *povo-de-santo*, ou seja, os padrões de bom e também de mau comportamento na internet, por exemplo, respeitando quando possível a estrutura da hierarquia afro-religiosa da *real life* e a desrespeitando conscientemente para participar dos jogos de disputa por legitimar meu discurso ou aquilo que garantisse minha existência virtual entre internautas iniciados.

Percebi que me apresentar não como iniciada, mas como *abiã*, ou seja, evidenciar meu pertencimento e lugar na religião, demonstrar curiosidade discreta acerca dos conhecimentos rituais, reverenciar aos internautas mais velhos *no santo*, silenciar quando as discussões esbarravam em *fundamentos* eram apenas alguns dos vários itens que compõem o que chamo de *n*etiqueta

do *povo-de-santo*. Por outro lado, vi-me na contingência de me comportar de modo malcriado e comungar com outros internautas neófitos alguns lapsos de desobediência para garantir minha posição no campo – de pesquisa e de disputa. Portanto, para apreciar as estratégias de construção de legitimidade e obtenção de prestígio entre o *povo-de-santo* na internet, precisei dialogar nos mesmos termos para traçar também minhas próprias estratégias de legitimação, enquanto pesquisadora com "o olhar de dentro".

Neste sentido, muito úteis foram as conversas informais, que travei com a antropóloga Sylvie Chiousse, ao longo de nossa amizade virtual, desde 2012, no *Facebook*, onde eram constantes as reflexões sobre nossos respectivos lugares de pesquisa e condições de objetividade, expressos na dicotomia "olhar de dentro" e "olhar de fora". As dificuldades e obstáculos que teve que enfrentar por conta de seu lugar de pesquisadora enquanto mulher, branca e europeia, tal como se define, foram por Chiousse rememoradas:

> Conheci a desconfiança! Conhecia já e vi mais, quando fui ao V Congresso Afro-brasileiro em Salvador em 1997! Estava meio confusa: branca, europeia, escrevendo sobre candomblé... Ainda bem que havia o povo de santo que aceitou e entendeu minha humildade em aprender e entender o culto (...). Muniz Sodré brincou um dia, dizendo para todos que participavam e reivindicavam conservar a cultura sem ver [a presença de] brancos: "Olha, esta menina é branca, europeia e pesquisa sobre candomblé, digam o que pensam disso". No início, pensei que iriam me "linchar"! Até explicar [que não via no candomblé] superstições arcaicas, [mas] toda a riqueza e pertinência do processo e da cultura desenvolvida...

Ao comentar sobre minha posição de abiã (de aprendiz que não está nem "dentro", nem "fora") e as supostas vantagens para quem é "de fora" – seja ao considerarmos os muitos desafios para quem é "de dentro", seja por ter o olhar já acostumado e não se deslumbrar mais com o que vê, seja por ter que expressar seu compromisso com a religião e lidar com a desconfiança dos pares-, Chiousse esclarece sua própria posição metodológica: "Quando imaginei publicar a tese, queria dar como titulo 'o olho de fora'". Ela continua:

> Pensei também que ficando "de fora", [poderia] ficar fria e com mais objetividade. [E tanto] de dentro como de fora,

> tem coisas que não se pode dizer, [nem] explicar cientificamente! Quando falava com Pierre Verger, ele sempre me dizia: “Não tente explicar. Viva a religião!” E tem que "vibrar" como ouvi tantas vezes e que não são coisas que se dizem ou que se vivem na cultura europeia. O que eu queria fazer era mostrar que tem uma lógica, que tem razões para fazer isto ou [aquilo] e que os resultados são múltiplos, tanto no cotidiano, no dia a dia, [em relação à] saúde, etc. A associação entre orixá / parte do corpo/ e ervas que estudei era incrível! Até Verger não queria acreditar!

Sobre o diálogo entre antropólogos e nativos na (re) construção de conhecimento pertinente à religião, concordo quando Chiousse considera que “o intercâmbio, às vezes, tornava-se difícil”. Ela recorda que uma parcela do povo-de-santo, durante o V Congresso Afro-Brasileiro, reivindicou a saída dos que não eram *do santo* e que por isso “desnaturavam” o culto. No entanto, havia outros que “efetivamente gostavam deste ‘olho de fora’, para entender as práticas de outro jeito e poder intelectualizá-las, sobretudo, porque tinham 'clientes' mais intelectualizados também”. Aqui se afigura novamente o grande dilema para os estudiosos do campo afro-religioso: como lidar com a influência das obras antropológicas no desejo dos iniciados pela reconstrução teológica de suas religiosidades?

Dilemas metodológicos de uma etnografia afro-digital

Um dos *orikis* (preces) do fazer antropológico, desde Malinowski, um dos ancestrais de nossa disciplina, lembra que a etnografia exige do pesquisador a habilidade de aproximar-se do sistema de crenças de nossos pesquisados e a observação participante expressa o método preferencial dessa aproximação. Uma etnografia digital exige, acima de tudo, que o pesquisador aprenda a *interagir* nos meios digitais e tratar seus pesquisados como interlocutores, como parceiros do ato de navegar no ciberespaço. Compartilho agora o ponto de vista metodológico que aos poucos foi se delineando ao impor as possibilidades e limites do método da etnografia digital.

Entusiasmada com a pouca resistência que encontrei no *Facebook* em fazer amigos virtuais dentre desconhecidos na *real life*, aventurei-me a recrutar possíveis entrevistados. No entanto, minhas tentativas logo se mostraram

infrutíferas diante da recusa muito peculiar ao *povo-de-santo* de falar abertamente sobre aspectos da religião com desconhecidos, mesmo que eu me apresentasse como membro da religião. Logo percebi que não seria o suficiente afirmar minha pertença e por mais que eu tentasse esclarecer meus propósitos de pesquisa, as evasivas de meus interlocutores me fizeram adotar outra forma de abordagem, e por esse motivo, ao longo da pesquisa, efetuei poucas entrevistas formais e muitas conversas informais.

Assim, pouco a pouco, as dificuldades no registro e captura de informações da internet foi sendo superada a partir da interação com o próprio meio virtual. Mas este, por sua vez, impõe certos dilemas, desde aqueles envolvidos na maneira de transpor o conteúdo das interações na internet para um texto acadêmico, às dificuldades na realização e avaliação do estatuto das entrevistas *on-line*, muitas vezes para o próprio nativo. Como etnografar os percursos, os textos, as ações "situadas" no espaço intangível do mundo virtual? Quais os limites entre uma conversa informal e uma entrevista? Que critério utilizar no tocante a informações privadas ou públicas em um ambiente que muitas vezes questiona esta própria divisão?

Se a antropologia é uma atividade de tradução e tradução pode ser vista como uma traição (Viveiros de Castro, 2002: 15), o que dizer quando o pesquisador inegavelmente comunga do sistema de crenças de seus investigados, ou melhor, de seus interlocutores?

> "Sem dúvida; tudo está, porém, em saber escolher quem se vai trair. Espero que minha escolha tenha ficado clara. Quanto a saber se a traição foi eficaz, eis aí uma questão que não me cabe responder" (idem, ibdem: 15)

Seguindo esse jogo de paráfrases, será que conseguirei "extrair todas as consequências possíveis de certas ideias alheias", sejam elas as ideias de "meus" nativos, meus irmãos de fé, sejam as dos meus pares intelectuais? Inevitável a dúvida se estou ou não "a bater epistemologicamente a carteira" (idem, ibdem: 16) de "meus" nativos, na medida em que estudar o campo das religiões afro-brasileiros é se deparar incessantemente com segredos rituais e terminar por colaborar, mesmo que involuntariamente, com a (re)constituição contínua de uma teologia (Silva, 2000).

Ao inquirir sobre a produção de conhecimento no candomblé, como não me ver presa no efeito colateral, na tentação de compilar saberes, através dos meandros de vastos repertórios litúrgicos, que revelam um quadro de pensamento altamente sofisticado - como percebera Bastide -, que desvelam por sua vez muito além de um sistema de meros dualismos, que nossas necessidades por um recorte analítico, uma tradução, tentam lhes impor? Melhor seria regozijar-me com a constatação de que "o real foge por todos os buracos da malha, sempre demasiadamente larga, das redes binárias da razão; e ainda mais importante, a ideia de que essa fuga é ela mesma um objeto privilegiado do pensamento [nativo]" (Viveiros de Castro, 2002: 17).

Abiã ou antropóloga? Findo o trabalho de campo, não saberia ainda responder. Prefiro então tentar refletir a respeito nas páginas seguintes. Quem sabe ao me perder, eu encontre o caminho? É no sentido da fuga que terei como norte o conselho *lévi-straussiano*, lembrado por Viveiros de Castro de que "os dualismos levam a tudo - desde que se saia deles" (idem, ibdem: 18). Inebriada pela curiosidade de *abiã* e de aprendiz acadêmica, persegui o axé *online*.

Antropóloga no candomblé, abiã na academia

Na antropologia, falar do lugar que o pesquisador ocupa é de suma importância na construção das condições de objetividade. Desde 2003, por ocasião da iniciação de minha mãe, venho frequentado o *Ilê Axé Oya Kobi*, um terreiro de candomblé, situado no município de São Gonçalo, região metropolitana do Rio de Janeiro. Tido por seus integrantes e frequentadores como uma das mais antigas casas da nação *efon* (tradição jeje-nagô) na cidade, o *Ilê Axé Oya Kobi* remonta suas origens ao falecido (célebre e polêmico) sacerdote Waldomiro de Xangô, mais conhecido no mundo do candomblé como *Pai Baiano*, iniciador do babalorixá fundador da casa, o também falecido Walter da Costa.

Por ser parente próximo de um de seus integrantes e demonstrar interesse pelos conhecimentos rituais, além de capacidade de memorizar e estabelecer conexões rápidas entre os termos do sistema classificatório do candomblé, com o passar do tempo, passei a frequentar assiduamente o

terreiro e ter acesso a algumas informações acerca de procedimentos litúrgicos restritas a neófitos, ainda que apenas introdutórias. Graças à ênfase concedida pelo atual *babalorixá*, Luís Carlos de Oxossi, neto de Pai Baiano, minha inserção no campo tornou-se mais livre do que habitualmente gozaria um *abiã,* sobretudo porque me foi atribuído uma espécie de cargo - a *antropóloga da casa -,* posição até certo ponto confortável para mim, por me possibilitar perguntar quando a etiqueta do candomblé ordena apenas escutar, além de me inscrever na ampla rede de relações do terreiro.

O interesse pelo estudo de publicações de autoria de sacerdotes do candomblé, que eu já cultivava discretamente, se aguçou durante uma conversa entre *ebomis,* pessoas que ocupam cargos dignitários ou estariam em condições iniciáticas de exercê-los. Nessas ocasiões de conversas jocosas, os *adoxus* (como em geral são conhecidas os já iniciados) costumam se reunir entre seus pares que gozam de senioridade *no santo,* para atestar informalmente o nível de conhecimento relativo ao culto que cada um possui. São preciosas oportunidades de aprendizado, principalmente para os *abiãs* (aqueles que estão em fase de preparação iniciática), desde que se mantenham em postura discreta e respeitosa e observem, sem nunca perguntar. O tema dessas conversas costuma oscilar entre *fundamentos* e *fuxicos de santo.* Como ressalta Amaral, citando o babalorixá Armando de Ogum, *sem fuxico não existe candomblé* (2002:55). Assim, o *povo-de-santo* se mantém informado sobre o que se passa em outros barracões e aproveita para lançar avaliações sobre a conduta moral de conhecidos, *parentes de santo,* ou rivais em potencial. As conversas de mais velhos sobre o alheio constituem acesso privilegiado às representações sobre conhecimento, senioridade, legitimidade e autoridade.

O assunto em questão naquela conversa de *ebomis*, inspiradora deste investimento de pesquisa, versava sobre um jovem reconhecido por sua inteligência e excessiva curiosidade. A certa altura surge uma expressão muito peculiar para descrevê-lo: *pai-de-santo de livro*. Foram os *fuxicos*, portanto, que nos possibilitaram vislumbrar o modo como são encarados aqueles que se dedicam a buscar conhecimento fora do ritmo ditado pela tradição, lançando-se a outras fontes, como a leitura de publicações de sacerdotes-autores. Investigar as representações sobre os *pais-de-santo de livro* me possibilitou

evocar meu próprio lugar – *abiã*, possível neófita - e papel diante daquelas pessoas. O apelido *mãe-de-santo de livro* não tardou a ser uma de minhas alcunhas, pois afinal, sempre sou vista com livros sobre o tema das religiões afro, acadêmicos ou não, consumidora e devedora confessa dessas *etnografias caseiras* (Castillo, 2008) ou *domésticas* (Silva, 2000).

Devo ainda reconhecer que, sem esse corpo de conhecimento previamente acumulado, dificilmente poderia exercer minha inserção tal qual venho fazendo: participando de cerimônias restritas e rituais secretos, ou mesmo de conversas sobre *fundamentos*. Certamente isso se deve ao conhecimento que pude demonstrar até agora, adquirido em grande parte por essas leituras, e que vieram preencher algumas lacunas úteis para o estabelecimento de um entendimento mínimo. Se, por um lado, a minha notória utilização de tais leituras é perdoada, por conta de minha formação em ciências sociais, comecei a questionar até que ponto a desconfiança que o emprego de fontes suplementares de conhecimento, como os livros e a internet, faz de mim também uma *indaka de kafurungoma*, uma *elejó*, uma *fura-roncó* – como são conhecidas as figuras do curioso e do fofoqueiro do candomblé (Lopes, 2012).

Essa acusação e a aproximação íntima de pesquisadores com o universo das religiões afro-brasileiras, contudo, não são novas. Elas vêm se dando desde os primeiros estudos da antropologia das religiões afro-brasileiras. Nina Rodrigues, Edison Carneiro ou Juana Elbein dos Santos conseguiram realizar seus trabalhos justamente por gozar de certa legitimidade do ponto de vista do povo-de-santo por sua inscrição na religião. Esta relação mais próxima vem se mostrando, muitas vezes, como condição de pesquisa, pois faculta o acesso às práticas rituais. Tanto na academia, como no terreiro, sempre será exigido do pesquisador algum tipo de comprometimento, o que não significa necessariamente a obrigatoriedade da iniciação.

Essa dupla identidade que se impõe ao antropólogo foi trabalhada por Silva (2000). Em seu trabalho, marcado por uma intenção dialógica, Silva expõe sua dupla condição - membro de uma casa de candomblé e antropólogo – e reflete sobre as condições de produção do saber antropológico no campo de estudo das religiões afro-brasileiras e o modo como estas dependem não só das escolhas teórico-metodológicas, mas do modo de inserção atribuída pelos pesquisados ao pesquisador. Algumas questões debatidas são pertinentes

para a presente pesquisa, principalmente as que dizem respeito à relação entre academia e candomblé e ao papel de tradutor do antropólogo: como construir uma condição de objetividade sem submeter-se às exigências morais e políticas do campo religioso? Como se posicionar diante da transformação do conhecimento produzido pela academia em saber tradicional? Cremos que o interesse sobre o recente fenômeno da participação do *povo-de-santo* nos meios digitais poderá fornecer alguns esclarecimentos sobre as novas dinâmicas no campo de relações entre candomblé e academia.

****

O presente trabalho foi assim estruturado: no primeiro capítulo, procedo a uma revisão de algumas abordagens sobre as religiões afro-brasileiras na internet. Notamos que a produção em torno dessa subtemática, ainda que pouco numerosa, é em sua maioria pautada por concepções que determinam uma contradição entre o mundo afro-religioso - cristalizado no imaginário nativo e acadêmico como o lugar da tradição, da preservação e da imutabilidade - e o mundo da tecnologia, lugar da inovação, da transformação e do progresso, enfim, como processo em geral nocivo às manifestações religiosas e culturais. Diante da necessidade de debelar tais análises contaminadas pelas representações nativas acerca da tradição ou pelo debate residual dos estudos midiáticos sobre benesses e males dos meios digitais para as práticas culturais, recorremos a essa produção para dimensionar os possíveis impactos nos processos tradicionais de aprendizagem do candomblé jeje-nagô decorrentes da presença de simpatizantes e membros das religiões afro-brasileiras na internet.

No segundo capítulo, proponho um passeio por perfis de internautas afro-religiosos, por *softwares* sociais, através do *YouTube, sites* e *blogs* de sacerdotes e, finalmente, nas arenas discursivas das comunidades e grupos virtuais, compondo um panorama do ciberespaço afro-religioso, seguindo as clivagens que foram adotadas ao longo da análise, como sociabilidade afro-religiosa e a transmissão de conhecimentos. O trabalho, não obstante, foi se realizando no sentido de mapear trajetos e redes de atuação que articulam as várias interfaces no mundo afro-digital e analisar a construção dos perfis dos

entrevistados segundo sua atuação nestas dinâmicas. Portanto, para investigar a interlocução entre as religiões afro-brasileiras nesse contexto, foi preciso primeiramente considerar as especificidades dos modelos de transmissão de conhecimento e sua relação com os modos de utilização dos recursos da internet e de participação do *povo-de-santo* no ciberespaço e as disputas em torno da mudança de modelos de transmissão de conhecimento e de construção de autoridade, que tem na internet um ponto privilegiado de observação.

No terceiro capítulo, a partir das categorias de pensamento nativas, expressas em discursos ou símbolos afro-religiosos, buscamos analisar vários níveis de atuação de internautas afro-religiosos, dedicados à produção de reflexões de cunho teológico e propositivo.

Por fim, esclareço que as imagens sem crédito foram capturadas da internet, onde circulam livremente, sem ser possível determinar-lhes a fonte.

CAPÍTULO 1

OS ESTUDOS SOBRE A PRESENÇA AFRO-RELIGIOSA NA INTERNET

1. Um quadro geral do mercado religioso brasileiro na internet

Dentre os estudos sobre grupos religiosos nos meios virtuais, destacamos os trabalhos de Airton Luiz Jungblut (2010; 2009), que oferecem um panorama geral do mercado religioso digital brasileiro e um quadro da evolução dos últimos dez anos. Jungblut observa que, no início deste processo, para todos os grupos, o número de páginas institucionais predominava em relação às iniciativas pessoais e os meios de interação virtual, como chats e fóruns de debates. Como os meios de interatividade sobre assuntos religiosos ainda não disponibilizavam opções devidamente segmentadas por crença, todos se viam forçosamente reunidos sob a alcunha “religião”, o que dificultava bastante a apreciação e análise por grupo religioso.

Decorridos dez anos, o perfil da participação religiosa na internet apresentaria um panorama, segundo Jungblut, mais democrático, de tal modo que seria “bastante temerário na atualidade afirmar quem, entre indivíduos e grupos religiosos em questão, demonstra estar melhor se utilizando das possibilidades de publicação da *web* no Brasil” (2010: 2). Ainda assim, Jungblut destacaria o grupo afro-brasileiro como aquele que obteve o incremento mais surpreendente em termos de participação e visibilidade em relação aos demais, deixando para trás a inexpressividade que o caracterizava nos primeiros tempos.

Entretanto, as interpretações de Jungblut sobre os investimentos atuais do grupo afro-brasileiro apontariam para uma subutilização da rede virtual. Seus integrantes estariam interessados apenas em “satisfazer os fetiches tecnológicos que o uso da Internet parece provocar na subcultura afro-brasileira como item atribuidor de prestígio social para quem dela faz uso” (2010: 3). A maioria das páginas deste grupo estaria voltada à venda de produtos e serviços religiosos, além do fornecimento sumário de dados sobre a trajetória religiosa de sacerdotes e de caráter meramente informativo sobre casas de culto. Apesar do atual crescimento da oferta e da sofisticação que os recursos "virtuais-comunitários", de um modo geral, vêm conquistando, haveria

ainda pouca interatividade e iniciativas irrelevantes de formação de listas de discussão ou chats. Segundo o autor, isto decorreria da exigência em assumir a pertença religiosa nesses espaços, o que ele supõe não ser costumeiro entre os adeptos das religiões afro-brasileiras.

No entanto, ao contrário do panorama (obviamente datado) e das conclusões de Jungblut, é possível atualmente se deparar com uma gama de iniciativas que extrapolam o simples oferecimento de produtos e serviços ou a publicidade de casas religiosas, que certamente tenham caracterizado as primeiras iniciativas. Aliás, uma simples mirada nos resultados oferecidos por mecanismos de buscas demonstra que atualmente, são inúmeros os *blog*s e *site*s de iniciativa de internautas afro-religiosos, cujo conteúdo gira em torno de reflexões próprias ou alheias sobre o culto aos orixás, sugerindo tentativas de participação ativa e propositiva de seus membros na internet, onde exercitam a valorização de sua identidade religiosa e apostam na circulação de conhecimento litúrgico.

Jungblut perde de vista as especificidades do grupo religioso afro-brasileiro, ao desconsiderar que o uso da palavra escrita não se impõe em sua prática ritual, como acontece com os grupos de tradição cristã, e que a internet vem se consolidando como uma arena pública de debates que abrange desde questões litúrgicas a estratégias contra o fenômeno da intolerância religiosa. Para além de simples estratégias de ostentação e auto-promoção de sacerdotes e casas de culto, portanto, esses investimentos dariam indícios das disputas por novos meios de legitimação, a partir de novas formas de apropriação de saberes rituais e dinâmicas de negociação identitária e hierárquica entre membros e entre religiões que cultuam os orixás.

O dilema da abordagem de Jungblut está na redução que opera ao compreender o fiel como indivíduo consumidor e, consequentemente, a religião como produto religioso, cujas dinâmicas seriam semelhantes às trocas pragmáticas que caracterizam o mercado, ancorando sua abordagem na noção de “mercado religioso” de Peter Berger (Jungblut, 2009). Outro dilema de suas considerações não se trata de uma prerrogativa sua, ao contrário, mas de um mal que parece se abater sobre nós, teóricos dos estudos da religião no Brasil: a incorporação inconsciente das representações religiosas e perspectivas do grupo que privilegia e sua subsequente defesa. Nesse sentido, para Jungblut,

no mercado religioso virtual brasileiro, o grupo a ser destacado seria o evangélico, por demonstrar maior poder de agregação e mobilização de seus fiéis.

Dentre as reflexões de Jungblut, resta averiguar o quanto as dinâmicas do grupo afro-religioso poderiam ser também enquadradas como estratégias orientadas por investimentos, ao mesmo tempo, em uma maior centralização hierárquica e à flexibilização em seus quadros de referência e no conteúdo de suas exigências, diante da necessidade de expansão de seus esquemas de captação de fiéis? Por outro lado, o quadro oferecido por Jungblut, ao desconsiderar as atualizações por ele mesmo apontadas na participação dos grupos afro-religiosos na internet, parece não levar em conta a produção que, há mais de uma década, tem se debruçado sobre esse objeto de pesquisa, dando indícios do surgimento ainda que tímido de um campo de estudos promissor.

A criação e proliferação de páginas dedicadas ao culto aos orixás na internet já há algum tempo vem chamando a atenção de pesquisadores, em sua maioria, oriundos da área de estudos de comunicação, seguidos por antropólogos. São exemplos de etnografias virtuais que, ao ressaltar particularidades do fenômeno, tem oferecido um instigante panorama de sua evolução e incremento. Não se trata de uma produção extensa, mas já conta com alguns representantes, como Lopes (2012, 2011), Pordeus Jr (2004), Tramonte (2004, 2003), Santos (2006, 2002a, 2002b, 2001a, 2001b), Freitas (2002, 2003), Chiousse (2003, 1998) e Capone (1999).

A maioria desses trabalhos revela um espírito de época que fazia convergir de tal modo teoria e objeto de pesquisa, onde pós-modernidade e internet auto-referenciavam-se como modelo explicativo e campo privilegiado. O contexto da globalização e sua relação com os avanços tecnológicos na área de comunicação fomentavam a crença em uma nova ordem social. A inevitável modernização varreria da história modos de vida primitivos e religiões tradicionais, a partir da queda das fronteiras nacionais que conduziria a sociedades mundiais. É nessa atmosfera recheada de incertezas e deslumbramentos em que se inspiraram algumas das análises que abordaremos a seguir.

2. O olhar “de dentro” e o olhar “de fora”

Segundo nosso levantamento bibliográfico, a primeira reflexão acerca do culto aos orixás na internet foi publicada em 1998 pela antropóloga francesa Sylvie Chiousse. Em algumas de nossas conversas através do bate-papo do *Facebook*, graças à amizade *online* que estabelecemos desde 2012, Chiousse costuma refletir sobre sua posição no campo - como mulher branca, não iniciada, socializada na cultura europeia - e seu “olhar de fora” que se empenhou a captar a vibração do *povo-de-santo*, tal como a aconselhou Pierre Verger: “Não tente explicar. Viva a religião!”. Mas adiantamos: é a partir desse “olhar de fora” vibrante que se deve compreender sua análise do candomblé na internet. No trecho a seguir, ela esclarece como foi sua aproximação com o candomblé - que vem se dando desde o final da década de 80 e que culminou em sua pesquisa de doutorado, defendida em 1995.

> Acabei fazendo minha pesquisa de campo em Recife e Olinda (...) com terreiros mais “africanizados” do que [os observados] no Rio. Agora, acredito que este processo de reafricanização [venha se dando] em São Paulo e no Rio. [Era] um verdadeiro laboratório de estudo ao vivo para minha pesquisa de campo. Tive até que aprender iorubá para me comunicar e, às vezes, mesmo ensinar aos pais de santo de Recife e Olinda, para obter mais informações sobre o culto (...). Alguns foram à África conhecer as suas raízes (...).

Chiousse rememora ainda como lhe ocorreu pesquisar as religiões de origens africanas na internet e outros pormenores daquele momento específico:

> Porque já não tinha condições para voltar no Brasil fazer nova pesquisa de campo! Depois porque encontrei por acaso orixá ou candomblé na internet e valia a pena ver como estavam [sendo] apresentados. Também porque não era uma religião universalista ao início, então valia a pena ver como podia se abrir ao mundo. Exceto que a grande parte dos que apresentam a religião na internet não eram realmente especialistas; assim não a respeitavam realmente. (...) [Quanto aos estudos], havia poucas coisas publicadas e (sobretudo, não se pode esquecer) que são coisas para franceses, que nada conhecem do candomblé! (...) Há dez anos atrás, na internet, eu li muitas coisas totalmente ridículas. Quando

> mostram transe no *YouTube*, [as cenas lembram] as festas para turistas: é mais folclore do que prática de uma crença profunda (...). [Naquela época] os evangélicos já atacavam muito, [porque] tinham as oportunidades com televisão, etc. O problema persistiria, [mas] o que muda é esta institucionalização que acontece, como acabo de ler, com a festa de Iemanjá - que, de patrimônio afro-brasileiro, torna-se patrimônio nacional (...). Quando eu comecei a estudar e pesquisar sobre candomblé, muitas das pessoas que entrevistava não ousavam dizer que praticavam. Agora, parece bem mais valorizado, ainda bem!

Embora seu interesse em estudar a relação entre candomblé e internet e suas transformações, sobretudo no *YouTube* (naquilo que ela define como "a passagem do intimismo ao universalismo"), persista até hoje, ela viria a publicar sua segunda e última análise sobre o tema, em 2003. Nessa continuidade de suas reflexões, ela oferece um resumo de suas primeiras observações, abordando algumas transformações do fenômeno ao longo de cinco anos (1998-2003). Em suas duas análises sobre o candomblé na internet, que abordaremos a seguir, Chiousse descreve e compara *sites* produzidos, não só no Brasil, mas em diversos países do mundo, para apontar as possíveis "vantagens" e os "inconvenientes" da transposição de símbolos sagrados do contexto religioso para os meios virtuais. Ela aborda, sobretudo: 1) como são representadas as divindades de origem iorubana e, dentre elas, quais são reconhecidas devidamente como orixás; e 2) quais são as semelhanças e diferenças que podem ser apontadas em suas características míticas e rituais, segundo as diferentes diásporas e cultos, como a *santeria* em Cuba, o *vodu* no Haiti ou o candomblé no Brasil (1998: 157).

Naquele período, Chiousse observa que a maioria dos servidores dos *sites* sobre orixás estavam baseados em cidades norte-americanas. O que seria, a princípio, curioso se explica pelo fato dos Estados Unidos serem o país onde a rede mundial de computadores estava mais consolidada, concentrando um maior número de desenvolvedores de *sites.* Os demais servidores vinham de Cuba, Haiti, Brasil e países da África, demonstrando que, naquele momento, os locais de origem dos *sites* não se confundiam com os locais de origem ou reprodução históricas das distintas modalidades da religião dos orixás.

Como demandava certo investimento, os *sites* eram produzidos e mantidos, sobretudo, por universidades, organismos culturais, organizações não governamentais, mas já era possível encontrar *sites* de casas de culto, interessadas em manter suas próprias páginas oficiais. Provavelmente, devido aos altos custos e investimentos em conhecimentos técnicos necessários, a *web* naquele momento caracterizava-se por certa efemeridade. Desse modo, alguns dos *sites* observados por ela já haviam expirado pouco tempo depois de sua pesquisa. Entretanto, as iniciativas não pararam de crescer, pois ao utilizar mecanismos de busca, Chiousse obteve, utilizando a palavra "orixá", em 1996, entre 259 e 344 resultados, e em 1998, entre 431 e 704.

De um modo geral, quanto ao conteúdo e teor das informações divulgadas, curiosamente, os *sites* observados por Chiousse (1998, 2003) não conduziam diretamente aos orixás, em suas *homepages* ou páginas iniciais, ou seja, não tinham a religião como principal tema. Ele vinha dissimulado entre outras informações sobre, por exemplo, arte e cultura africana ou turismo, em jogos intuitivos na forma de símbolos sacros, exigindo do internauta alguma iniciação tanto no âmbito religioso como na técnica de navegar na internet. Em geral, se tratavam de *sites* dedicados, de modo geral, às culturas de influência iorubana e que forneciam uma visão muito geral sobre os orixás, abordando principalmente suas características.

Segundo Chiousse, os *sites* forneceriam, de modo geral, uma ideia relativamente homogênea do que seria a religião (articulação do deus supremo, deuses intermediários e humanidade), da essência de Olorun como deus criador e a maneira de perceber a entidade "orixá" através das diásporas. Eles apresentariam uma relativa concordância e consenso no modo como são representadas as divindades, suas características e posição hierárquica no panteão, sobretudo, quanto às suas atribuições principais.

Mas surgem discrepâncias, ela nota, não só nos detalhes, como as cores de cada orixá, as suas qualidades ou atribuições secundárias. Nem sempre a ordem de apresentação de cada orixá segue a mesma disposição do *xirê*, por exemplo, e nem todas as divindades seriam sempre citadas ou tratadas de forma semelhante. Guardadas as devidas proporções, a depender

dos *sites,* algumas divindades seriam “mais orixás que outras”[18]. Essas distinções se tornariam mais perceptíveis nas escolhas das divindades a serem valorizadas em relação aos cultos abordados, em função de suas regiões de origem ou ainda de sua maior ou menor inclinação ao sincretismo, se este era considerado ou não como degenerativo.

Outro aspecto destacado por Chiousse é o amplo uso da língua iorubá ou a exibição de seu domínio como modelo de tradicionalidade e de respeito ao culto original. Essa estratégia viria a emoldurar as disputas por legitimação entre distintas religiosidades de origem africana, revelando algo sobre a concorrência entre elas[19]. É o uso apropriado do vernáculo dos orixás que conduz à eficácia mágica das palavras nas práticas cerimoniais e atesta os poderes de um verdadeiro sacerdote e a autenticidade do culto que professa. Assim, se dariam as disputas e um possível ranqueamento entre *santeros*, *babas*, *hounfors haïtiens*, *pais-de-santo* e *zeladores de culto,* conforme a densidade de seu conhecimento ritual iorubano puro ou não contaminado. Nesse sentido, para Chiousse, os *sites* teriam como função primeira não a transmissão de conhecimentos em termos científicos e a demonstração do domínio dessa linguagem ritual, mas o proselitismo e a captura de fiéis ou clientela religiosa, o que remete a outro aspecto do fenômeno.

Destarte, a autora questiona se essas iniciativas promoveriam de fato o reconhecimento desses cultos tradicionais ou os exporiam ao risco de se verem desnaturados, desencantados ou desacreditados. Seriam novas formas de religiosidade que não se traduziriam necessariamente em uma verdadeira busca existencial ou espiritual, mas por novos bens de consumo. Mesmo que protagonizando e, consequentemente, ampliando os processos de universalização e transnacionalização dessas religiosidades, Chiousse teme

---

[18] Também aqui a popularidade de Xangô se atestaria (Prandi & Vallado, 2010), quando ele é mencionado em todos os *sites*, observados por Chiousse, o que não acontece com Nanã, Oxumarê ou os Ibejis. Estes últimos não foram mencionados em nenhum dos *sites*, levando a questionar se eles são percebidos, de fato, como orixás de modo uniforme em todos os cultos abordados. Quanto a Exu, havia o consenso, em todos os *sites,* acerca de seu estatuto como um orixá, independentemente do culto e da diáspora estudada.

[19] Chiousse cita o exemplo de um *santero*, principal desenvolvedor de um dos *sites,* convicto da primazia de sua religião, por ter sido supostamente a única a ter preservado uma real influência iorubá (ao contrário do *vodu* e sua influência francesa; do candomblé e da umbanda e sua influência portuguesa), desconsiderando por completo a insuspeitada influência hispânica na *santeria*.

que algumas dessas iniciativas lhes destituam o caráter sagrado. Ao serem deslocadas de sua base real, as práticas rituais, os jogos de búzios *on-line*, por exemplo, se apresentariam apenas como um serviço, destituído de seu conteúdo mágico e vínculo com os orixás.

A perspectiva de Chiousse, portanto, não é a das mais otimistas em relação ao fenômeno. Ela parece compartilhar das concepções nativas mais tradicionais que repudiam a abordagem de aspectos litúrgicos fora do âmbito estritamente religioso e que defendem a oralidade como único meio legítimo de aprendizado. Segundo a autora, não seria possível conceder um valor epistêmico às representações dos orixás ou da religião oferecidas na internet, pois os cultos de origem iorubá não constituem um sistema rigidamente formalizado na sua prática cotidiana, quaisquer que sejam os locais de culto.

Assim, respondendo à sua pergunta inicial, Chiousse conclui que o interesse pelo culto aos orixás na internet não pode ser encarado como parte do processo de “retorno ao religioso”, como busca de um lugar social onde os laços se veriam reforçados com base no sagrado, mas antes se vincula a anseios de individualização, favorecidos pela vida virtual, sem promover uma nova socialização de fato.

De todo modo, Chiousse concorda que o exercício de criação desses *sites* e a sua comparação para fins analíticos não deixam de apresentar algum interesse de pesquisa para o campo de estudos das religiões afro, atestando a vitalidade dessas religiosidades, contra todos os prognósticos sobre os efeitos irremediáveis da secularização, irremediavelmente sinonimizado em suas análises com tecnologização. Mesmo que o acesso às novas tecnologias de comunicação e informação, ao tempo da pesquisa de Chiousse, no final da década de 90 e início dos anos 2000, representasse ainda um alto investimento, sua investigação já fornecia valiosas pistas sobre os processos de universalização e transnacionalização do culto dos orixás, fenômenos que se tornariam cada vez mais perceptíveis nos meios digitais com o barateamento e popularização da internet.

3. A *web* como campo de disputas identitárias

O fenômeno também chamou a atenção de outra antropóloga, a italiana Stefania Capone, cuja produção tem se pautado pela análise da transnacionalização do culto aos orixás. Assim como Chiousse, Capone apresenta uma das primeiras etnografias digitais sobre as possíveis influências e transformações proporcionadas pela internet ao campo afro-religioso (1999). No entanto, em meio ao debate entre apologéticos e apocalípticos[20], muito corrente na década de 90, Capone analisa as potencialidades da *web* como espaço privilegiado de discussão e organização para os iniciados das religiões afro-americanas nos Estados Unidos. A etnografia digital de Capone tornou evidente os embates políticos em torno do movimento de difusão dos cultos de origens africanas naquele país e os processos de construção identitária, ligada à religiosidade cubana em contraposição à identidade neo-africana ou iorubá, revelando tendências à reafricanização proposto pelo movimento afro-americano. De um lado, temos os esforços pela estandarização dos cultos e, por outro, pela unificação das práticas rituais, ou seja, duas visões distintas sobre tradição, uma ligada a uma África idealizada, em contraposição à diaspórica.

Capone demonstra que, ao contrário de promover o isolamento, os meios digitais podem criar redes inéditas de sociabilidade afro-religiosa. No início de sua pesquisa, em 1996, quando se voltou para o tema, ela identificou apenas dois *sites* e um fórum de discussão sobre religiosidade iorubá. A partir de então, acompanhou o crescimento no número de *sites* sobre *santeria* e RTY (religiões tradicionais yorubás), no ciberespaço norte-americano, contabilizando cerca de 20 páginas mantidas por centros de pesquisa, tal como Chiousse já observara (1998), dedicados ao estudo da prática divinatória de Ifá e ao aprendizado da língua iorubá. Capone identificou também alguns “centros virtuais” de culto, onde se reuniam internautas afro-religiosos, ligados à *santeria* ou *lukumi*, culto aos orixás em sua modalidade cubana.

Com base na apreciação do fórum de discussão do *site OrishaNet*[21], Capone percebe que o perfil majoritário dos membros era de jovens norte-

---

[20] Dualismo elaborado por Umberto Eco (1964), que veio a se tornar bastante usual nos estudos midiáticos para expressar duas posições distintas - otimismo e pessimismo - em relação aos rumos da indústria cultural diante da revolução tecnológica e da globalização.

[21] Surpreendemente, o *site* ainda se encontra ativo e pode ser acessado através do *link* http://www.orishanet.org/. Desde sua criação em 1995, o *OrishaNet* figura como importante

americanos, já familiarizados com a tecnologia, porém neófitos pré ou recém iniciados, que buscavam informações mais precisas, compartilhando seus ideais de maior visibilidade para sua pertença religiosa e de combate à discriminação. Iniciados, pré-iniciados ou iniciadores, Capone divide os internautas afro-religiosos em três tipos: 1) os recrutadores, sacerdotes interessados em captar clientela e novos iniciados; 2) as “almas perdidas”, iniciados, que afastados de seus iniciadores e casas de origem, buscam dar continuidade ao seu processo de aprendizado religioso por outros meios que não os tradicionais, sem a expectativa de estabelecerem novos vínculos iniciáticos; e 3) os “desconfiados”, geralmente são simpatizantes pré-iniciados, portanto, sem vínculo formal com casas de culto, que desejam verificar a exatidão das informações que aprenderam com seus pretensos sacerdotes.

Os iniciados e simpatizantes, de modo geral, comungam da angústia em participar de religiosidades, assentadas na oralidade e na transmissão direta do conhecimento, que exigem a relação direta entre iniciador e iniciado. Dedicam particular interesse por trabalhos de especialistas, acadêmicos ou não, em religiões de origens africanas por suprimindo nesses escritos sua carência por uma voz de autoridade e da tradição. Eles demonstram um apreço especial por conteúdos produzidos por *autores babalorixás,* que acumulam as identidades de iniciadores e pesquisadores acadêmicos, com formação universitária, que reforce sua legitimidade enquanto produtores de conhecimento.

Ao acompanhar um debate, sobre a possível substituição dos saberes tradicionais pelos acadêmicos e os temores de que venha a se tornar dispensável a vivência na casa de culto, Capone observa uma tensão, semelhante àquela já apontada por Silva (1995) entre saber científico e o campo afro-religioso, quanto ao uso de outros modos de aprendizado que não o tradicional, por meio de etnografias e livros de sacerdotes-autores. Curiosamente, ela observa ainda que a via digital, mesmo que potencialize acima de tudo o contacto com os pares e um sentimento de pertencimento à comunidade de fiéis, rompendo com o isolamento do processo iniciático, não diminui a expectativa do aprendizado direto com uma autoridade espiritual, pelo menos, não entre os membros do fórum do *site OrishaNet*. Ao contrário, as

---

referência para internautas interessados em *lukumi*, por exibir vasto conteúdo sobre o tema e reunir membros de todas as partes do mundo.

falas expressam a importância em se considerar preferencialmente os ensinamentos dos mais velhos, em detrimento das demais fontes, cuja utilização se justifica enquanto complementação e nunca como verificação dos conhecimentos iniciáticos.

Por outro lado, Capone sabe que não se pode ignorar o contingente bastante expressivo de internautas, estudantes e “estudiosos" da religião dos orixás, cuja vida religiosa parece estar “mergulhada na luz azulada de um monitor” (1999: 8). Segundo um sacerdote *lukumi*, esses internautas poderiam ser chamados de “ciber-adeptos” e divididos em dois tipos característicos: o ciber-sacerdote, que em um curto período de iniciação e mesmo de navegação no ciberespaço afro-religioso, já modera o próprio fórum de discussão, onde realiza orientações espirituais e rituais de divinação; e o ciber-*bricouleur*, que produz conhecimento a partir de fontes diversas, como livros de sacerdotes e acadêmicos e na internet, mantém-se em contato com iniciadores de várias tradições.

Ainda que ambas as posturas, tal como observado por Capone, suscitem uma série de críticas nos fóruns virtuais, sobre a validade desse tipo de conhecimento, que se pretende autônomo frente à relação direta de aprendizado entre iniciado e iniciador ou os seniores da religião, muito comuns são os debates de cunho teológico sobre dogmas rituais, como o sacrifício animal, o ofício da divinação, os custos excessivos dos rituais, o combate a práticas sincréticas e os cargos ou atribuições femininas. Abordar os temas, portanto, se distingue do *catar folhas*: é lícita e prestigiosa a exibição de conhecimentos perante os pares, mas perigoso o acúmulo indiscriminado de saberes litúrgicos, porque desestabiliza a estrutura hierárquica da *real life.* Ao não se submeterem à autoridade sacerdotal, os “desconfiados” com sua ciber-*bricolage* produzem suas próprias *mélanges* rituais que curiosamente, terminam por obedecer a outro tipo de hierarquia, a do ciberespaço afro-religioso, onde sacerdotes precisam sustentar seu poder de convencimento nos momentos de debate e interação digital.

Como já observara Chiousse (1998; 2003), Capone nota que discursos de autoridade são comumente buscados também junto aos clássicos da etnografia, através de nomes como Pierre Verger e Roger Bastide que são evocados tal como os ancestrais, inspiradores de uma quase veneração

religiosa. Além dos estudos de religião, o modelo tradicional de aprendizado direto, considerado insuficiente ou pouco confiável, vem a ser complementado com cursos de cultura e língua iorubá ou *compact discs* de música afro-sacra, tal como acontece hoje nas plataformas de áudio e vídeo, como *Vimeo* ou *YouTube.* Segundo Capone, todos esses elementos deram origem a um novo tipo de adepto, o *autodidata* que constrói seu próprio percurso religioso a partir de leituras, acompanhando encontros acadêmicos, consultando a internet. Atualmente, acrescentaríamos, o adepto *autodidata* se dedica a consubstanciar não apenas seu conhecimento, mas dos demais com suas pesquisas sistemáticas, tornando-se ele mesmo um estudioso e tradutor da religião, dando origem a novos conteúdos e desenvolvendo páginas na internet, onde apresenta suas controvérsias quanto aos saberes já cristalizados. Curiosamente, nesse novo processo de aprendizado e transmissão de conhecimento afro-religioso, o respeito à tradição e ao modelo formal se renova e se mantém na obediência aos estágios de iniciação religiosa.

A etnografia digital de Capone se destaca ao apontar que não há uma descontinuidade entre a rede de afro-religiosos que se estabelece na internet e a da *real life*, entre comunidade "virtual" e comunidade "real". Quando se pesquisa as religiões afro-americanas nos meios digitais, fica claro que o "correiro nagô" preconiza a internet para o *povo-de-santo*, ao permitir aos adeptos, iniciados ou não, se encontrarem, trocarem informações e aperfeiçoarem seus conhecimentos. Ao acompanhar as arengas entre "especialistas" do culto em torno de detalhes rituais, na disputa pela pureza, tradição e ortodoxia, Capone compreende a internet como *locus* de transformações dos cultos afro-americanos, sem escapar do modelo tradicional, pois reproduzem especificidades dessas religiosidades, a saber: a relevância dos conhecimentos litúrgicos, a busca constante por modalidades religiosas mais prestigiosas e pela construção de redes de iniciados e casas de culto. Sem exagero, poderiam ser apontados como as maiores motivações para a utilização da internet o anseio pelo contato com os pares e o sentimento de pertencimento a uma espécie de *ilê eletrônico* (1999: 18), como Capone apelidou o extenso grupo digital de fiéis. No ciberespaço, se veriam ampliadas a *família-de-santo,* a amizade entre casas-comunidades e o intercâmbio de informações e indivíduos, de modo que filiações e linhagens possam ser

retraçadas e recuperadas. Tal como o estabelecimento de redes informais de amigos de distintas nações e casas, que se evidencia na retribuição de visitas por ocasião de cerimônias públicas ou na participação e auxílio em rituais privados, e que há muito tempo compõe redes consistentes e antecipa a atual estrutura dos *softwares* digitais, frequentados por internautas afro-religiosos.

Por outro lado, mas ainda em plena coerência com o que já acontece na *real life*, as incursões digitais dinamizam ainda aquilo que historicamente compõe as trajetória e experiências afro-religiosas, ou seja, a noção de rede e de circulação de iniciados entre diferentes modalidades de culto, as estratégias de (des)obediência ao ditames tradicionais, as viagens em busca de conhecimento e das origens, no retorno à África, em busca dos elementos perdidos da tradição. Tratam-se, portanto, de formas atualizadas do modelo tradicional de acumulação de conhecimento e, consequentemente, de potencial captação de prestígio e legitimação.

Capone investiga uma suposta inovação proporcionada pelo ciberespaço: o diálogo e mescla com outras práticas rituais, facilitados pela internet, têm influenciado, de modo curioso, o processo de mobilidade afro-religiosa. Durante a iniciação, não é incomum que o neófito venha a estabelecer uma relação ambivalente com seu iniciador, com a casa em que foi iniciado, ou seja, com seus *irmãos-de-santo* ou ainda com seu orixá. As acusações de maus-tratos ou de “santo errado” ou “feitura errada” evidenciam a fragilidade da relação desigual entre iniciados e iniciadores. Ligadas aos cultos à natureza e sabedoria dos ancestrais, as religiões dos povos nativos norte-americanos e, sobretudo, os movimentos da Nova Era, ao proporem progressiva independência em relação ao papel do orientador espiritual e redução de sua função intermediária entre o adepto e a vontade divina, terminam por inspirar afro-religiosos a buscarem novos caminhos, em conflito com a estrutura hierárquica.

Porém, se na vida das grandes metrópoles, a construção de identidades religiosas são cada vez mais o produto de hibridações ou “sincretismos em movimento”, caracterizados pelo deslocamento, circulação e (re)negociação de identidades religiosas precedentes, o fenômeno de individuação religiosa já estaria presente nos cultos afro-americanos, onde a ideia de experimentação ocupa lugar central (1999: 18). No entanto, ao mesmo tempo em que a

mobilidade entre distintas modalidades afro-religiosas permite que o indivíduo construa sua própria experiência religiosa, ela determina que a cada transição se produza um novo sentimento de pertencimento ao grupo.

Se a mentalidade *new age* reivindica menos uma organização hierárquica do que uma estrutura em rede, é possível afirmar que a internet proporcionaria um substituto eficaz do sentimento de pertencimento comunitário, mas apenas para uma parcela minoritária de internautas afro-religiosos, especialmente para as “almas perdidas” ou “sem-terreiro”. A grande maioria de internautas afro-religiosos, formada por iniciados e sacerdotes, vincula-se efetivamente a casas de culto e para eles, o ciberespaço potencializa o sentimento de pertencimento ao grupo, que já experimentam na *real life*. Através do “correio nagô” virtual, que espelha nos meios digitais a rede preexistente de *fuxicos*, dinamizam os mecanismos de controle dos comportamentos e práticas que julgam desvirtuadas do modelo convencionalmente tido como tradicional. Nos debates virtuais, polemizam entre si diferentes concepções acerca da tradição, dinamizam os ataques aos rivais e reafirmam suas estratégias de afirmação.

Para Capone, a internet promove o aperfeiçoamento dos conhecimentos litúrgicos entre afro-religiosos de todas as partes e tradições e estabelece novas formas de troca e circulação já existentes entre casas e membros de distintas famílias *de santo*, proporcionando a percepção alargada de uma comunidade ampla e comum, que não mais se limita ao seu próprio grupo ou linhagem religiosa, pois, ao permitir a tomada de consciência da alteridade e dos distintos lugares sociais, multiplica as redes de colaboração mútua nos meios digitais em um nível de cooperação internacional.

4. Entre tradição e modernidade

Com incremento da internet no Brasil, a atuação de afro-religiosos no ciberespaço passa a chamar a atenção dos pesquisadores nacionais. Partindo de um quadro em que curiosamente convivem a força e a longevidade do fenômeno afro-religioso, os avanços da tecnologia informacional e formas de recrudescimento cultural-identitário, Cristina Tramonte (2004, 2003) aborda a “proliferação de *site*s na internet [...] sobre questões religiosas”, em especial

ligadas ao candomblé e à umbanda, vistas até certo ponto como estratégia de expansão da influência cultural das religiões afro-brasileiras (2004: 1). A autora trata da incursão de membros destas religiões no meio virtual primeiramente como *convivência* (2003) e depois como *relação paradoxal entre a tradição e a modernidade* (2004). Ao passo que a internet possibilitaria um espaço para a afirmação da autenticidade e das origens africanas, estariam os adeptos buscando também beneficiar-se das tecnologias de comunicação para garantir a participação cidadã junto à sociedade mais ampla. Entretanto, ao longo de suas considerações, Tramonte revela-se explicitamente temerosa com o excesso de informações ou com a falta de qualidade do que circula na *web*, pois tem como base a ideia de cultura, como *preservação* ou *permanência*, ou seja, como alvo preferencial das transformações inerentes à modernidade.

Diante dos *fundamentalismos* ou *fanatismos de toda ordem*, a internet se lhe apresenta útil no plano prático imediato, como possibilidade de defesa diante do quadro de intolerância religiosa, ao mesmo tempo em que, segundo a autora, a incursão do povo-de-santo nos meios virtuais traria um novo desafio às religiões afro-brasileiras, ao expô-las de forma ostensiva e arbitrária. Exceções seriam os *site*s de terreiros tidos por *tradicionais*, como as páginas do *Ilê Axé Opô Afonjá* (modelo de tradição baiano) e do *Axé Ilê Obá* (modelo de tradição em São Paulo) por ela citados. Como contribuição do artigo de Tramonte, é possível destacar a ideia de *expansão de influência cultural* como estratégia adotada pelo povo-de-santo. Contudo, esta concepção é imediatamente esvaziada pela autora quando ela se detém no aspecto quantitativo do fenômeno, ao posicionar-se junto àqueles que percebem a internet como um risco ao conhecimento por supostamente privilegiar somente a informação.

5. Os dilemas da (não) presença virtual

O historiador Cristiano Henrique Ribeiro dos Santos, com formação em ciências da comunicação, destaca-se por sua série de reflexões que também mapeiam o momento em que internautas afro-religiosos começavam a se aventurar e esboçar sua participação mais nitidamente nos meios virtuais (2006; 2002a; 2002b; 2001a; 2001b). No entanto, sua crítica comunga e parte

do ponto de vista nativo, que contrapõe o candomblé à modernidade e, neste caso, às tecnologias de comunicação e informação. Essa suposta incompatibilidade baseia-se na ideia de que o candomblé, como "religião de origem 'aldeã'" está em contraste perpétuo com os ditames da vida na "metrópole contemporânea" (2001a: 57).

A venda de produtos e serviços afro-religiosos também chama a atenção de Santos que, ao tempo de sua pesquisa (2001), parecia constituir realmente o tipo de participação afro-religiosa mais constante na internet, ou pelo menos, a mais notável. Mas sua preocupação referia-se ao que então considerava uma urgente questão ética para as religiões afro-brasileiras: o aparecimento de *sites* e *comunidades virtuais*, que apresentavam o candomblé como tema, e o oferecimento de consultas virtuais ou *on-line* aos jogos de búzios. Essas iniciativas representariam uma "quebra ética dos princípios comunitários e de transmissão de poder e força nesta religião" (2002b: 28).

No encontro de mundos supostamente tão adversos – tecnologia e religião -, o candomblé corria então um grande risco. Orientado pela concepção nativa de tradição, Santos termina por operar uma *essencialização* do candomblé, postulando aquilo que considera ser o comportamento religioso moralmente aceitável e reificando a oralidade como único meio legítimo de transmissão de conhecimentos rituais. Nesse sentido, como sugere o subtítulo de um de seus artigos, Santos compreende o candomblé como "uma cultura de Arché na virtualidade" (2001a), uma religião orientada por princípios éticos - os "valores da comunidade" e o "respeito aos antepassados" –, historicamente consolidados e que, supostamente aceitos pelo conjunto homogêneo de seus membros, estariam em franca contraposição ao mundo da tecnologia informacional, lugar da circulação irrestrita de conhecimentos. Sua consideração sobre o fenômeno espelha os temores dos afro-religiosos de que a disseminação de informações sobre questões litúrgicas do candomblé representaria terríveis transgressões éticas. Diante das múltiplas possibilidades oferecidas pelos meios virtuais, o candomblé estaria irremediavelmente fragilizado em seus atributos constituintes.

Por outro lado, em outro trabalho, Santos (2001b) desenvolve um instigante paralelo entre a grande árvore primordial - presente nos mitos de criação do mundo, segundo a mitologia iorubana e o sistema de pensamento

do candomblé - e o mundo virtual, a partir das ideias de *fractalidade* e *interconectividade*. O orixá-árvore é quem estabelece a ligação, a sustentação e a passagem entre os vários planos da existência, entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, para os deuses e os humanos. Ao mesmo tempo, ser orgânico e sobrenatural, suporte e testemunha do momento inaugural do mundo material, guardiã e receptáculo da memória ancestral, é a árvore-divindade tanto o princípio ordenador como o manancial criativo da humanidade. A internet, prolongamento tecnológico da inteligência humana, por seu turno, surgiria com pretensões, de certa forma, semelhantes, quando ambiciona reunir todo conhecimento até hoje produzido e transcender as relações para além do plano físico, como se atesta no sucesso das redes sociais, onde é possível "habitar" e gozar de uma existência virtual.

Assim, a árvore-orixá representaria o sustentáculo que *conecta* os mundos imanente e transcendente e, portanto, podendo servir de alegoria para a conexão entre o meio virtual e a vida real, transpondo de um pólo a outro o fluxo de saberes e de interações. Tal como o tronco oco da árvore mítica, a internet pode figurar como um imenso repositório da memória coletiva e de conhecimentos rituais e, de modo mais polêmico, como o local de fluxo ininterrupto de informações, onde circulam fractalmente os segredos da religião, extrapolando a ideia de plágio, quando mais se aproxima da ideia de autoria coletiva.

Mesmo que a perenidade do orixá-árvore se contraponha à efemeridade e credibilidade das informações que circulam nos meios virtuais, potencialmente a internet clama por transcendência e atemporalidade. Destarte, Santos sugere que haveria elementos na própria cosmogonia da religião dos orixás, como a ideia de coexistência no mundo material e no mundo sobrenatural, que favoreceriam aos internautas afro-religiosos comungar do espaço virtual, e nele reproduzir, não somente o *ethos* religioso, mas também seu sistema de crenças, sem gerar com isto uma contradição. A partir de uma perspectiva desconstrucionista da corporeidade, Santos desenvolve a ideia de que as formas de sociabilidade afro-religiosa na internet encontrariam sentido, portanto, no próprio sistema de pensamento da cultura iorubana e do candomblé. Ele oferece, assim, instigantes possibilidades de compreensão dos modos de utilização e inserção de iniciados do candomblé

na internet, a partir da metáfora da árvore-divindade, sugerindo a formação de uma rede afro-religiosa.

No entanto, ao invés de avançar nesses instigantes paralelos, em um trabalho posterior, ao elaborar um estudo de caso sobre a questão da alteridade em comunidades virtuais de afro-religiosos, Santos mantém a preocupação quanto às possíveis transformações sofridas pelo campo afro-religioso diante das tecnologias. No lugar dos meios tradicionais de transmissão oral do conhecimento, haveria a priorização da linguagem escrita. Substituindo a convivência no terreiro, a formação de pequenos grupos autônomos preconizaria a “supressão do corpo e da presença” e “mudanças nas relações de temporalidade, espacialidade, alteridade, vinculação e subjetivação” (2002b: 1).

Segundo Santos, as “comunidades virtuais" afro-religiosas, ao construírem “novas mediações promovidas pelas novas formas comunicacionais” (2002b), surgem como pretensos substitutos e poderosos rivais da comunidade-terreiro, ainda que se assemelhem a meros “grupamentos”, devido à “fragilidade das relações emocionais e de alteridade na rede” e aos “conflitos entre religiões e entre visões de mundo diversificadas”. A vontade de conhecer e “aprender o básico”, expressa por uma integrante (uma jovem paulista, judia e artista plástica) de uma dessas comunidades virtuais, serve de pretexto para Santos concluir que está em curso nos meios virtuais novas formas de iniciação, onde o saber letrado virá a sobrepujar “a vivência, em seu sentido ritualístico”.

Por outro lado, ambiguamente, o próprio autor conclui que a proliferação desses "grupamentos virtuais", além de contradizer as concepções que viam na internet “uma via de exacerbação do individualismo”, não representariam a anulação do “princípio da necessidade da presença, bem como da vinculação e de comunidade”. Se Santos minimiza até certo ponto seus próprios receios, ele reafirma que apenas no espaço material e concreto do terreiro, os agentes afro-religiosos poderão usufruir de um senso verdadeiro de pertença a uma “comunidade moral”, por seu “caráter local, corporal, iniciático, mítico e oralizado”.

6. Os *web*-terreiros

O pesquisador Ricardo Oliveira de Freitas também desenvolveu reflexões sobre o processo de transnacionalização e universalização das religiões afro-brasileiras, impulsionado pelas novas tecnologias de comunicação, a partir dos estudos midiáticos e culturais (2010, 2002). Seu interesse se volta aos possíveis impactos da transposição do debate sobre temas costumeiramente relacionados à realidade dos terreiros para a internet por brasileiros imigrantes na Europa e nos Estados Unidos. Freitas parte de duas questões: a consolidação de comunidades de brasileiros no exterior, que compreende como "diásporas brasileiras"; e o processo de *ciberinformatização* no campo religioso afro-brasileiro, desdobramento histórico do interesse de alguns membros do candomblé pelos meios de comunicação de massa e pela literatura acadêmica, tendências que se contrapõem, em certa medida, às "características paradigmáticas do candomblé como espaço de desprivilegiados e excluídos" (2002: 04).

Ao investirem em uma nova rede de sociabilidade, internautas afro-religiosos, brasileiros e estrangeiros, estariam impulsionando a "(re)territorialização das diásporas brasileiras" nos meios digitais e articulando uma nova expressão religiosa "não mais afro-brasileira, mas *afro-braso-diaspórica* ou universal". Graças à conjugação dos processos de internacionalização e de *ciberinformatização*, promoveu-se o (re)encontro das religiões afro-brasileiras com outras religiões afro-americanas ou, como Freitas as define, *afro-derivadas*, culminando em um processo de "ecumenismo" entre as distintas religiões de "origem africana nas diásporas" (2002: 04).

Como antecedentes desse processo de hibridação das religiões *afro-derivadas*, Freitas aponta a conquista por visibilidade e popularidade em terras estrangeiras, desde a década de 80, por parte das religiões afro-brasileiras, em especial o candomblé e a umbanda, como modelos de uma "verdadeira" identidade religiosa nacional apoiados, portanto, em um clichê de brasilidade. Fomentado, a princípio, pela indústria turística, pela mídia e pela produção intelectual nacionais, e atualmente pela *ciberinformatização*, este processo tem produzido a transformação das práticas afro-religiosas, consumidas como alegorias de um Brasil para turistas a novas formas de sociabilidade religiosa, o que o autor jocosamente chama de *macumba out Brazil*.

Segundo Freitas, a *ciberinformatização* pode ser apontada como o principal vetor da transnacionalização do campo religioso afro-brasileiro e da alteração do perfil afro-religioso, ao dinamizar o processo de universalização das religiões afro-brasileiras (2002: 06). Por outro lado, a globalização, ao promover a dissolução das fronteiras nacionais, curiosamente ampliou a valorização de identidades étnicas e culturas tradicionais, mas esvaziando-lhes o sentido originário e expandindo o seu público consumidor. No encontro entre "etnias identificadas por tradicionais" e as "identidades fragmentadas nas e pelas metrópoles centrais", as religiões afro-brasileiras sofreram um processo de massificação. Portanto, como antecedente do fenômeno da transnacionalização do candomblé, que tem colaborado para redesenhar a paisagem religiosa latino-americana, é possível apontar primeiramente a transformação da imagem do candomblé no exterior.

Freitas oferece uma interessante reflexão sobre a relação entre religiões tradicionais e tecnologia: o candomblé acenaria como uma alternativa, repleta de magia e exoticidade, naqueles contextos cujo modelo de vida está calcado na razão e na ciência. Interessa, portanto, compreender como identidade, nacionalidade, modernidade e religiões tradicionais se (re)articulam no processo de transnacionalização das "religiões *afro-derivadas* nas Américas", ou seja, não apenas das religiões afro-brasileiras, umbanda e candomblé, mas também das demais religiões afro-americanas, como *lukumi* e culto a Ifá (em fase de significativa ascensão no Brasil).

Dentre os vários fatores que favoreceram o estabelecimento e fixação dos primeiros "terreiros n'além-mar", Freitas aponta o [ciber]missionarismo. A trajetória de uma *ialorixá*, moderadora de um grupo de discussão sobre candomblé nos Estados Unidos, observado por Freitas, é exemplar nesse sentido, pois revela o estatuto do missionarismo afro-religioso e dos *web-terreiros*, que se tornaram polos de aglutinação para brasileiros já iniciados que desejam dar "continuidade às suas demandas espirituais exclusivamente nos terreiros dirigidos por brasileiros" e cuja experiência prévia com a religião, o domínio da língua e a familiaridade com a culinária votiva afro-brasileira acena como uma espécie de especialização, concedendo-lhes uma função ritual. Somam-se a esses iniciados "sem-terreiro", simpatizantes pré-iniciados e clientes não-iniciados, além de estrangeiros iniciados em outras modalidades

afro-religiosas. Essa *mélange*, tal como observa Freitas, dá o tom dos debates no fórum de discussão, que giram em torno da "comparação entre o candomblé e essas outras religiões". Mas isto não faculta afirmar, ele alerta, que a "dinâmica de ecumenização" nos meios digitais prescinda dos espaços rituais da *real life*. Os espaços digitais de sociabilidade apenas dinamizam novos encontros religiosos, tal como acontece para a *ialorixá* moderadora do fórum de discussão. Afinal, este lhe serve de repositório para possíveis clientes para o oráculo de búzios e iniciados em potencial. Por não mais possuir um espaço físico adequado para as práticas rituais mais complexas, a sacerdotisa limita suas atividades a pequenas obrigações e oferendas, quando conta com a ajuda de outros brasileiros, e ao jogo de búzios presencial, que lhe garantiu certo prestígio e viagens por todo o território norte-americano para a prestação de serviços mágicos.

Freitas levanta outra questão importante para a compreensão do fenômeno: enquanto no Brasil, os meios digitais já se caracterizavam como espaço de "debate e conhecimento não encontrado no mundo real dos terreiros", os círculos de discussão hospedados nas plataformas mais populares no ciberespaço da época, como "fóruns, listas, *sites*, IRC's e *chat's*", dedicados às religiosidades afro nos Estados Unidos, ainda serviam primordialmente como local de encontro para os brasileiros e estrangeiros, distantes dos espaços rituais de culto (2002: 13).

> O interesse dos brasileiros pelo mundo virtual relaciona-se, dessa forma, à democratização da informação — do segredo e secreto, eminentes norteadores da liturgia do candomblé — raramente obtida na vivência e prática mais imediatas dos terreiros. Também relaciona-se mais ao interesse por recursos e inovações tecnológicas, que propriamente pela falta de espaços reais. Veremos também entre brasileiros residentes nas mesmas cidades de seus terreiros a recorrência ao ciberespaço, ocupando, segundo eles, o tempo não encontrado para a frequência assídua à comunidade-terreiro da qual fazem parte. Além de contribuir para o encurtamento da distância (e saudade), a rede cibernética proporciona a proximidade do espaço religioso, mesmo virtual, para integrantes (sobretudo os que estão no exterior) "mais isolados" do espaço real dos terreiros. Assim, se no exterior é a falta de comunidades reais a motivadora para participação nos

> grupos virtuais, no Brasil, é a conexão com o tempo e saber-inteligência contemporâneos que parece incitar à navegação virtual (2002: 13-14).

Freitas conclui que, em termos gerais, tanto no Brasil como no exterior, o estabelecimento de comunidades-terreiros virtuais pode ser atribuído menos à distância ou inexistência de casas de culto que ao anseio de comungar de uma mesma identidade e sentimento de pertencimento religiosos, em uma esfera mais ampla, o ciberespaço, onde é possível conhecer, aprender e ligar-se às mais diversas tradições religiosas *afro-derivadas*.

> O que, de certa forma, acaba reconstituindo a ligação dos adeptos (brasileiros e estrangeiros, iniciados e simpatizantes) tanto fora quanto dentro do Brasil e, não apenas com as religiões afro-brasileiras propriamente, mas também com as mais diversas tradições religiosas afro-derivadas, independente das razões motivadoras para o ingresso nos grupos (2002: 14)

Portanto, o papel da internet não pode ser subestimado: ela veio dinamizar aquelas "articulações iniciadas ainda no espaço real", como o encontro entre santeiros e afro-brasileiros nos Estados Unidos e fomentar ainda mais o "ecumenismo afro-derivado" (2002: 13). A rede digital de afro-religiosos, de distintas nacionalidades e modalidades de culto, reproduz e quiçá maximiza entre os internautas o modelo de relacionamentos e alianças costumeiras do *povo de santo*, que "num passado ainda mais remoto foi destinado às irmandades e confrarias negro-brasileiras", recriando, até certo ponto, no ciberespaço laços e parentescos (Freitas, 2002: 15).

A feição material do fenômeno também não pode ser menosprezada. Freitas lembra que a demanda no exterior por serviços e produtos mágicos estimulou o surgimento de um "*web*-mercado de bens simbólicos e materiais". Esses *sites* bilíngues (inglês e português) não apenas revelam o interesse de estrangeiros pelas religiões afro-brasileiras, mas garantem com "a utilização do inglês como língua alternativa para a publicação das informações" a disseminação, em certa medida, de conhecimentos litúrgicos das religiões afro-brasileiras, entre os anglófonos.

De fato, ao proporcionarem um espaço plurivocal, de "conferência *on-line*, lugar de vários mundos culturais, estilos de vida, formas religiosas", mais

participativos e interativos que quaisquer outros veículos de comunicação, os meios digitais rompem com a lógica tradicional do aprendizado direto entre iniciador e iniciado, dinamizando debates, com o aporte da bibliografia especializada e dos recursos audiovisuais, mais facilmente acessível e consubstanciando uma produção de conhecimento mais autônoma. Segundo o autor, as discussões travadas nas *mailing lists* (listas de discussão) podem ser vista como tentativas de substituir e sobrepujar a produção científica, tomando desta a responsabilidade por atribuir visibilidade e legitimidade às religiões afro-brasileiras, com vistas a um possível estatuto de religião universal, nos termos de Freitas, de “religião para o mundo”.

> A "intelectualização" (e elitização) do debate no espaço virtual permite aos "informados" e/ou "intelectualizados" participação independente do grau obtido na hierarquia do culto (mesmo não-iniciados podem ter participação ativa tantos nas discussões virtuais quanto em situações reais fora do Brasil). Nesse sentido, a elitização proporcionada pelo acesso ao texto, que com o advento da internet somente foi corroborada, torna-se outro diferenciador entre os integrantes dos terreiros reais e os integrantes dos terreiros virtuais, entre integrantes de terreiros no Brasil e integrantes de terreiros *outside Brazil,* formando uma rede "segura" de sociabilidade, concretizada por afinidades econômicas e intelectuais.

Enfim, na perspectiva de Freitas, a ciberinformatização das religiões afro-brasileiras concorreram não somente para a transnacionalização das mesmas, mas para sua universalização, ao extrapolar origens étnicas e proporcionar novas relações de mercado religioso, novas formas de sociabilidade e, sobretudo, novos meios de expressão de religiosidade e respectivos conteúdos “no momento em que religiões centradas na tradição oral (sem a presença de um livro revelado) vão se configurando no espaço virtual, espaço da imagem-texto, espaço do hiper- texto” (2002: 19).

7. A textualização afro-digital da memória

O antropólogo Ismael Pordeus Junior reflete sobre as potencialidades do ciberespaço como aporte para a universalização e da transnacionalização das religiões afro-brasileiras em Portugal (2004). Apesar de partilhar da mesma

preocupação de Santos (2002a) quanto aos possíveis impactos sobre a oferta de produtos e serviços afro-religiosos na internet, Pordeus focaliza as transformações de práticas tradicionais, promovidas pelos jogos de búzios *on-line*, que intervêm na enunciação e no enunciado do oráculo, ao substituir a fala dos orixás e ferir seu estatuto de palavra ritual, cuja inspiração é de origem divina. Ao passo que na internet, a consulta oracular não passaria de uma ficção ritual.

Seu maior interesse, no entanto, se concentra no processo de "textualização" da memória, deslocada para os meios digitais, como desdobramento da transculturalização da umbanda *omolokô*, protagonizada por grupos religiosos lusitanos. No entanto, o fenômeno somente se lhe afigurou mais nítido quando o terreiro de Mãe Virgínia, por ele estudado e empossado na etnografia como casa fundadora da umbanda em Portugal, investiu na produção de um *site* oficial, tal como se recorda, inaugurando:

> uma nova problemática em meus estudos sobre os processos de produção de textos na transculturação que passa a um outro patamar, indicando a utilização de novas tecnologias para difusão de uma tradição, o universo das religiões afro-americanas e afro-brasileiras (2004: 9)

Primeiramente, Pordeus se empenha em produzir um panorama geral da atuação de internautas afro-religiosos lusófonos, através do mecanismo de busca do *Google*, quando se depara com o amplo universo: de terreiros virtuais não ligados a um terreiro físico a *sites* oficias de casas e federações, passíveis de serem rastreadas na *real life;* de revistas eletrônicas, artigos jornalísticos, catálogos de exposições em museus, bibliografias a material em áudio; de artigos acadêmicos a artigos de autores nativos; de livrarias, passando por *site* de lojas especializadas em produtos para práticas religiosas a venda de serviços mágicos, como consultas oraculares, em suas várias modalidades, entre "búzios, tarô, runa, horóscopo", além de "conflitos entre terreiros que são postos em fóruns de discussão" (2004: 9).

Em seguida, para localizar em meio a essa miríade a *homepage* dos terreiros pesquisados, Pordeus percebe que seria necessário restringir sua busca à modalidade afro-religiosa na qual ele se inscreve, através da palavra-

chave “umbanda de omoloko”[22], por meio da qual chegou ao segundo terreiro apreciado em seu estudo de caso. À primeira vista, ambos os *sites* estariam mais voltados à difusão do que, necessariamente, à adesão a crenças e práticas religiosas, aspecto que se evidencia no oferecimento de consultas em respostas aos “estados de aflição do cotidiano”, o que não produziria efetivamente uma comunidade digital de crentes. No entanto, ao analisar mais detidamente os espaços de consultas e tira-dúvidas e das listas de discussão, Pordeus começa a indagar se estes não estariam produzindo potencialmente “novas sociabilidades, proporcionadas pelo *site,* tanto no que se refere às dimensões virtuais oferecidas pelas redes, quanto ao implemento de novos símbolos nas comunidades religiosas”.

Ao perseguir tal questão, Pordeus procede a uma reflexão sobre a imaterialidade do texto eletrônico, que ao negar “a figura do autor, necessita evocar o jogo entre ele, leitor, editor e suportes técnicos do escrito” e, ao silenciar sobre a autoria e replicar-se indefinidamente pelas redes digitais, possibilitaria “múltiplas escrituras” e, portanto, múltiplas leituras. No caso da umbanda, que tem na escrita um dos meios privilegiados de divulgação de seus ensinamentos e dogmas, a internet estaria potencializando a constituição de uma “memória social ‘comum’”, dando continuidade àqueles esforços de textualização e racionalização que concorrem para as especificidades da produção contínua da tradição da umbanda, tanto em Portugal como no Brasil.

Mas quais seriam os antecedentes do processo de transnacionalização das religiões afro-brasileiras em terras lusitanas? Pordeus destaca ao papel de Mãe Virgínia, sacerdotisa que levada pelas vagas de retorno migratório que se seguiram à abertura sociopolítica de Portugal retorna ao seu país como precursora da umbanda. Seu protagonismo se sobressai ainda graças à sua produção de livros e manuais “na busca do conhecimento que se concretiza na prática religiosa, mas também nas leituras, nas pesquisas bibliográficas”. Na construção de seus próprios textos, de modo a consubstanciar as práticas rituais de seu terreiro, junto a iniciados e clientes, Mãe Virgínia uniu indelevelmente sua própria trajetória espiritual ao mito de fundação da

[22] Infelizmente parece que os domínios de ambos os terreiros devem ter expirado, pois não nos foi possível encontrá-los.

umbanda portuguesa (Pordeus, 2000), papel reassegurado com a transposição de seus textos para o ciberespaço.

Esse processo não é incomum quando se considera a umbanda, que desde seu processo de constituição como movimento religioso no Brasil, assistiu o desenvolvimento de inúmeros esforços no sentido de "codificar a doutrina e o conjunto dos ritos, [para] eliminar os traços 'impuros' e pôr em relevo os aspectos filosóficos e místicos". Para tanto, foi indispensável a utilização da escrita, como meio de fixação e divulgação de sua tradição, produzida a partir da "antropofagia" de outras tradições religiosas. Se os textos nativos podem ser excelentes meios de aproximação com as perspectivas defendidas, como por exemplo, no caso das autobiografias, possibilitam ainda "comparar o que foi narrado na história de vida com a biografia escrita" para também pensar o processo de transmutação da tradição oral em escrita sagrada.

No caso específico da umbanda na internet, segundo Pordeus, o processo de transculturação se acelera na virtualidade, onde o hipertexto abre novas leituras para a escrita sagrada graças às multivocalidades dos contextos digitais, alterando o estatuto da enunciação da palavra sagrada. Ao apreciar a criação do *site* do terreiro, fundado por Mãe Virgínia, Pordeus percebe que os textos introdutórios são os mesmos que compõem os esforços de textualização da memória, de autoria de Mãe Virgínia. As reflexões sobre as práticas religiosas, que antes circulavam em publicações de forma precária e restrita, sofrem um processo de circularidade hermenêutica, ou seja, são transpostas de seus contextos originários para um novo espaço de sociabilidade nos meios digitais, onde qualquer pessoa, com o mínimo de conhecimento, pode produzir conteúdo.

Assim como já observara Freitas (2002), Pordeus percebe como o processo de transculturação das religiões afro-brasileiras vem sendo potencializado nos meios digitais. No além-mar, a internet vem encurtando as distâncias entre adeptos e prestadores de serviços mágicos, por meio de *links* de contatos e de divulgação dos jogos de búzios e consultas, nos *sites* de terreiros, que os disponibilizam como forma de angariar sua clientela. Ele ressalta que, neste aspecto, as consultas *on-line* se assemelham, até certo ponto, às presenciais, por serem para muitos clientes o primeiro contato com a

religião e para outros a oportunidade de dar continuidade aos seus tratamentos espirituais. Mas resta uma questão: o autor concorda ou não que se (re) cria na virtualidade uma comunidade de afro-religiosos?

8. A força dos fuxicos virtuais

Partindo da importância do aprendizado ritual para as religiões afro-brasileiras, Lopes se filia à corrente de pesquisadores que investigam os impactos da internet sobre o modo tradicional de transmissão de conhecimento do candomblé (2012; 2011). A partir do contexto religioso cearense, cuja penetração do candomblé pode ser considerada recente e, portanto, coetânea dos processos de universalização e dissolução de parte do conteúdo étnico da religião, Lopes acompanha como os mecanismos de controle, expressos no *fuxico-de-santo*, se potencializam na internet, para além das redes tradicionais de intrigas, como um fator de renovação e construção de tradições. Sua pesquisa se divide em dois campos de observação empírica distintos, mas comunicantes: entre comunidades virtuais do *software* social *Orkut* e terreiros de Fortaleza, para averiguar os efeitos de transformação da internet sobre os modos de "relacionar-se, de agir, de viver imbricando realidade material e virtual" de afro-religiosos alencarinos e a ampla rede em que se inscrevem. Lopes compreende, portanto, as interações digitais que se dão no ciberespaço afro-religioso como fator de potencial modernização do candomblé, refletindo a partir de uma realidade local específica, a cidade de Fortaleza.

Graças à sua socialização religiosa na umbanda, ao acompanhar a trajetória espiritual de sua tia, na passagem desta da umbanda para o candomblé de nação angola, Lopes desenvolveu seu interesse pelo tema, ao perceber que a internet desempenha um importante papel nas relações da *real life* do contexto afro-alencarino. Sobre o dilema do pertencimento exigido, Lopes (2012) reflete:

> A adesão às religiões é uma tensão presente na pesquisa. Passei por situações onde em privado, já de antemão antes de iniciar o processo formal de entrevista me perguntavam "tu é filho de quem?". Quando eu dizia que não sabia qual santo me falavam da necessidade de confirmar o santo e que isso só poderia ser feito com o jogo de búzios.

****

Como podemos observar, a maioria dos estudos que abordam a relação entre a religião dos orixás e o meio virtual foi desenvolvida na intersecção entre as áreas da comunicação e da antropologia. Partem de uma série de idealizações acerca das ideias nativas de tradição, do perfil socioeconômico dos afro-religiosos, que como agentes da resistência cultural, seriam os guardiões dos modos de ser e fazer tradicionais. Desconsideram que há muito o candomblé comunga do espaço da cidade, desde sempre negociando seus termos com a sociedade mais ampla, e que seus integrantes, portanto, partilham um modo de vida moderno. Tendem ao alarmismo que ainda permeiam as concepções sobre as transformações socioculturais estimuladas pela internet. Parecem dar continuidade à visão dualista que polariza, de um lado, religião e tradição, de outro, racionalismo e modernidade. Invocam certo preservacionismo, no qual o candomblé emerge como manifestação cultura arcaica ou a-histórica. Ao se posicionarem com ressalvas à incursão do povo-de-santo na rede virtual, curiosamente, demonstram a vitalidade do *ethos* do candomblé, por incorporarem em seu próprio discurso as ideias de tradição, senioridade, segredo e hierarquia, caras à religião. Desse modo, algumas destas análises re-atualizam o embate entre tradição e modernidade, que sempre permeou as representações científicas acerca destas religiões.

CAPÍTULO 2
A SOCIABILIDADE AFRO-RELIGIOSA NOS MEIOS DIGITAIS

1. Entre orixás e avatares: estratégias de representação de si e construção identitária afro-digital

Em tempos de crescimento da intolerância religiosa por parte de algumas denominações neopentecostais e de grupos a eles associados, cada vez mais tem se tornado potencialmente conflituoso para os agentes afro-religiosos falar abertamente sobre a própria fé em situações cotidianas[23]. Os softwares sociais, por sua vez, oferecem aos internautas um ambiente de interatividade, onde é possível ostentar sua identidade religiosa, buscar seus pares para além do círculo de relações de sua própria casa de culto, expressar críticas ao alheio e opiniões de cunho teológico ou demonstrar e compartilhar conhecimentos litúrgicos, sem os entraves da *real life*.

Ao construir seu perfil numa rede social, o internauta afro-religioso, no momento em que é incitado a escolher imagens para compor o seu avatar[24] e demais informações, pode optar por aquelas que reforcem sua religiosidade através de referência explícita ou não ao vasto universo simbólico das religiões afro-brasileiras e que será imediatamente perceptível a outros internautas iniciados com quem deseja potencialmente se relacionar. Ele pode se autodescrever de modo que seu orixá e seu lugar na religião traduzam sua representação de si: no lugar de seu "nome civil", ele pode declarar seu nome e cargo iniciáticos e exibir-se em fotos, portando insígnias, colares e indumentárias rituais, revelando seu lugar na religião. Pode se expor em imagens em que aparece "virado no santo", isto é, em pleno estado de transe ritual, quando orixá e humano se (con)fundem e assim transmitir uma representação de si mesmo através de seu orixá. Enfim, ao possibilitarem a construção de uma identidade virtual, as redes digitais permitem ao internauta

---

[23] Sobre o caso mais recente de expulsão de afro-religiosos de favelas e subúrbios cariocas dominadas por traficantes que se auto-intitulam "o exército de Jesus", ver a matéria completa no link http://oglobo.globo.com/rio/crime-preconceito-maes-filhos-de-santo-sao-expulsos-de-favelas-por-traficantes-evangelicos-9868841#ixzz2esN5hwRT

[24] *Avatar* - termo que se popularizou para designar a imagem escolhida, seja foto ou figura gráfica, por um usuário para compor a foto de seu perfil em redes sociais - curiosamente foi tomada de empréstimo pela cibercultura da religião hindu, onde significa "a descida de um ser divino à terra, em forma materializada" (Larousse, 2007).

afro-religioso declarar sua religiosidade fora do espaço sagrado, o que nem sempre é conveniente nas interações face a face.

Para além de uma questão de escolha, uma opção trivial ou uma estratégia de sobrevivência social, o que os orixás nos avatares digitais dizem sobre a construção da identidade dos afro-religiosos? Por que a *persona* social do internauta afro-religioso tende a (con)fundir-se com a imagem de seu orixá?

Sobre a importância do corpo nas religiões afro-brasileiras, Amaral lembra que é "(...) no corpo e nas dimensões a ele relacionadas que se inscreve a identidade dos 'filhos-de-santo'" (2002: 65). Podemos afirmar que ser "do santo" - também no ciberespaço - se traduz em transmitir valores religiosos ou sinais diácriticos facilmente reconhecíveis pelos pares e capazes de distinguir o grupo afro-religioso dos demais. Portanto os avatares nos perfis digitais, se compreendidos enquanto corpos virtuais, podem a acionar o sistema de representação específico do *povo-de-santo* de modo a ostentar e patentear sua pertença afro-religiosa -, como podemos observar em perfis no *Facebook*.

No primeiro quadro, temos o perfil de um *ekedi* que ao replicar a imagem do orixá para o qual fora iniciada parece querer duplicar a proteção deste sobre si mesma e seu perfil virtual. Na segunda imagem, vemos na foto do perfil o usuário acompanhado provavelmente por sua *ialorixá* (assim o supomos pelo fato de ele estar sentado em um nível abaixo, como prevê o costume de não sentar ao mesmo nível que o seu iniciador) e uma colagem com fotos de ambos, em pleno transe com seus respectivos orixás, emoldurando a imagem

de capa do seu perfil. Enquanto a Ekedi Debora não faz menção ao seu nome batismo completo, mas ao seu cargo hierárquico e seu nome “de batismo” na religião; o nome civil do *Babalorixá* Nitabalé ty Oya Igbale é exibido entre parênteses, como se ele quisesse indicar que sua identidade “no santo” se sobrepõe à sua identidade na sociedade mais ampla. Ao se exibir, acompanhado de sua *ialorixá*, transmite-nos a ideia de que sua trajetória como sacerdote encontra respaldo na casa onde fora iniciado, imprescindível para construção de sua legitimidade como iniciador.

A iniciação é a marca distintiva do pertencimento às religiões afro, pois só quem passou pelos rituais iniciáticos pode ser considerado de fato e de direito como membro do candomblé. É na iniciação que o neófito terá sua identidade “desfeita e refeita” nos termos da religião, para nela “renascer”. Por ser um momento de suma importância tanto para o indivíduo quanto para a coletividade religiosa, o registro, além de uma recordação, tem caráter estratégico, como insinua Silva (1995: 148):

> (...) o iaô incorporado ou não no seu orixá deverá posar para algumas fotos ao lado de seus parentes, tanto aqueles de sua família ‘profana’ como religiosa (ou ‘do santo).

Enquanto no *YouTube*, como veremos mais adiante, a exposição de si mesmo em pleno estado de possessão ritual pode ser alvo de *xoxação* (críticas), por favorecer a apreciação mais detalhada do ritual; no *Facebook*, a representação de si através dos orixás recebe uma acolhida quase indiferente entre os internautas afro-religiosos. Se a imagem estática dos orixás pode ser veiculada sem suscitar grandes impasses, a imagem dos orixás em movimento é veladamente recebida como indutora do transe ritual. De fato, fotos de cerimônias públicas costumam encontrar boa receptividade nas redes sociais e podem ser apreciadas e orgulhosamente exibidas, desde que essa prática esteja enquadrada dentro dos preceitos da religião sobre o que consensualmente pode ou não ser exibido, tal como expressam as respostas à enquete[25] do internauta W.O, que depois de assistir “a uma saida de ogã em que gravaram até o orixá dando o *oruncó* [nome secreto] do santo do menino”, pergunta: “O que vocês acham de pessoas que postam fotos de seus orixás

[25] Postada no grupo *Candomblé Pesquisa*, no dia 25 de setembro de 2013.

vestidos nas redes sociais?”. Para além das possíveis divergências, entre o mero concordar ou discordar, há a “regra de ouro” do candomblé, sobre o que pode ou não ser revelado, cujos limites não estão bem definidos, como revela o comentário do internauta M.M.:

> “Bom, hoje em dia é visto como tabu, porém, há 20, 30 anos atrás era muito comum ver álbuns de iniciações, obrigações, festas, bem como suas respectivas filmagens. Era motivo de orgulho mostrar suas recordações. Hoje. criou-se este interdito alegando uma forma de ‘proteger o sagrado’ das críticas feitas por seitas neopentecostais. No meu modo de ver, não temos nada a esconder de ninguém, a não ser dos próprios adeptos do culto afro-brasileiro que fazem questão de ridicularizarem postando fotos, fazendo montagens assim mostrando o que há de "pior" (questão de ponto de vista) em nossa religião. Agora eu questiono: a intolerância vem de outros segmentos religiosos?”.

Perfil de um membro afro-religioso do *Orkut*

Esta aparente (con)fusão entre humano e divindade está assentada no próprio modo como são concebidos os orixás dentro do quadro moral e de pensamento do candomblé, ou seja, na ideia de que são os deuses que se assemelham aos humanos e com esses compartilham virtudes e defeitos:

> Os deuses do candomblé são extremamente humanizados, no sentido de que suas emoções e atitudes, narradas nos mitos, são absolutamente inteligíveis e compatíveis com as dos seres humanos. (...) Várias são as versões dos mitos nas quais é possível perceber que os orixás têm sentimentos humanos. E que,

> se são capazes de 'erros', também têm virtudes essenciais. (Amaral, 2002: 60-61).

Dentro desse quadro, o corpo é uma instância considerada privilegiada da experiência afro-religiosa, pois através dele que os fundamentos da religião e sua visão de mundo marcarão indelevelmente o iniciado e serão por ele aprendidos e apreendidos: "(...) o candomblé vê o corpo como o mediador da vida, fonte de prazer e meio pelo qual os deuses se expressam, pelo qual vêm à terra para brincar e dançar, sendo, portanto, extremamente valorizado" (Amaral, 2002: 64). Portanto, para interagir tal como um internauta afro-religioso, é preciso atribuir uma identidade afro-digital ao perfil ou corpo digital, através do *avatar*, do *nickname* (apelido), das postagens *e* da escrita que darão o tom das interações e relações que deseja estabelecer na plataforma, possibilitando que o outro o construa e o reconheça como um afro-religioso.

Além de um veículo para estreitar laços e expressar bons sentimentos em relação aos amigos e familiares "de axé", há quem faça de seu perfil um meio de louvação aos orixás, recriando nos limites do meio digital um espaço de comunicação não só com os pares, mas com o divino. As representações dos orixás os presentificam nos perfis e estão ali, sacralizando-os. Se a felicidade e o sucesso material são os termômetros da afinidade com o próprio orixá e de que este tem sido bem cultuado e encontra-se em equilíbrio com seu iniciado, a proposta explícita do *Facebook* - ser uma vitrine digital[26] e possibilitar a criação de uma *persona* social – casa-se bem com o propósito de tornar públicas as conquistas diárias através de imagens que serão vistas e apreciadas por conhecidos e por desconhecidos.

[26] O *Facebook* possibilita, ao publicar fotografias, o recurso de marcar amigos, até aqueles que não possuem perfil no *software* social de modo a dar visibilidade ao seu círculo de amizades, dentro e fora do ciberespaço.

2. Interagindo com axé nas redes digitais

Além da atuação solitária ou das interações *one-to-one,* nas redes sociais, os internautas afro-religiosos podem se reunir em torno de interesses comuns, disseminar ou colidir informações, compartilhar e obter conhecimentos litúrgicos, contornando as interdições que cercam os saberes rituais e os ditames da transmissão oral dos saberes. Assim, as redes sociais, em especial, seus *grupos* ou *comunidades virtuais* permitem aos internautas afro-religiosos conectarem-se, ultrapassando limites geográficos e alimentando vínculos de amizades, relações de conflito e estratégias de captação de possíveis clientes e seguidores. Qualquer que seja sua intenção, para o internauta afro-religioso, esses ambientes digitais podem oferecer boas oportunidades para criar uma visibilidade em torno de si mesmo, de sua casa de culto ou de sua modalidade afro-religiosa. São espaços de hipertextualidade - povoados de textos não lineares, que conduzem a uma infinidade de outras possibilidades de leitura – propícios para o aprendizado e a pesquisa coletiva, onde cada um pode contribuir com dados novos e sua retificação ou apenas com suas opiniões

particulares que podem ou não corresponder com o que rege a tradição, abrindo espaço para a inovação da religião.

Um antecedente da interatividade atualmente proporcionada pelos softwares sociais são as *salas de bate-papo*. Dentre essas antigas plataformas de comunicação *on-line,* o serviço de mensagem instantânea ou *chat* **Bate-papo UOL**[27] ainda hoje mantém salas de bate-papo distintas tanto para espíritas e umbandistas como para membros do candomblé, atraindo, portanto, aqueles que se identificam com o culto dos orixás. Se ao período de seu lançamento, elas eram muito procuradas para estabelecer novas amizades entre desconhecidos, atualmente, contudo, este tipo de comunicador sincrônico tem perdido espaço para as alternativas mais funcionais que congregam mais ferramentas, como as redes digitais. No entanto, para efeito de análise, o *chat* fornece alguns indícios de como o *ethos* do *povo-de-santo* vem sendo transposto e dinamizado pelos internautas afro-religiosos para o ciberespaço, muito antes do advento do *Orkut* ou do *Facebook*.

Na sala "Candomblé", participantes se utilizam de *nicknames* (apelidos), que inspiram a condição de iniciados na religião, como "mãe-de-santo", "Maria Padilha", "filho de Oxalá", "Eduardo ty Osun", "Gabriel de Odé" ou "dofona de Oxum"[28]. Como se tratam da primeira impressão que se tem da pessoa quando se entra na sala de bate-papo, pode-se concluir que "muito mais do que falar sobre um corpo que se tem, [os *nicknames*] dão a impressão de falar sobre um corpo que se deseja – são corpos sustentados pelo desejo e fantasias mútuas" (Segata, 2008), pois revelam aspectos da construção identitária do internauta afro-religioso Por conta do jogo de esconde-esconde identitário, próprio deste tipo de serviço, não é possível atestar a condição de iniciado ou quaisquer outras, o que parece ser justamente seu atrativo e não representa um grande entrave para relacionar-se, pois "os apelidos falam sobre (e pelas) pessoas na sala, como uma espécie de corpo mesmo" (Segata, 2008).

---

[27] **Bate-papo UOL** é o maior serviço de chat, ou pelo menos, a iniciativa mais bem-sucedida e longeva, com 7.800 salas divididas por interesses diversos. Oferece salas distintas para católicos, evangélicos, espíritas e, reunidos na expressão "mais religiões", adventistas, apostólicos, ateus, budistas, hinduístas, islamitas, judeus, mórmons, pentecostais, testemunhas de Jeová, thelemitas, umbandistas e wiccans.

[28] Como é possível optar pela cor dos caracteres do *nickname* (apelido), a escolha pode corresponder às cores atribuídas aos orixás, como vermelho para Oyá, azul ou verde para Oxossi, amarelo para Oxum e assim por diante.

De um modo geral, a paquera parece ser uma das grandes motivações para criar e participar das salas de bate-papo, que funcionam como pontos de encontro virtual, tal a semelhança nos meios digitais com bares e boates para solteiros. Como revelou a Segata uma de suas interlocutoras no âmbito de sua pesquisa sobre as salas de bate-papo para lésbicas:

> (...) a sala de bate-papo é como uma festa: você entra, vê várias pessoas desconhecidas dentro de um mesmo espaço, como numa "balada". Essas pessoas entreolham-se, avaliam a beleza, o jeito, o corpo (no caso, lêem os apelidos), tomam coragem, se aproximam para conversar, ou flertar. Se o papo for bom, se a pessoa for interessante, a gente chama pro canto e pega que nem na balada e se der, ainda leva pra cama (SEGATA, 2007, p. 04).

A metáfora da festa parece ser muito boa para compreender como os internautas afro-religiosos buscam reproduzir nas salas de bate-papo e outros espaços virtuais de encontro, o momento de descontração, que sucede a cerimônia pública do *xirê,* o *ajeum.* No *ajeum,* passado o momento sagrado, também haverá música, mas não para os orixás dançarem e sim os humanos. Se era costume organizar uma roda de samba ou pagode, finda a dança dos orixás, hoje se pode também contratar iluminação, *buffet* e *disc jockey* e simular um ambiente de boate. De todo modo, o propósito ritual do *ajeum* se mantém: o encontro da comunidade de iniciados e demais participantes em torno da comensalidade coletiva, instância importante da ligação entre deuses e humanos. E também outros propósitos, menos sacros, mas que encontram ressonância no *ethos* do *povo-de-santo*, como o *fuxico* (fofoca) e a paquera. Nas salas de bate-papo virtual, é possível reproduzir esses comportamentos, em outro território e ambiente mais discretos.

> Assim sendo, o circuito erguido sobre uma rede relacionada ao que a sociedade abrangente categorizaria como fútil ou não-religioso (sexo, transgressão, erotismo, fofoca, vida mundana e cotidiana) reconstitui-se no ambiente virtual, caracterizando-se como forte atributo de poder, privilégio e prestígio, no momento em que constrói um circuito de relações interpessoais e que atribui a seus integrantes (quer seja nos terreiros, quer seja nos grupos de discussão) respeito, construindo novas formas de sociabilidade e territorialidade, reproduzindo velhas

> formas de sociabilidade e territorialidade (Freitas, 2002: 15).

Algumas conversas, protegidas pelo anonimato, costumam girar em torno da busca por auxílio espiritual e da venda de serviços mágicos, de modo muito mais explícito do que acontece no *Facebook* ou no *Orkut*, mas também são alvo de críticas por parte de outros internautas afro-religiosos. Notável também é a atuação do que poderíamos chamar de "*trolls*[29] evangélicos", com pseudônimos sugestivos (*nicknames*) como "servo do Ungido" ou "unção", postando trechos das Sagradas Escrituras e mensagens repletas de proselitismo. Os membros identificados como candomblecistas não parecem se intimidar com a interferência dos evangélicos que assolam as conversas, a todo momento, com questionamentos de sobre os fundamentos da crença afro-brasileira. Ao contrário, parecem mesmo se divertir com o assédio e as tentativas de conversão, de tal modo que o conflito que se desenrola parece configurar uma das motivações para participar do *chat*: uma oportunidade de reafirmação da identidade através da jocosidade peculiar ao *povo-de-santo* (Amaral, 2002) em tempos de intolerância religiosa.

As redes digitais dinamizaram os atributos das *salas de bate-papo* ao oferecerem outros recursos ao ampliar o círculo de relações para além da própria casa de culto, sem os inconvenientes da costumeira interdição de visitar outros terreiros, imposta por alguns sacerdotes[30]. Mas se nas *salas de bate-papo* os usuários estão protegidos pelo anonimato, nos *softwares* sociais, a exposição imposta pela plataforma pode conter uma série de riscos. Instados a bisbilhotar perfis alheios, qualquer usuário pode apreciar fotos, vídeos e

---

[29] *Trolls* são usuários que buscam participar de debates com objetivo de atrapalhar seu desenvolvimento e enfurecer os demais participantes.

[30] No *Facebook*, cada página pessoal funciona como um *hiperlink* para outras, o que proporciona um entrelaçamento de perfis, cujo critério pode ser o interesse comum pelas religiões afro. Através do recurso "Sugestão de amigos" - que leva em conta a quantidade de amigos que se tem em comum com os demais - pode-se expandir a rede desde os amigos da *real life* a "amigos dos amigos" ou mesmo desconhecidos que ampliarão a *família de santo* virtual. A partir de sua página de perfil, o internauta pode manter conversações *in box,* ou seja, conversar através de caixas de diálogo, onde "indicadores de presença" informam quem está *on-line*, isto é, supostamente disponível para iniciar uma conversa, dentre os usuários que façam de parte de sua rede de amigos. No caso do *Facebook*, também é possível enviar mensagens para desconhecidos que não façam parte da rede de amigos.

postagens não só de amigos, mas também de desconhecidos[31]. Essas informações pessoais podem ser apropriadas, muitas vezes, por outros internautas afro-religiosos como material para censuras e críticas quanto ao grau de obediência aos tabus e preceitos rituais, operando como um verdadeiro mecanismo de controle. É o que fazem aqueles que se auto-intitulam *caça-marmoteiros* – usuários que se dedicam diligentemente a vigiar perfis alheios e que se entregam ao *fuxico virtual* (Lopes, 2012).

https://www.*Facebook*.com/marmoteiro.descarado

De fato, alguns internautas, protegidos ou não pelo anonimato e por perfis *fakes* (falsos), recorrem às comunidades e grupos virtuais, para expressar opiniões de cunho moral e críticas ao comportamento alheio. Assim, alguns grupos vêm a se constituir como verdadeiras arenas de disputa por seguidores, através da produção de verdades (de caráter político e/ou teológico) para a religião, onde a intensidade das trocas de mensagens pode, muitas vezes, torná-los palco de discussões acaloradas, nos quais os internautas são levados a tomadas de posição. Portanto, além da busca por identidade e formação de vínculos por meio da colaboração, a interação entre internautas afro-religiosos também pode ser permeada por conflitos. Desse modo, para alguns internautas afro-religiosos a busca pelo debate se configura como estratégia de construção de autoridade, de acordo com o poder de convencimento que conseguem atribuir às suas falas, que por sua vez podem

[31] Através do recurso "Compartilhar" do *Facebook*, é possível capturar e transmitir todo tipo de material publicado por outros usuários, mesmo daqueles que não fazem parte da lista de amigos, de acordo com as configurações de privacidade escolhidas.

estar ancoradas ou não às posições que ocupam ou dizem ocupar na hierarquia afro-religiosa.

3. Orixás no *YouTube*: entre estratégias de exposição e denúncia

Com sua proposta de "transmita você mesmo!" (*broadcast yourself!*), que faz alusão ao lema *"do it yourself"* (literalmente "faça você mesmo!"), o *YouTube*[32] tornou-se a maior plataforma de compartilhamento de vídeos da internet, disponibilizando uma infinidade de vídeos e arquivos em áudio. Nele também é possível encontrar vasto material, cujo conteúdo apresenta o universo afro-religioso[33], desde matérias jornalísticas, obras documentais e ficcionais a cerimônias públicas, onde comumente iniciados podem ser apreciados em pleno estado de possessão ritual.

Numerosas são as produções profissionais, como as obras de ficção e filmes documentários sobre as religiões afro-brasileiras, publicadas na plataforma por seus próprios produtores, para fins de divulgação, ou por internautas que desejam compartilhar esse material em forma digitalizada. Algumas obras ficcionais sobre candomblé e outras religiões afro-brasileiras podem ser contempladas no *YouTube*, como o premiado filme "Orfeu negro" que venceu o festival de Cannes nos anos 50 ou adaptações para o cinema e televisão das obras de Jorge Amado. É também expressiva a quantidade de documentários, como "Pierre Fatumbi Verger: Mensageiro entre dois mundos" que homenageia o saudoso antropólogo francês, radicado na Bahia, desde a década de 40. É possível rever, por exemplo, a minissérie "Mãe-de-santo", estrelada pela atriz Zezé Mota e exibida no extinto canal de televisão "Rede

---

[32] O *YouTube* foi criado em 2005 e atualmente é o maior e mais popular portal de compartilhamento online de vídeos do mundo, e detém mais de 50% do mercado: cerca de trinta milhões de vídeos são vistos diariamente. A plataforma permite a usuários sem formação técnica publicar em formato digital uma grande variedade de filmes, videoclipes e materiais caseiros. Através do *site*, graças aos mecanismos conhecidos como APIs (Interface de Programação de Aplicativos) desenvolvidos pelo próprio *YouTube*, é possível compartilhar vídeos em *blogs*, *e-mails*, redes sociais, entre outras plataformas.

[33] A partir do mecanismo de busca da plataforma, em junho de 2013, utilizando a palavra "orixá", foram encontrados mais de trinta mil resultados e no mês julho, esse número cresceu para quase 60.000. Já a palavra "candomblé", passou de aproximadamente 67.400 a quase 76.000 resultados, no mesmo período. Sem uma análise mais detalhada, não é possível distinguir neste amplo universo o que foi publicado por outros grupos religiosos, como os neopentecostais que empreendem dileto combate às práticas rituais do candomblé.

Manchete” em 1990; o recente longa-metragem “O Jardim das Folhas Sagradas”; ou o também recente documentário “A dança das cabaças”, dirigido pelo músico paulistano Kiko Dinucci, entre outros. Assim como as próprias obras ficcionais ou documentais, a iniciativa de compartilhar essa *memorabilia* televisiva ou cinematográfica parece ter como objetivo mobilizar e difundir o interesse sobre as temáticas que povoam o universo afro e patentear a presença das religiões afro-brasileiras na cultura nacional, transformando o *YouTube* em um contraponto aos grandes meios de comunicação, que mistificam ou silenciam (sobre) as religiões não cristãs.

Além do vasto material audiovisual que, através de uma abordagem formal ou jornalística, pretende transmitir uma imagem positiva da religião, também é possível acompanhar no *YouTube* conteúdo especificamente produzido por iniciados e voltado para o *povo de santo*. São entrevistas com sacerdotes e notáveis da religião ou lideranças políticas, por iniciativa de associações e federações, onde os próprios afro-religiosos ressaltam a importância do registro, desde que respeitado o enfoque institucional. Ainda nesse sentido, aproveitando-se deste interesse, alguns sacerdotes têm procurado construir seu próprio espaço midiático alternativo. É o caso de *Sérgio de Ajansu* e de *Mauro T’Osun*, ambos sacerdotes do Rio de Janeiro, que veiculam regularmente conteúdo explicativo no formato de videopalestras, em seus respectivos canais no *YouTube*, buscando articular e reforçar os seus vários investimentos em distintas plataformas e redes sociais, de forma sistemática. Essas iniciativas se filiam ao propósito de transmitir e ensinar procedimentos rituais e concepções teológicas, produzindo verdades para a religião e ultrapassando as barreiras das casas de culto, na medida em que os adeptos podem acionar esses saberes protegidos pelo anonimato proporcionado pelo mundo digital.

http://www.*YouTube*.com/user/candomblesemsegredos?feature=results_main
http://www.*YouTube*.com/watch?v=58sESGVlpdI

Por seu turno, produzidas por equipes de filmagem contratadas especificamente para este fim ou em forma de vídeos caseiros, caracterizados por certa espontaneidade, sem aprumo e menos pretensiosos no sentido técnico, os registros de cerimônias públicas têm se popularizado bastante. Afinal, a apreciação de vídeos de festas no *YouTube* contorna o cansativo e, às vezes, oneroso deslocamento até os terreiros, geralmente situados nas longínquas periferias das metrópoles brasileiras. Além disso, trata-se de uma estratégia que contorna as costumeiras proibições dos sacerdotes quanto à visitação a casas alheias, quando seus subordinados podem entrar em contato com distintos e divergentes procedimentos litúrgicos. Do ponto de vista do entretenimento, proporcionam a apreciação de momentos de beleza da religião e, por outro lado, favorecem os hábitos da *catação de folhas* e também da *xoxação*, no conforto de seus lares, protegidos pelo anonimato. Mesmo correndo esses riscos, através da publicação de fotos e filmagens de festas e cerimônias públicas, tornou-se amplamente viável[34] aos internautas afro-religiosos a exposição pública das atividades rituais de uma determinada casa

[34] As estatísticas sobre o consumo de câmeras digitais e celulares são tão expressivas que têm servido de indicativo da inclusão social no país. Com o barateamento de dispositivos móveis, como câmeras digitais e celulares com acesso à internet, a revolução tecnológica incrementou a democratização da produção de registro de imagens e sua quase imediata distribuição e consumo no ciberespaço. Com isso, todos inclusive membros dos estratos sociais mais baixos (as classes C, D e E) tornaram-se agentes produtores de seu próprio universo pictórico, imprimindo sua marca no modo como se dá a construção de suas identidades imagéticas e hoje, qualquer usuário pode publicar fotos e vídeos através de aplicativos como o *Instagram* ou no popular *YouTube*.

de culto, a qual pertence ou que apenas visitou, tal como uma cobertura jornalística, ainda que amadora, mas voltada para o *povo de santo.*

No entanto, a prática de publicar vídeos com conteúdo afro-religioso suscita uma série de embates. O ato de registrar e divulgar rituais por meio de fotografias ou filmagens tem se constituído historicamente como uma questão polêmica para as religiões afro-brasileiras (Tacca, 2009), pois não há um consenso entre os seus membros sobre os limites do que pode ou não ser publicizado. Com intuitos os mais diversos, desde a exposição e divulgação das atividades das casas-templo à denúncia de práticas consideradas iconoclastas, a atuação de internautas afro-religiosos, publicando vídeos e músicas afro-sacras, ou comentando e criticando procedimentos litúrgicos se estendem para além da interface do *YouTube* e o espaço reservado para os comentários do vídeo, acirrando às discussões e críticas em outras plataformas e redes sociais. E quiçá muito provavelmente na *real life*, impactando o cotidiano dos terreiros.

3.1. A proibição nas casas matrizes

As tradicionais casas baianas são praticamente unânimes na determinação de vetar qualquer tipo de registro visual de seus rituais, de tal modo que a proibição de portar equipamentos eletrônicos por vezes se impõe como condição para a audiência dos rituais. E menos por questões de tabu referente ao congelamento em imagens do transe ritual, tal como acontece em algumas casas de batuque, do que por razões de ordem prática.

Em 2009, o célebre *Ilê Iyá Omi Axé Iyà Massé*, mais conhecido como terreiro do *Gantois,* se viu diante de uma série de constrangimentos, frutos de uma fraude virtual[35]. Circulou pela internet via *e-mail* um *link* que prometia acesso ao suposto *site* oficial do terreiro. Nele, eram oferecidas, na aba "Reserva & Pagamentos", a partir do preenchimento de um cadastro (que requeria nome completo, data de nascimento, e-mail, telefone, dentre outras informações), consultas com a atual *ialorixá* da casa, mãe Carmen, pelo valor de R$ 350 ou com os filhos da casa a R$ 200, que poderiam ser pagos através

[35] Reportagem disponível em http://alexandrelomilodo.*blog*spot.com.br/2009/03/terreiro-do-gantois-e-vitima-de-fraude.html, acessado em 13/08/2012.

de boleto bancário, gerado no próprio *site*. Em outra aba, chamada "Clientes célebres", o internauta poderia vislumbrar fotos de artistas famosos notoriamente ligados ao terreiro, como Caetano Veloso, Maria Bethânia e Daniela Mercury.

Na página de apresentação do *site*, há um vídeo compartilhado do *YouTube*, onde os irmãos Veloso e a matriarca do clã, Dona Canô, cantam a música "Oração a Mãe Menininha", de outro ilustre amigo do terreiro, Dorival Caymmi. A canção é referenciada no *site* como a "oração oficial do Gantois". O *site* apresenta também um texto, cuja autoria é atribuída à mãe Carmen. Segundo a reportagem do jornal baiano A Tarde[36], o que curiosamente patenteava a fraude era a grafia aportuguesada do nome do terreiro – não *Gantois*, mas "Gantuá" - no endereço eletrônico, cujo domínio era estrangeiro. Entretanto, tal grafia não é propriamente incomum, não sendo raro se deparar com ela até mesmo em matérias jornalísticas. De todo modo, os fraudadores demonstraram estar familiarizados e atentos aos indicativos necessários para construir e fundamentar a veracidade e a legitimidade de um *site* de uma casa de culto prestigiosa como o *Gantois*, ao elencarem as celebridades que assumidamente possuem um vínculo iniciático com o terreiro e ao oferecerem um suposto discurso autorizado de sua liderança espiritual.

Tal evento parece não ter estimulado a criação ou manutenção de uma página oficial verdadeira, onde poderiam orientar aos interessados sobre esse e outros mal-entendidos. Ao pesquisar no mecanismo de busca do *Google* pelo "*site* oficial do Gantois", apenas encontramos um *domínio* *https://afroxe.com.br/cgi-sys/suspendedpage.cgi* do que outrora talvez tenha sido a página do terreiro, onde hoje se lê a mensagem: "This Account Has Been Suspended"[37]. A ausência institucional nos meios digitais reforça a vontade de preservar a casa do tipo de exposição negativa que a internet pode proporcionar. Zeno Millet, neto da saudosa mãe Menininha, que também recebeu um *e-mail* dos golpistas, assim se expressa a respeito dos acontecimentos:

> "Fiquei chocado, pois, embora às vezes apareçam pessoas alegando parentesco conosco ou dizendo ser do

[36] Edição do dia 17 de março de 2009, página 7.
[37] "Esta conta foi suspensa".

> terreiro sem que pertençam a ele, uma coisa dessa gravidade nunca tinha acontecido".

Ou seja, uma coisa é ter que lidar com *marmotagens* envolvendo o nome do terreiro, algo difícil de evitar, mas que não escapa às agruras por que passam quaisquer casas de candomblé na *real life*; outra é ser vítima de crime de violação de direitos autorais e de imagem, além de danos morais, na internet - uma esfera de atuação pública a que relutam participar não só por julgarem arriscada demais, mas cuja lógica de utilização e interação lhes escapa ao controle e, sobretudo, por concluírem que pouco ou nada pode contribuir para as dinâmicas da casa. Afinal, o *Gantois* não precisa garantir sua exposição pública nos meios digitais para se edificar ou consolidar seu prestígio já conquistado em outras mídias que não lhe ferem a ideia de tradicionalidade.

Esta vem sendo a posição adotada pelas seis casas, consideradas as mais tradicionais do país, atributo consolidado graças ao tombamento concedido pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan). Assim como o *Gantois*[38], a Casa Branca do Engenho Velho[39], o Bate-Folha[40], o *Alaketu*[41], a Casa das Minas[42] ou o *Ilê Axé Opô Afonjá*[43] não mantêm páginas oficiais na internet - disposição que, no entanto, não tem lhes assegurado a salvaguarda completa do uso inapropriado de seus nomes, em páginas onde não é possível atestar a veracidade dos vínculos e das linhagens a elas atribuídas. Assim, a despeito de toda relutância, é possível encontrar farto material que lhes faça referência, sendo possível conhecer o suficiente sobre suas histórias e origens, a trajetória de suas antigas e atuais lideranças, sua localização e contato, seu calendário litúrgico, entre outras informações, desde fotos, vídeos, artigos acadêmicos a documentários, além da publicação e replicação de notícias acerca de acontecimentos passados e recentes.

---

[38] O *Ilê Iyá Omin Axé Iyá Massê*, mais conhecido como Terreiro do *Gantois*, foi tombado em 2002.

[39] O *Ilê Axé Iyá Nassô Oká*, também conhecido como Casa Branca do Engenho Velho, considerado por muitos como a primeira casa de candomblé do Brasil, foi tombado em 1984.

[40] O *Mansu Banduquenqué* ou simplesmente Terreiro do Bate-Folha, de nação angola, foi tombado em 2003.

[41] O *Ilé Axé Mariolajé*, popularmente conhecido como *Alaketu*, foi tombado em 2005.

[42] A Casa das Minas, localizada no Maranhão, também conhecida como *Querebentã de Zomadônu* ou apenas Terreiro de *Zomadônu*, foi tombada em 2002.

[43] O *Ilê Axé Opô Afonjá* foi tombado em 2000.

Trata-se de um assunto delicado para essas casas, no que tange a manutenção de parte de seu prestígio, na medida em que participam do circuito de turismo histórico de suas cidades e, portanto, são muito procuradas não só por leigos e curiosos, mas por adeptos de outras casas, armados com suas filmadoras e câmeras fotográficas.

Dentre as casas tidas como tradicionais, destacamos a atuação da *Casa de Oxumarê* que, mesmo defendendo a discrição no registro de imagens de seus rituais, vem se celebrizando por manter vários canais de divulgação no ciberespaço, como *site, blog*, *fanpage* (páginas do *Facebook* com feição e propósitos institucionais) e mesmo um canal no *YouTube.* Ao imprimir em várias frentes sua *presença digital,* a *Casa de Oxumarê* adota uma posição um tanto distinta das demais casas tradicionais, apostando na produção de uma imagem positiva da religião dos orixás.

O jovem dirigente da casa, Sivanilton da Encarnação da Mata, mais conhecido como Pai Pecê de Oxumarê, tem se notabilizado por sua atuação política, representando o *povo-de-santo* em várias esferas público-institucionais. Em 2012, durante o carnaval soteropolitano, Pai Pecê participou das ações do Observatório da Discriminação Racial, Violência contra a Mulher e LGBT[44], órgão vinculado a Secretaria Municipal da Reparação do município de Salvador. Segundo sua perspectiva, o carnaval vem promovendo uma crescente folclorização das religiões de matrizes africanas, ao se apropriar na

[44] Programa de conscientização contra atos de discriminação racial e de gênero e de desrespeito às religiões afro-brasileiras, durante o carnaval de 2012, em Salvador.

esfera profana de elementos sagrados, como ferramentas sagradas e indumentárias dos orixás como fantasias[45].

Atenção!
A Casa de Oxumarê orienta seus filhos, familiares e amigos que não exponham fotos de Orixás e cerimônias internas, nas redes sociais e demais meios de comunicação. A mística da incorporação e das cerimônias, acontece no mundo espiritual, e não pode ser percebida pelas lentes de uma máquina, sendo somente sentida pela ótica da espiritualidade.
A apresentação destas imagens rementem incógnitas muitas vezes má interpretadas pelos olhos das pessoas que não tem percepção espiritual, deixando margem para se tornarem alvo de piadas, expondo crenças e religiosidades de uma maneira desnecessária.
Também é fato que rituais sem precedentes estão sendo expostos, causando uma péssima impressão das religiões de matriz africana, podendo trazer serias consequências e descredibilidade para nossa religiosidade!
São por essas e tantas outras exposições de motivos, que pedimos, por favor:
-Guardarem essas imagens nos corações, e se lembrem que nas Casas matriciais é extremamente proibido tirar fotografias do sagrado.
Axé
Casa de Oxumarê.

Aqui, entram em disputa diferentes concepções sobre aquilo que deve ser preservado e o que pode ser exibido sem pôr em risco a religião, sobre o que é tradicional e deve permanecer secreto, como fica evidente na fala da *ebomi* F. S., 40 anos, jornalista, membro de um barracão de candomblé, cuja *ialorixá* não proíbe a visitação a outras casas. Eis o trecho de uma de nossas conversas não-presenciais:

> P- O que você pensa desses vídeos?
> F- Então.... como eu gosto de ver orixás dando run [dançando] e nunca vou.... para mim é lindo... fora que é a parte pública do negócio... é uma parte que, na minha opinião, não revela segredos.... que são mantidos nas cerimônias privadas...
> P- Já encontrou algum vídeo que mostrasse segredos rituais?
> F- Acho que vi... mas eram montagens feitas com fotos. Aí, acho incorreto! Como li no [livro] “Kitabu” do Nei Lopes, a sabedoria também está no aprendizado. Só ver ou só ler sem a supervisão do *babá* [pai-de-santo] ou da *yá* [mãe-de-santo], criam uma sabedoria vazia... Além de

[45] Na ocasião, Pai Pecê afirmou ter procedido a algumas apreensões de objetos afro-litúrgicos. Quanto às minhas indagações, postadas no campo de comentários do *site*, onde consta a notícia e a afirmação de Pai Pecê sobre as apreensões por ele efetuadas, nunca recebi respostas.

> ambos, os [registros] públicos e os privados, poderem ser usados de forma incorreta.
> P- Há quem seja mais exigente e acredite que nada deva ser divulgado, nem mesmo a feição pública do candomblé...
> F- Eu sei disso... até falamos sobre a postura de Mãe Stella e de Pai Pecê... Então... acho que as [cerimônias] públicas: tranquilo! Agora ritual fechado, não!
> P- Aqui no Sudeste, já é bastante usual contratar uma equipe de filmagem, depois mostrar a festa pra todo mundo, visitar e levar o DVD de presente...
> F- Eu mesma... já fotografei festas na nossa casa (...) Acho que as pessoas têm feito isso para comprovar que foram iniciados, porque tem gente que mente a idade [de santo] para tomar *oyê* [obrigação de sete anos de iniciação]. (conversa pelo bate-papo do *Facebook* em 30/06/2012).

Além da posição das lideranças dos célebres terreiros soteropolitanos que repudiam a divulgação de imagens na internet, F. aponta outras duas questões que sempre surgem nesse debate: 1) a impossibilidade de controlar os modos como essas imagens serão usadas, se para aprendizado ou mera imitação de rituais; e 2) a importância do registro em imagens de certas cerimônias que garantirá a legitimação do iniciado e da casa de culto, diante de suspeitas. Se o recurso da gravação audiovisual ainda é um tabu para as casas tradicionais baianas, ele tem se tornado cada vez mais observável naqueles terreiros onde o ato de registrar fornece acima de tudo um valioso instrumento de verificação de acontecimentos relevantes, como a passagem entre etapas iniciáticas[46].

Se a fotografia, o gravador e a filmadora podem figurar como aliados no processo de obtenção do conhecimento, ao estender a memória humana, esses mecanismos também corroboram para a importância do ato de presenciar, quesito fundamental para o estabelecimento de um aprendizado legitimado pela força da tradição. Diante da impossibilidade de comparecer a uma festa, torna-se lícito recorrer ao registro fílmico, reconhecendo que se trata de uma representação “esvaziada” de axé, o que não impede a utilização das

[46] Em sua etnografia do candomblé paulista, Silva menciona a preocupação em produzir o registro documental em fotos ou vídeos, do *iaô* incorporado ou não, tão logo findo o ritual público de iniciação, além do aumento da disponibilidade na cidade de São Paulo de serviços de filmagem profissional especializados em cerimônias das religiões afro-brasileiras (1995: 148-149).

gravações como fonte de conhecimento ou base para comparações (entre cultos, entre casas, entre sacerdotes). Nesse sentido, os vídeos que prometem a revelação de segredos rituais encontram ressonância no hábito discreto de *catar folhas*, de tal modo que este é apenas transplantado do ambiente físico dos terreiros para os meios digitais.

A disponibilização de material audiovisual, portanto, teria sua validade desde que reconhecidos certos parâmetros. É assim que os registros audiovisuais são bem-vindos nas festas públicas uma vez que popularizam o terreiro trazendo mais filhos e clientes. Eles testemunham a história da casa de culto, assinalando um momento que comporá seu legado para a posteridade. Porém, os rituais privados ainda seriam preservados das máquinas fotográficas e filmadoras, pois a comunidade do candomblé acautela-se para que cada terreiro mantenha essas cerimônias restritas a um domínio reservado, isto é, impenetrável em virtude do mistério que as cerca e que as alimenta de *axé*. Mesmo que antigos episódios de exposição excessiva na mídia jornalística, como aqueles protagonizados por Clouzot ou José Medeiros, não mais permanecem nítidos na memória do *povo-de-santo*, a cautela se fez norma desde então.

3.3. Os perigos da visibilidade

Mas atualmente, com a internet, este material, que antes circulava de forma mais ou menos restrita entre membros de uma mesma casa para efeito de apreciação, escapa ao controle e sofre sua replicação em outras plataformas, sujeitando-se à visualização indiscriminada e a possíveis críticas de rivais e desconhecidos. O próprio *YouTube*, ao permitir a postagem de comentários, funciona como um fórum de discussão e uma rede social. Assim, o internauta afro-religioso pode expressar sua opinião em caixas de comentário que se seguem aos vídeos, oferecendo aos responsáveis pela postagem a possibilidade de avaliarem o nível de exposição (quantas visualizações foram obtidas) e de receptividade em torno do material que disponibilizam, ao cotejarem os comentários.

É o que se observa nos comentários que seguem ao vídeo de uma saída de Yansã, cerimônia que foi registrada em um terreiro reafricanizado,

localizado em Embu das Artes, São Paulo. O sacerdote desta casa não proíbe o registro, mas não encoraja a publicação deste material na internet. De um lado, usuários tecem comentários críticos, apontando a inautenticidade do transe e o erro na representação da dança e cantos do Orixá.

NOSSA NÃO ENTENDO TANTO LUXO NUM ILÊ DE CANDOMBLÉ !!!!
A ÚNICA LEMBRANÇA QUE ME VEIO A CABEÇA COM TANTO REQUINTE FOI O VATICANO !!!!
robertoantigajr 11 meses atrás

O que sera que yansã deve pensar de tudo isso???
No meu tempo ha 40 anos a traz ORIXA não andava de costas...mas nesta casa parece moda... VALHA ME DEUS!!!
cunca2000 1 ano atrás

esta casa de candomble.....é destruidora de lares e familias.....
e este lugar que dizem ser um candomble.....é a maior peça de teatro.....as pessoas fingem virar no santo.....é incrivel que uma tv brasileira precisa contrata-los para novelas.....kkkkkkkkkkkkkkkkkkkkkkkkkkkkkkkk
vidadourada1 1 ano atrás

De outro, comentários em defesa da seriedade da casa, que ressaltam ainda o risco do fortalecimento dos evangélicos diante das críticas lançadas.

Parabéns ao Pai da casa e aos filhos pela iniciativa que tiveram de inovar uma abertura de candomblé. Pouco eu sei do axé de vcs, o que sei é que as poucas vezes que eu estive ai senti algo mágico, algo forte pela espiritualidade dos filhos SÉRIOS da casa. Digo Sérios, porque já ouvi pelos bastidores que algumas pessoas que são intituladas com cargo na casa pisam nos mais humildes que lá freqüentam. É uma pena e um dos motivos de não ter entrado nesta casa ainda. Mas quem sabe um dia.
luizgustavosp1 1 ano atrás

Uma pena as pessoas ficar por aki criticando está casa. É tão lamentável. Isto só fortalece os evangélicos para ficar cada vez mais criticando a religião de vcs. Não entendo o pq o líder espiritual desta casa não faça nada para evitar isto, estes tipos de comentários difamadores, pois tudo é tão lindo. Quem nunca esteve lá não sabe a energia que a casa tem. Não digo lindo pelo luxo, mas sim pelas simplicidades de algumas pessoas que nos recebem muito bem. Estou triste por ler o que li abaixo.
luizgustavosp1 1 ano atrás

Percebe-se, portanto, que as ferramentas do *site* de compartilhamento de vídeos possibilitam aos internautas afro-religiosos acionarem e revitalizarem os mecanismos usuais de controle do comportamento, como o *fuxico* e a censura (AMARAL, 2002; LOPES, 2012). Além disso, como a imagem é sempre uma versão dos acontecimentos, passível inclusive de edição, ela pode encontrar inúmeras utilizações, muito distintas dos propósitos iniciais de sua produção. Há, nesse sentido, vídeos que são interpretados como revelação de segredos rituais; ou vídeos e montagens produzidas pelos autointitulados "caça-marmoteiros", que se dedicam a apontar os equívocos e o que consideram um comportamento fora dos padrões éticos da religião.

3.4. À caça dos marmoteiros

O vídeo "*Funk* do Candomblé", postado pelo usuário "naprivada", em 02 de abril de 2008, com 65.861 visualizações[47], expressa exemplarmente a intenção da denúncia e da censura, temperada com a jocosidade que é peculiar ao *ethos* do povo-de-santo (AMARAL, 2002). A crítica em tom de pilhéria pontua cada verso da canção em estilo "*funk* carioca", cujo conteúdo da letra revela, além das interfaces entre o vocabulário afro-religioso e o de grupos homossexuais, a intenção de indicar o caminho para um correto aprendizado das práticas religiosas. A sequência de fotos mostra principalmente homossexuais praticantes da "umbandomblé", que se travestem durante a possessão de pomba-giras, entidades femininas, conhecidas por seu comportamento sensual e irreverente, durante sessões ou giras espirituais organizadas por iniciados do candomblé em homenagem principalmente às entidades da "esquerda" na umbanda, ou seja, exus e pomba-giras. Nele, somos levados a crer que a letra é cantada por uma travesti ou pomba-gira, ou ainda por uma pomba-gira incorporada por sua médium travesti, que dá sua gargalhada característica, enquanto assistimos a uma colagem de fotos capturadas das redes sociais. Tal prática é formalmente repudiada pela maioria dos candomblecistas, por se tratar da possessão por espíritos de mortos, como é o caso das entidades da umbanda, portanto, um tabu para o candomblé, de modo que aqueles que se dedicam eventualmente à "umbandomblé" são

[47] Número de visualizações em novembro de 2013.

chamados pejorativamente de “marmoteiros”, o equivalente a charlatães. Na descrição do vídeo, o usuário “naprivada” explica que

> Isso é para os marmoteiros de plantão que fazem o favor de ridicularizar nossa religião... isso é o que vocês fazem!!! e vou continuar a mostrar essa palhaçada de vocês, essa é a forma que eu escolhi para mostrar que nem tudo o que se ver é verdade, tem muitos picaretas por ai só querendo arrancar o dinheiro do cidadão para fazer isso!!!.

E na caixa “Comentários da pessoa que enviou o vídeo”, “naprivada” termina por atribuir a marmotagem aos adeptos homossexuais, como se o comportamento “desviante” do candomblé lhes fosse próprio:

> quem acha que sou bicha se enganam estou aqui apenas para mostrar aos marmoteiros de plantão que estamos de olho nas palhaçadas que vocês fazem com nossa religião e como eu havia dito que isso não passa de uma palhaçada fiz tudo de uma forma mais hilária ainda porque vocês só nos fazem rir! e vou continuar até vocês desistirem dessa vergonha! =].

Disponível em http://www.*YouTube*.com/watch?v=Ay7m9OfCfZA

Eis a letra na íntegra:

> “Alô, Gente! Estou “euzinha” aqui pra vocês. Vou falar tudo sobre o mundo espiritual, tá bom? *Vamu*, gente! Iorubá, língua bonita, mas difícil de falar. Se alguém quer aprender, agora vou te ensinar! É, vou mesmo, tá? Agora, as pomba-giras se preparem. Virem mulheres, virem! Ihihihiahahahahahahahah!
> Agora vou te ensinar a língua do candomblé: *okó* chama de homem, *mona* chama de mulher, homem “da farinha

> fina" todos dizem que é *adé*... mas é verdade, gente! Mulher do Paraguai, pintadíssima, mulher de tromba. Kwenda, na gira, fofa! Kwenda! Kwenda, na gira, fofa! Você não é a Xuxa, tá, fofa? E nem tem a mancha da Angélica! Olha que eu sou poderosa, hein?
> Ihihihiahahahahahahahah! (3X)
> É isso aí, né, gente?
> No mundo do candomblé, todos querem aparecer. Catiço pisa em vidro, outro vai fazer chover. Na verdade, o que eles **devem**, é **ensinar e aprender**. É isso, fofa! Não mexe comigo! Não adianta você vir com esse "pó de perereca" porque eu sou protegida: tomei banho de pau-ralado, tá, fofa? Pomba-gira, eu tô podendo, hein!
> Ihihihiahahahahahahahah! (3X)
> É isso aí, minha fofa! Tô dizendo pra vocês: não adianta, tá? Não adianta! Não adianta, tá? Se o mundo invadisse a terra com suas águas profundas, as bichas não morreriam porque "coisas" não afundam. Não preciso nem falar, né? Nada de palavrão! Sou educadíssima! Estou aqui para poder, não para deixar...
> Ihihihiahahahahahahahah!
> Todos dizem que é *adé*. É verdade, gente!
> Todos dizem que é *adé*. É verdade, gente!
> Vai, Leba[48]!"

Os comentários que se seguem ressaltam as impropriedades das imagens, tais como entidades, que em meio ao transe ritual, portam microfone, gravata, diploma, peruca, lente de contato, tabuleiro de acarajé, vassoura, maquiagem e adornos considerados exagerados ou inapropriados ou que ostentam um comportamento que não costuma ser atribuídos a elas, como fazer o gesto típico dos apreciadores de *heavy metal*[49], dançar *funk* ou sorrir e posar para os fotógrafos.

As opiniões, curiosamente, podem se voltar contra a própria atuação dos *caça-marmoteiros*, tornando também alvo de críticas e avaliações controversas. Se para alguns, a sua ação diligente expressa a necessidade de questionar práticas e cultos, no sentido de aperfeiçoar e unificar a religião, para outros, a apropriação de imagens de elementos rituais, cerimônias privadas ou de orixás incorporados pelos *caça-marmoteiros* expõe as religiões afro às críticas externas, dos segmentos evangélicos. Estas e outras discussões se

---

[48] Nome conferidos às pomba-giras que se manifestam em homens.

[49] Atualmente associada à cultura *heavy metal* e ao satanismo, onde é chamada *maloik* (do italiano *malocchio*: mau-olhado), a "mão chifrada" é originária de culturas mediterrâneas, onde simbolizava tanto a proteção contra o mal, como a conjuração deste, o que fornece pistas da relaboração de sentidos que a umbanda criativamente costuma operar.

estendem para além do espaço reservado ao comentário dos vídeos, na interface do *YouTube* com outras redes sociais.

3.5. Transmissão do sagrado via *web* 2.0?

Há outro aspecto da questão que tem chamado bastante atenção dos internautas afro-religiosos: as consultas oraculares ou com entidades de umbanda via *on-line*, que se tornam públicas quando postadas no *YouTube*. Um exemplo é o caso recente do vídeo "Preto Velho Pai João da Caridade explica sobre as consultas gratuitas online", publicado pelo usuário Pai Francisco Borges, no qual o próprio aparece incorporado por uma entidade de umbanda, o preto-velho Pai João da Caridade. A própria entidade disserta sobre a importância e a validade das consultas através dos meios digitais[50].

Curiosamente, tomamos conhecimento do vídeo através da postagem do próprio Pai Francisco Borges no grupo de discussão *Candomblé Pesquisa* que mantemos no *Facebook*, cuja maioria dos membros são candomblecistas. Após uma sucessão de comentários pouco ou nada elogiosos, Pai Francisco Borges exclui seu *post* e em seu lugar publica o anúncio de seus programas de rádio e televisão.

> Olá bom dia, quero apenas agradecer tamanha atenção aos meus trabalhos. Desejo também, convidar os amáveis irmão de fé para conhecerem o meu trabalho divulgado pelo rádio. Todos os domingos das 10:00 ao meio-dia pela Rádio Terra AM, Frequência 1330 para todo o estado de São Paulo. Aproveito o ensejo para comunicar a estreia de meu programa de TV pela Rede TV São Paulo aos sábados das 10 às 11 h, dia 24 de Maio de 2013. Fiquem com Deus e boa sorte.

Publicado em maio de 2013, em menos de um mês, o vídeo já contava com quase duas mil visualizações. Infelizmente, talvez prevendo as críticas, os comentários foram desabilitados pelo responsável pela publicação. Nele, Pai João da Caridade explica, com base nos dogmas morais e éticos da umbanda que preconizam a caridade para com o próximo, que quaisquer meios devem ser acionados para levar a ajuda espiritual a quem dela necessitar. A partir de

---

[50] Disponível em http://www.*YouTube*.com/watch?v=AhZIgVv5v8A 13

sua explanação, podemos inferir que para os espíritos e os orixás, enquanto forças da natureza, não há limitações físicas, de tal modo que eles podem transitar por todos os planos. E como o plano físico, tal como a entidade explica no vídeo, é uma cópia imperfeita do plano superior, tudo que existe no mundo material é mera réplica do que já existe no mundo espiritual, assim como as tecnologias. Assim, ele defende a possibilidade de transmitir o sagrado via *on-line* e ajudar os aflitos de modo não-presencial, na medida em que através da internet há a comunicação e a interação entre vontades humanas e energias espirituais. Mundo digital e mundo espiritual encontram uma interessante afinidade vibratória e conceitual no discurso da entidade Pai João da Caridade, pois se a tecnologia é uma ferramenta aliada do homem, tudo que conduza ou sirva de fio condutor às boas ações deve ser posto em prática.

O quadro explicativo da umbanda parece dar conta desta forma de utilização das novas tecnologias, mas na concepção do candomblé, tudo não passaria de “marmotagem” ou charlatanismo. Tema polêmico que reforça, assim como a questão do sacrifício animal, as controvérsias entre a umbanda e o candomblé.

Podemos agora retomar as reflexões sobre os *tabus* em torno das imagens no candomblé. Formalmente, entre as várias evitações que compõem o período de resguardo após o ritual de iniciação, há aquela que proíbe ao *iaô* olhar-se no espelho (Amaral, 2002: 64), o que talvez explique as reprimendas ao registro de iniciações. Por seu turno, a modalidade afro-religiosa, que se notabiliza por ainda determinar que seus iniciados não vejam imagens de si mesmos em pleno transe ritual, sob nenhuma hipótese, é o batuque do Rio Grande do Sul. Tudo se passa como se seus iniciados não tivessem conhecimento de que entram em estado de possessão pelos orixás, sendo terminantemente proibido mostrar fotografias e filmagens ou comentar e inquirir sobre o transe.

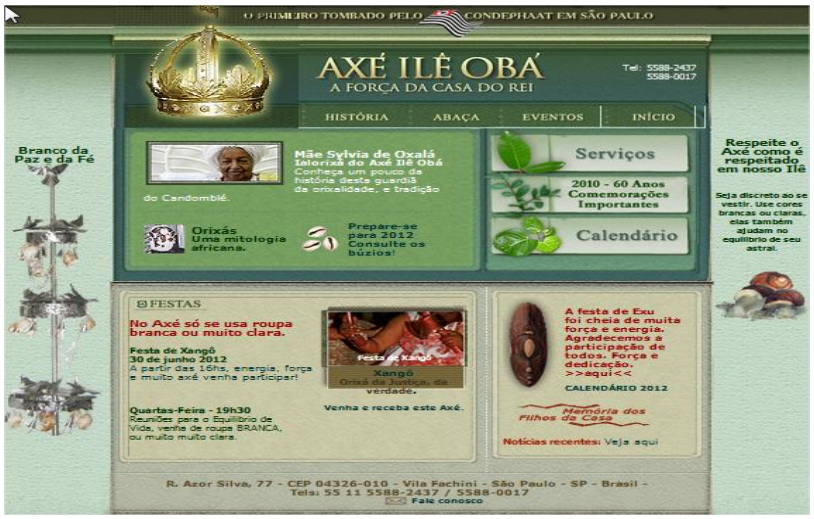
> Com a modernidade virtual, onde a maioria dos religiosos adora montar verdadeiros "Book virtuais" nas páginas de relacionamento da internet, o Batuque manteve-se fora deste verdadeiro festival de horrores, sem exposição das divindades e fundamentos que são postados sem critério algum. E. W.[51]

[51] http://iledeobokum.*blog*spot.com.br/2010/12/o-tabu-da-ocupacao-fundamento-liturgico.html

As censuras a respeito da banalização dos fundamentos e saberes da religião não apenas expressam uma perspectiva assentada na tradição que critica veementemente o anseio por exposição pública dos rituais ou o consentimento desta, mas impõem-nos a indagação sobre o cerne das motivações para a produção e divulgação de fotos e vídeos pelos próprios internautas afro-religiosos. Se a popularidade dos vídeos caseiros explica-se em parte por veicularem “momentos privilegiados de elaboração (e ênfase) da identidade religiosa do grupo” (Silva, 1995: 149), seria lícito acreditar que ao registro dos momentos de transe ritual soma-se o desejo da audiência em prolongar os efeitos da experiência mística? Ao reproduzir a possessão ritual, pretende-se (re)memorar e (re)criar indefinidamente a presentificação dos orixás? Estas são apenas algumas questões que acenam para novos horizontes de pesquisa nos estudos das religiões afro-brasileiras em ambientes digitais.

4. Páginas oficiais de terreiros

De modo geral, as apresentações dos *sites* oficiais de casa de candomblé seguem o formato das *homepages* institucionais, onde se pode familiarizar-se com a história de fundação do terreiro e a trajetória iniciática do sacerdote. Quanto à estrutura das apresentações dos *sites* de terreiros, há certa padronização, com poucas variações (Pordeus: 2004). Além de uma página inicial, que pode exibir ou não fotos do dirigente e membros da casa, geralmente, é possível vislumbrar alguma imagem do espaço físico do terreiro e um texto introdutório. Há normalmente *links* (atalhos) que abrem outras páginas, onde os conteúdos podem versar sobre mitologia e arquétipo dos orixás, histórias e conselhos de entidades cultuadas, seus pontos riscados e cantados, banhos e ervas respectivos, glossário, bibliografia recomendada, contatos para consulta espiritual, lista de discussão, bem como reflexões de autoria do sacerdote ou de filhos da casa, ou ainda de estudiosos das religiosidades afro. Podem ou não, conforme o grau de exposição desejado, serem apreciadas fotografias e vídeos de rituais, altares com as representações que indicam o panteão de divindades cultuado.



Site do Axé Ilê Obá, disponível em http://www.axeileoba.com.br/index.html

Como bem observou Chiousse (1998), os *sites* sobre temas afro-religiosos podem ser caracterizados segundo seu conteúdo e forma de apresentação, que condicionarão o seu propósito e público alvo. Afinal, as páginas oficiais de terreiro são a vitrine digital da casa-templo e, para tanto, são desenvolvidas com a preocupação de imprimir uma feição institucional da religião. Cientes de que os orixás inspiram grande interesse, os *sites* oficiais costumam fornecer informações de cunho introdutório e explicativo, atraindo os leigos a conhecer as religiões de origens africanas. Segundo Chiousse, geralmente para definir os orixás são comuns três abordagens que incluem: 1) uma descrição da divindade, 2) a narrativa de um *itan* (sua lenda correspondente) e 3) construções arquetípicas que informam sobre a personalidade de seus protegidos. Na maioria das vezes, como ela percebeu, a ordem de apresentação nem sempre obedece àquela do *xirê*, sugerindo distintas apreensões sobre a ordem de importância conferida às divindades conforme a casa ou o culto em questão.

Como as festas públicas e o jogo de búzios são meios privilegiados para a captação de novos adeptos e clientela no candomblé, a maioria dos *sites* reserva um espaço de destaque para o calendário de cerimônias e demais atividades e o horário e local de atendimento para consulta oracular, mas tendem a evitar tornar público os valores cobrados por este e outros serviços mágicos. Demais informações de cunho prático podem ou não constar no *site*,

como fotografias de locais de culto, endereços, a história do espaço físico do terreiro, a biografia do sacerdote e de seus antepassados, para atestar a linhagem. Trechos de orações e mitos dos orixás, os *Itans*, escritos em iorubá e traduzidos para o português, são quase uma constante, ao contrário, dos esclarecimentos mais profundos sobre procedimentos litúrgicos, atitude seriamente criticada.

Na busca por legitimidade, há ainda outras estratégias para transmitir uma atmosfera de seriedade, como a publicação de textos de autoria do próprio desenvolvedor do *site* ou do sacerdote da casa a que pertence, que podem ser consubstanciados com a reprodução de argumentos produzidos por estudiosos das religiões afro-brasileiras. A impessoalidade da escrita acadêmica parece atribuir maior credibilidade às informações constantes em um *site,* "sacralizando-o" como uma fonte legítima de conhecimentos sobre a religião. No âmbito de sua pesquisa, Chiousse (2003) notou que o professor nigeriano Wande Abimbola era o acadêmico mais mencionado na maioria dos *sites*, enquanto Pierre Verger figurava como a maior e exclusiva referência dos *sites* brasileiros que versavam sobre candomblé. De fato, Verger figura como uma ancestralidade acadêmica a ser respeitada entre os afro-religiosos, seguido de longe por Roger Bastide e demais clássicos. No entanto, é muito frequente a mera reprodução de artigos acadêmicos, sem fazer menção a seus autores, ou seja, a simples apropriação das ideias destes em textos, cuja autoria é indevidamente atribuída aos membros da casa.

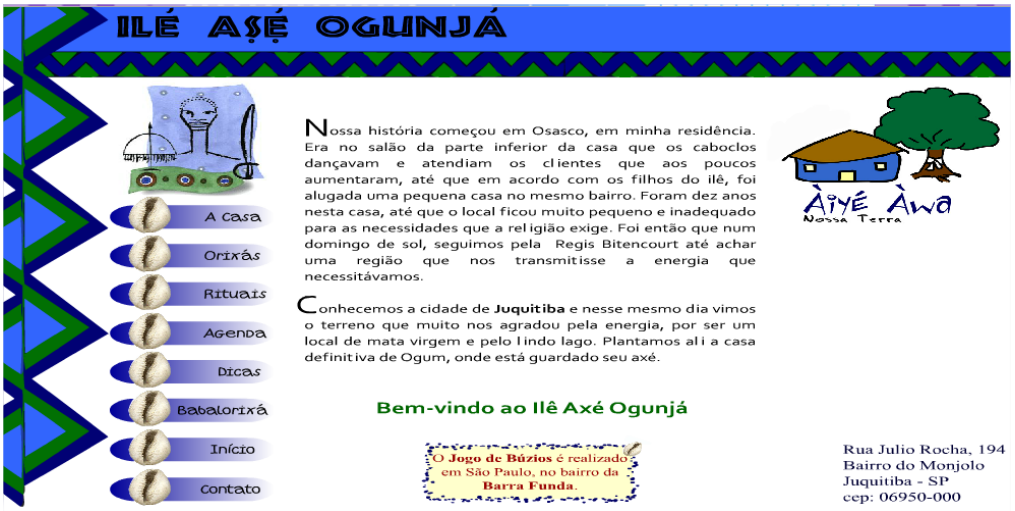
Fica claro que as páginas que oferecem informações mais complexas foram criadas para atender menos aos leigos que aos iniciados, já conhecedores do culto e dos rituais. A utilização da grafia de informações em iorubá, apesar de tornar a navegação mais difícil para os "não iniciados", costuma atrair os internautas afro-religiosos, já iniciados e minimamente familiarizados com o idioma dos orixás. Trata-se de um dos vários expedientes para expressar a ideia de tradicionalidade.

Disponível em http://www.axeoya.com.br/

Há também quem opte por algumas inovações como atrativo aos internautas. Além da referência explícita ao orixá patrono da casa - em uma ilustração de Oyá, divindade que porta uma espada com a qual controla os ventos e raios - a página oficial do terreiro do babalorixá Paulo de Oyá, sediado em Embu das Artes, São Paulo, chama atenção por não oferecer, como moldura sonora de seu conteúdo, cânticos tradicionais, mas uma música eletrônica do gênero *Trance* com vocais que os reproduzem – o que lhe confere uma atmosfera de modernidade, próprio do imaginário acerca dos meios virtuais.

Enquanto algumas páginas investem na exoticidade que compõe o imaginário coletivo acerca dos orixás, outras optam por uma apresentação sóbria, evitando a reprodução de fotos e vídeos e desencorajando a publicação das imagens, mesmo que não proíbam o registro de imagens durante as cerimônias. Oscilam entre uma postura ciosa e a vontade de produzir sua própria imagética. Por outro lado, há quem aposte na farta exibição desse tipo de material como meio não só de atrair a atenção para as atividades de sua casa de culto, mas de atestar a consecução de etapas iniciáticas, a validade dos procedimentos litúrgicos, enfim, a observância e o respeito às tradições. Os *sites* oficiais podem ainda oferecer serviços e mesmo receitas e fórmulas mágicas para atrair possíveis clientes, arriscando-se com isso a perder o aspecto formal e o caráter impessoal, de modo que essas informações costumam a ser veiculadas de forma bastante discreta. Vejamos o exemplo do

site oficial e da *fanpage* do *Ilê Axé Ogunjá*, dirigida por um jovem iniciador, com formação universitária.



Através da página inicial do *site* do *Ilê Axé Ogunjá*[52], situado no município paulista de Juquitiba, é possível nos familiarizar com a história do espaço físico do terreiro, mais especificamente quanto às mudanças de endereço, que constitui parte da narrativa de conquistas místicas de seu dirigente. Emoldurada nas cores azul e verde – que certamente fazem referência ao orixá patrono da casa e que comumente estão associadas às divindades da mata -, a página inicial traz ainda a logomarca do terreiro com os dizeres em idioma iorubá *Àiyé Àwa* (Nossa Terra), encimados pelo desenho de um barracão de candomblé e uma árvore sagrada, ornada com um *ojá* (longa tira de pano branco, também utilizada como indumentária dos orixás). Na parte inferior, abaixo da saudação de boas-vindas, há o endereço onde são oferecidas as consultas ao jogo de búzios e, no lado direito, o endereço do *ilê.* Na vertical, ao longo da parte esquerda, constam as demais abas. Passando o cursor pelo trecho da tela que menciona o local para as consultas oraculares (bem mais próximo da região metropolitana do que endereço do *ilê*), surge um quadro onde lê-se:

[52] http://www.ileaxeogunja.com/

O jogo de Búzios é um oráculo sagrado.
Antes de agendar sua consulta, é importante compreender os seguintes itens:

Não utilizar o jogo para saber qual a melhor roupa para ir ao baile.
Não utilizar o jogo para saber onde é o vasamento hidráulico de casa.
Não utilizar o jogo para saber se o namorado gosta mais ou menos de você.
Não utilizar o jogo por curiosidade, tenha um motivo.
Não utilizar o jogo para procurar receitas de vingança.
Não utilizar o jogo para saber de magias de amarração do amor.

O jogo de Búzios dever ser procurado por pessoas que desejam orientações dos orixás para suas vidas religiosas, afetivas, profissionais, saúde, bem estar, equilíbrio, justiça, finanças, estudos entre outras coisas importantes para viver bem.

Não fazemos amarração pro amor!

Na aba *a casa,* consta um texto com claras intenções de pontuar a posição ideológica da casa, dentro do contexto afro-religioso, quanto a alguns pontos importantes para garantir-lhe uma feição institucional positiva, como seu objetivo espiritual ou sua consciência ecológica. Após uma descrição sumária acerca do orixá patrono, *Ogunjá,* e a explicação que se trata daquela qualidade ou avatar do orixá *Ogum* que possui ligações com *Oxalá*, o texto informa ainda a vinculação da casa com o candomblé de nação Ketu. Ao fazer menção às "grandes casas de candomblé de São Paulo, Rio e Bahia", no texto evidencia-se uma ideia de tradicionalidade, acionada para embasar a posição do dirigente da casa quanto ao culto dos caboclos por ele praticada e defendida. Expressa-se ainda o respeito às demais nações de candomblé, como *angola* ou *jeje*, naturalizando as diferenças entre modalidades afro-religiosas e, ao mesmo tempo, justificando a própria passagem de seu dirigente por elas até o candomblé *ketu*. O texto informa ainda que, apesar de possuir nas dependências físicas do terreiro uma mata e um lago, que capacita as atividades rituais relacionadas ao culto às forças da natureza, evita-se utilizar o espaço para despejar os *despachos* (sobras dos rituais), antecipando-se a possíveis críticas. Por fim, o objetivo da casa é expresso em termos de ajuda e orientação espiritual, se pondo deste modo aberta aos aflitos de toda ordem.

O Ilé Asé Ogunjá é uma casa de candomblé que tem como orixá patrono, Ogunjá, uma qualidade de Ogun que têm enredo com Oşalá. É quem guarda a casa e as ferramentas de Oşalá.

A nação de candomblé que seguimos é Ketu, mas também cultuamos as entidades como os caboclos, assim como as grandes casas de candomblés de São Paulo, Rio e Bahia, pois acreditamos que uma casa de orişá no Brasil, também pode e deve culturar as raízes divinas de sua terra, afinal, os caboclos também têm ligações diretas com os elementos da natureza, que para nós, são os orişá. Mesmo seguindo as tradições Ketu, admiramos, respeitamos e temos filhos que tiveram base em outras nações, que assim como eu, vieram da nação Jeje e Angola, com muito orgulho.

O terreiro está situado numa região de mata virgem, com um lago dourado, onde lá mesmo realizamos as oferendas à Oşun, onde temos o privilégio de banhar os filhos e fazer ebós, sempre respeitando o meio ambiente, não utilizando o local para despachos.

Nosso objetivo é atender todas as pessoas que procurarem ajuda espiritual, orientações através do jogo de búzios e culto ao orişá. Como ainda estamos em fase de construção, as festas acontecem com menor frequência, mas em breve tempo pretendemos voltar às atividades religiosas, com o terreiro adequado ao conforto e segurança dos visitantes e filhos da casa.

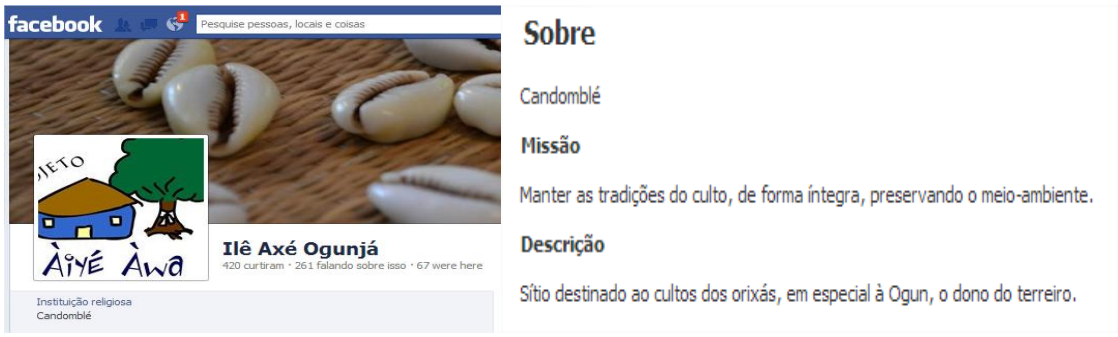
Na aba *orixás*, há um conjunto de ilustrações de divindades iorubás, inclusive *Babá Egun*, cuja sequência reproduz a ordem de um *xirê*, desde Exu a Orunmilá. Basta dar um clique em uma das ilustrações para acessar informações sobre suas respectivas cores, folhas votivas e *quizila* (tabu). Além das representações comuns acerca de cada orixá, em cada texto há algo que reflete a perspectiva particular do dirigente da casa e seu domínio do que considera serem *fundamentos* da religião. O orixá *Exu*, por exemplo, tem sua imagem desvinculada do diabo cristão, enquanto *Ogum* é o precursor da circuncisão entre os iorubás. A saudação “Okê Arô” do orixá *Oxossi* faz “referência a um local primordial que os descendentes de *Odúdùwà* ocuparam antes de fundar a cidade de *Ketu*”. Durante o transe ritual, Ossaim pula com uma perna só por ser uma árvore. *Logun Edé* é um orixá da guerra e não muda de sexo a cada seis meses, como muitos afirmam, sendo, portanto, um orixá masculino. Nos mitos de *Xangô*, nada haveria que associe o orixá com a justiça e seria errônea a concepção sobre o temor que este sente pelos mortos, dada a sua participação nos cultos de *Egun Egun*. A simples menção do nome do orixá *Omulu* deveria inspirar o respeito de todos, tal como acontecia nos candomblés de antigamente. Sobre o orixá *Oxumarê*, cujos *fundamentos* de feitura costumam se mantidos envoltos em mistério, pouco revela de novo, apenas ressaltando que sete *qualidades* ou *avatares*, sendo orixá patrono da nação Jeje. Já *Iansã* veste-se com diferentes cores, de acordo com seu *juntó* (orixá que lhe acompanha), enquanto que uma das insígnias de Obá é o arco e a flexa de cobre. *Ewá* por estar associada à visão, não dorme, enquanto Iroko

simula em seu transe ritual desmaios em decorrência do excesso de bebida alcoólica. *Yemanjá*, como as demais orixás femininas, recebe o *ejé* (sangue animal) ao som de cânticos de *Ossaim*, durante a celebração conjunta das *Iabás. Oxum*, que partilha na ocasião do sacrifício animal nesta mesma ocasião, recusa sangue e "enxuga a boca" na cerimônia especialmente a ela dedicada, o *Ipetê*, quando apenas comidas secas lhe são oferecidas. *Nanã* não teria nenhuma relação com *Oxalá*, por não ser de fato esposa deste, nem com *Yemòwo*. O cajado de *Oxalá* não apenas o auxilia ao caminhar, mas se trata de uma poderosa arma.

Somente na terceira aba *rituais*, descobrimos o nome do sacerdote que prossegue com os ensinamentos através de sete textos que versam sobre os aspectos mais gerais da ritualística da religião, como o sacrifício animal, a cerimônia do *bori* (ritual para alimentar a divindade individual que habita a cabeça do neófito), a importância das folhas e dos *ebós* (oferendas votivas), o transe ritual, o jogo de búzios. Trata-se de mais uma oportunidade para atrair os leigos e compartilhar com os iniciados os pontos de vista do sacerdote sobre aspectos rituais importantes, mas que ao mesmo tempo, são partilhados por todos que detêm um conhecimento mínimo da religião. Portanto, sem destoar muito do que rege a tradição.

Na aba *babalorixá,* o sacerdote fala de sua própria trajetória iniciática, desde a primeira experiência mística ainda na infância com a umbanda; a iniciação no candomblé de nação jeje, na adolescência; a iniciação no ifaísmo nigeriano; e finalmente, o recebimento do *deká* (a permissão para tornar-se um iniciador) das mãos de Balbino Daniel de Paula, mais conhecido como Balbino de Xangô ou *Obarayin*, sacerdote do tradicional terreiro baiano, o *Ilê Axé Opô Aganjú*, linhagem a qual está atualmente filiado. Tal como acontece nas narrativas míticas, os acasos felizes e as experiências místicas são exaltadas e, neste caso, até a internet colaborou para o encontro feliz com o *babaojê* (sacerdote do culto aos EgunEgun).

O *site* fornece ainda na aba *dicas* algumas poucas sugestões de documentários e leituras autorizadas, como os livros de José Beniste e Reginaldo Prandi, e na aba *agenda*, o calendário atualizado de atividades do terreiro. É possível ainda, na aba *contatos*, que oferece um número de telefone, enviar uma mensagem para o *e-mail* do *ilê* com comentários e dúvidas.



Tal como os *sites* oficiais de terreiro, as *fanpages* do *Facebook* são outros espaços privilegiados para publicizar as atividades e calendários, assim como pontos de vista de seus sacerdotes. Acreditamos que as *fanpages* têm se multiplicado, na esteira do crescimento e popularidade do *Facebook*, graças à maior interatividade, característica da *web 2.0,* por oferecerem recursos mais dinâmicos e intuitivos para a publicação de conteúdo, ou seja, o mínimo de conhecimento de informática ou linguagem de desenvolvimento de *sites*.

Quanto aos propósitos, a *fanpage* do *Ilê Axé Ogunjá* no *Facebook* parece ter os mesmos do *site*, como a divulgação dos endereços físico e eletrônico (*e-mail* e *site*) e contato telefônico, além da venda de serviços mágicos, na seção *produtos*, onde se lê: “Jogo de Búzios – Atendimento com hora marcada”. Graças ao próprio formato de *fanpage,* é possível traçar uma boa aproximação com a perspectiva do sacerdote da casa, responsável pelas publicações. Porém, atrás das belas imagens e mitos, das citações de autores importantes para os estudos das religiões afro-brasileiras e reflexões de autoria do próprio *babalorixá*, o que sobressai é a aparente pouca receptividade ou reciprocidade entre os demais membros do *ilê.* O número de compartilhamentos supera em muito os comentários e *curtidas,* sugerindo que, tal como na casa de culto na *real life,* a internet é compreendida como um local público, onde não se deve por força da etiqueta do candomblé, questionar ou discutir *fundamentos*, pelo menos, não com seu próprio iniciador, mas apenas aprender atenta e passivamente.

Se, por um lado, a internet vem se consolidando com uma ferramenta útil para os afro-religiosos no intuito de desmistificar a religião, não há um

consenso no que se refere aos limites para a divulgação de seu *corpus* teológico, daquilo que as distinguem das demais religiosidades, mas que se compõe de conhecimentos tidos como segredos rituais, partilhados somente com os iniciados. Como apontou Silva (2000), o que é considerado segredo ritual numa casa não coincide com o que é considerado em outra e assim acontece em cada "sítio" na internet. Porém, diante da impossibilidade de reprimir aquilo que se considera nefasto para a construção de uma imagem positiva para a religião como, por exemplo, a exibição de sacrifícios -, esforçam-se por desenvolver seu próprio registro documental e reflexivo da religião.

Concordando ou não com a perspectiva tradicional que postula a transmissão oral do conhecimento como o único meio legítimo de aprendizado, a concepção de cada dirigente/desenvolvedor de conteúdo sobre o que é um segredo ritual é o que determinará a densidade com que tratará os temas litúrgicos. E ainda que reconheçam que a manipulação eficaz de tais saberes só é possível em mãos experientes, preocupa-lhes o uso que membros de outras casas de culto ou até mesmo de outros grupos religiosos possam fazer dessas informações, transformando-as em instrumentos para possíveis ataques à reputação de suas casas e da religião.

5. Comunidades e Grupos, as arenas virtuais

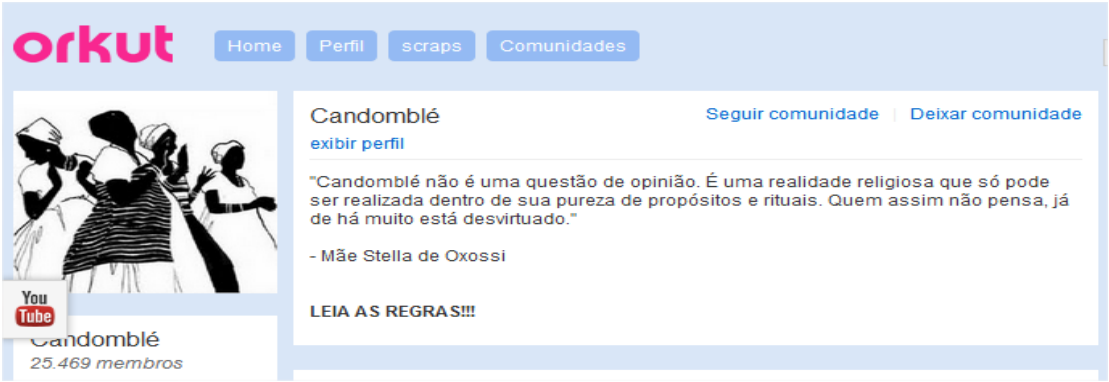
Enquanto estratégia de política interna, as comunidades e grupos virtuais podem oferecer valiosas oportunidades para criar uma boa visibilidade em torno de si mesmo, de sua casa de culto ou de sua modalidade afro-religiosa. Os *grupos* ou as *comunidades virtuais*[53] são espaços privilegiados para a observação dessas e outras dinâmicas. Os mecanismos de busca dos

[53] Segundo Paz (2003), foi Howard Rheingold quem popularizou o conceito de "comunidade virtual" em seu livro "The Virtual Community" (1998), onde as descreve como "agregações sociais que emergem da rede quando um determinado grupo de pessoas prossegue com suas discussões durante um determinado período, com envolvimento suficiente, para formar redes de relacionamentos pessoais no ciberespaço". No *Facebook*, esses espaços de sociabilidade virtual foram chamados de *grupos* para diferenciá-los das famosas *comunidades* do *Orkut*. Podem ser criadas por qualquer usuário que atuará como *administrador* (*Facebook*) ou *moderador* (*Orkut*) e que poderá escolher dentre os demais membros aqueles que lhe auxiliaram na função de organizar os *tópicos* (*Orkut*) ou *posts* (*Facebook*). Eles devem zelar pela civilidade durante as discussões, verificando o conteúdo dos tópicos postados. Se considerados inapropriados, podem ser excluídos, e seus autores, banidos ou excluídos, se persistirem nas ofensas.

dois maiores *sites* de relacionamento pessoal fornecem uma infinidade de *comunidades* e *grupos* que se organizam em torno das religiões afro-brasileiras, como é possível observar na tabela abaixo, que apresenta apenas uma estimativa, por conta das limitações das respectivas ferramentas.

PALAVRA-CHAVE	***Orkut***	***Facebook***
Candomblé	792	120
Orixás	650	80
Orixá	403	
Religião afro	48	1
Orunmilá Ifá	10	4
Ifá	56	

O *Orkut*, ainda que tenha sido superado pelo *Facebook* em número de usuários, mantém seu sucesso no país por ter sido a primeira rede social *on-line* a ser acessada por usuários brasileiros. Nele, é possível encontrar inúmeras comunidades de afro-religiosos bastante numerosas e ativas, como a comunidade **Candomblé**[54] (que reúne mais de 25.000 participantes), ou a **Candomblé aqui eu sou feliz** (com 5.514).



A título de exemplificação das diferentes motivações envolvidas na criação das comunidades, vale indicar algumas de suas apresentações. É bastante comum, por exemplo, a proposta "de divulgação e estudo da cultura e

[54] http://www.*Orkut*.com.br/Main#Community?cmm=73118

da liturgia do candomblé” na intenção de transformar a comunidade em um “centro de pesquisas e de troca de informações”, como revela a comunidade **“Terreiro de Candomblé”** (5.548 membros). Ou ainda as que investem no sentido da desmistificação, na quebra de tabus e na revelação de segredos, como **A realidade do candomblé** (2963 membros), que afirma proporcionar a revelação de “tudo o que você gostaria de saber e jamais foi dito”; a **Tabus Polêmicos do Candomblé** (1286 membros), que questiona: “até onde devemos nos manter fiéis a esses tabus? Devemos adaptá-los aos dias de hoje? O que pode e até onde ser modificado sem criar problemas com o Orisa?”; ou ainda comunidades como a **Sociedade Candomblé Moderno** que busca ultrapassar estes questionamentos e “adaptar o candomblé ao século XXI” sem, contudo, “menoscabar de forma alguma a tradição”. Expressões de uma realidade que tem mudado muito com o aumento do nível de escolaridade e da preocupação com ocupar maiores espaços na sociedade, como afirma a descrição da comunidade **Intelectuais do Candomblé** (145 membros).

Um segundo conjunto de comunidades parece revelar, seja de modo irônico ou não, uma curiosa aproximação com práticas e referências de grupos cristão, como a **Candomblé também segue Jesus Cristo** (384 membros) ou a **Testemunhos do Candomblé** (325 membros), que tem como finalidade

> constatar realidades de testemunhos milagrosos que nossos irmãos, filhos, amigos, admiradores receberam dos nossos Orisás [...] disponibilizando aqui este espaço para que todos possam dar o seu testemunho, seu milagre, suas conquistas, suas realizações, suas graças alcançadas.

Sem pretender esgotar as possibilidades, seria possível indicar um terceiro conjunto de comunidades onde se explicita, de maneira jocosa ou ferina, a preocupação com os aspectos éticos do candomblé, como a **AMO CANDOMBLÉ, MAS A LÍNGUA???** (410 membros), “esse pedaço de carne que acaba com toda harmonia!” e a **Eu odeio beco no candomblé** (710 membros):

> Para você que pertence a uma família, que tem nome e tradição no Candomblé. Já foi convidado para um Candomblé e descobriu que era "Macumba", da pior categoria, denegrindo e execrando o nosso maravilhoso culto afro-brasileiro: "mulheres com ojá com orelha de abano", "Elekes de 3 metros", "Ogans bêbados cantando

> qualquer coisa inclusive a filha dos outros", "*Babalorixá*s dando baixas e pintas ridículas na frente das visitas", Santo tossindo e fazendo pegação, "Baianas sem engomar", "Anáguas de plásticos", "Ekejis roçando no canto da parede achando que é homem", Santos chegando o tempo inteiro (cabeças de elevador, Santo com Ylá quilométricos de 3 a 5 minutos, sem contar com o cheiro de carniça devido ao número exorbitante de animais sacrificados desnecessariamente, "Exús e pomba-giras vomitando o terreiro todo", comidas (strogonoff com farinha de trigo ao invés de creme de leite ou salpicão com carne de cabrito) e bebidas que são servidas no final de tudo de Pessíma qualidade... Uma favela, em fim um "Beco"!!!

As comunidades costumam, por vezes, apresentar *fóruns* bastante concorridos, cujos *tópicos* costumam abordar desde assuntos de ordem geral a questões mais específicas à liturgia, como dúvidas acerca dos orixás atribuídos, rituais e tratamentos mágicos, divulgação de terreiros, festas e eventos, polêmicas com outras religiões e entrevistas com sacerdotes. Os títulos dos fóruns podem ilustrar alguns dos temas de discussão:

Segredos revelados e expostos
Tudo o que se vê por aí pode se chamar de candomblé?
Como sair do candomblé?
Sacrifício de animais até quando?
Como será o candomblé daqui a 100 anos?
(Comunidade "Candomblé aqui eu sou feliz")

Feitura de Yawo em 7 dias?????
Travesti como zelador de orixá
Leia com atenção
Ya se "explica" após Ekedi virar de Santo
Saída sem Quelê
(Comunidade "Tabus Polêmicos do Candomblé")

Perguntas dos Membros e Respostas dos Babás/Yas
Boas maneiras para o candomblé

(Comunidade “Candomblé sem segredos”)

Quem já sofreu preconceito por seguir a religião?
Manual do bom Yawo
(Comunidade “Candomblé”)

Segue abaixo um trecho bastante ilustrativo das preocupações éticas muitas vezes presentes nos *fóruns*:

> Porque tanta gente procura o mal nos terreiros?
>
> Uma vez vi, pela Internet, um pai de santo desabafar que a grande maioria das pessoas que o procuravam para uma consulta, chegava com objetivos pouco louváveis. Tirar o marido de outra, matar o concorrente do trabalho, fazer adoecer e definhar um desafeto, dar lição em quem não faz as coisas conforme as suas vontades... Enquanto isso, aprendemos no candomblé com os Orixás a respeitar a família, a respeitar os mais velhos, a agirmos com verdade, respeitar as diferenças entre as pessoas, a vencer pelo nosso trabalho, a construirmos nossos méritos, a sermos justos e honestos, a não sermos covardes, etc. Imploramos e fortalecemos nossa cabeça e a dos nossos filhos para que nosso Ori não seja um Ori *buruku*, mas um Ori de felicidade, prosperidade, saúde, etc. Quem vive Candomblé sabe que seguimos regras morais e sociais rígidas. Que nos preservamos e nos afastamos de odus negativos, que destroem, que matam, que trazem miséria, doença, fome, loucura. Porque então essa imagem? De onde vem essa ideia popularizada de que Terreiro de CANDOMBLÉ é um templo do mal? É lugar pra procurar essas coisas?

Além de críticas a comportamentos de membros do candomblé, considerados por seus pares como anti-éticos, a perseguição de evangélicos aos candomblecistas é um tema recorrente, como também são as questões que envolvem mídia e preconceito contra a religião. Alguns dos membros comportam-se como se fossem sacerdotes e costumam participar das discussões oferecendo conselhos e motivando a reação contra atitudes que configurem desrespeito aos praticantes do candomblé, desaconselhando o uso

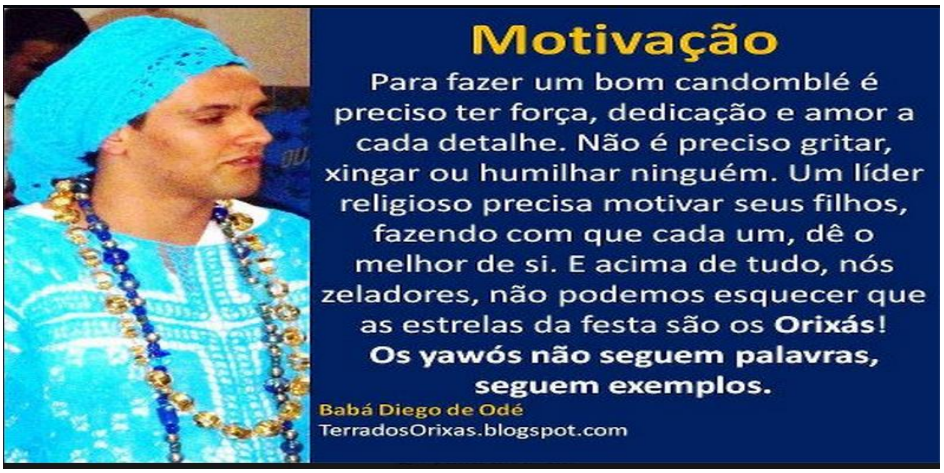
da violência física, mas por meio do direito de resposta e esclarecimento de informações deturpadas divulgadas pela mídia.

O *Facebook,* por sua vez, oferece recursos para a formação de *grupos de discussão*, fechados (onde a participação depende da aprovação de um administrador, aquele que concebeu o grupo) ou abertos ao público (onde a permissão do administrador não é necessária). Graças ao seu formato semelhante às *listas de notícias*, além de possibilitar a postagem de comentários e a conversação em *chats*, favorece a formação espontânea de pequenos grupos de discussão provisórios, semelhante às *salas de bate-papo.* Mais propício à interação rápida, o *Facebook* funciona segundo uma dinâmica mais fluida, que dificulta muitas vezes o acompanhamento de discussões e a conservação de sua memória, exigindo do pesquisador um grau de vigilância e dedicação *on-line* muito maior. Notável também é a quantidade de *lurkers,* participantes pouco ou nada ativos, que apenas veiculam propaganda de livros, eventos, campanhas e homenagens a orixás.

Talvez por seu menor caráter de adereço da individualidade (diferente das comunidades, os grupos não são visíveis no perfil dos integrantes da rede), no *Facebook* ressalta-se a presença de grupos com intenção mais "sóbria", em especial, voltados ao "estudo" e à "pesquisa", como o próprio **Candomblé Pesquisa**, o **GEPAC = Grupo de Estudo e Pesquisa dos Adeptos do Candomblé** (41 membros), o **ECEPRAB - Espaço Cultural de Estudos e Práticas Religiosas Afro-Brasileiras** (178 membros) e o **Antropologia dos Orixás** (207 membros); ou voltados às temáticas da resistência e raça ou da organização política, como os grupos **Candomblé, Resistência e Africanidade no Brasil** (1.187 membros) e **FECUNCAB – Organização Federativa de Candomblé e Umbanda** (528 membros).

Grupo Candomblé (551 membros), 29.07

Nestas é possível encontrar intervenções de cunho reflexivo, como testemunho existencial e/ou proposição política, com intuito de apontar autocríticas para “nos ajudar a vencer a ameaça cada vez mais acentuada pelo Fundamentalismo Religioso, fruto dos Pentecostais e Neo Pentecostais”. Ou ainda campanhas que focalizam a questão do respeito e da hierarquia, como a incentivar a superação de modelos de exercer a autoridade.



Grupo Candomblé (551 membros), 11/06/2012

CAPÍTULO 3
DEBATENDO QUESTÕES LITÚRGICAS NOS MEIOS DIGITAIS

1. Uma via intelectualista para o candomblé

Na contramão de análises pouco atentas ao comportamento afro-religioso na internet, estas e outras manifestações apontam, além da articulação entre todas as plataformas e redes sociais, uma fazendo referência à outra, tendências intelectuais, políticas e culturais a merecerão análise mais concentrada no decorrer deste trabalho. Portanto, é possível destacar grupos de sacerdotes e iniciados que se dedicam à produção de material com caráter introdutório e explicativo sobre a religião. Esses iniciados se notabilizam por apregoar o desejo de compartilhar seus conhecimentos litúrgicos – *fundamentos* - acumulados através de suas experiências religiosas particulares e seus esforços de leitura e pesquisa de textos etnográficos, de tal modo que compreendem a si mesmos como protagonistas de uma *via intelectualista* do candomblé.

Numa perspectiva *formalista*, essas investidas pelo mundo virtual estariam tornando saberes, tidos como secretos e restritos a iniciados, mais alienáveis, ou seja, menos valiosos no jogo das disputas por prestígio e poder. A nova lógica de distribuição dos saberes, onde o acesso a *fundamentos* estaria aberto também aos leigos, estaria colocando a religião sob o risco de "desconfigurar-se", preocupação expressa no *post* abaixo:

> "NEW CANDOMBLÉ"
>
> A acalorada discussão que se tem presenciado ultimamente no moderno meio de relacionamento, comunicação e informação rápida, conhecido como *Facebook*, não é somente religiosa, é principalmente filosófica. Eu diria que é a luta dos antigos e tradicionalistas contra o "new candomblé", uma imposição cultural recente que se baseia não nos métodos de ensinamentos orais e milenares da nossa religião, mas na crença que a imposição de títulos, diplomas e manuscritos vá lhes distinguir perante os que avidamente buscam as informações que lhes parecem, à primeira vista, um direito negado. Vale lembrar que, entre os grandes baluartes da nossa religião, para não falar daqueles que a trouxeram de tão longe, não há registro de posse, por nenhum deles,

desse tipo de “certificado”. A tentativa de “lavagem cerebral” do nosso povo religioso inicia pela constante citação de parágrafos ou livros inteiros, passa pela exposição de fotos variadas e vai até a criação de factoides e personagens africanos imaginários. Ora, considerando que os tais livros recomendados foram invariavelmente escritos por gente não iniciada, ou seja, que não viveram o dia-a-dia de uma casa de santo, por curiosos que não tiveram o menor cuidado na escolha das suas fontes de pesquisa e pelos que foram enganados pela matreira atitude das inteligentíssimas (embora não letradas) mais velhas que constantemente os enganavam, respondendo as suas impertinentes perguntas com a esperteza de quem detém e sabe como guardar os maiores segredos. Considerando ainda que uma imagem valha por mil palavras, pega-se uma foto coloca-se a legenda que melhor nos convier e pronto, está demonstrado o nosso conhecimento e nossos estreitos laços com a verdade. Por fim, contamos ainda com a colaboração de alguns personagens, expurgados de suas origens por mau comportamento, a receber a visita de imaginários feiticeiros que só a eles reportam os milenares e verdadeiros segredos da religião africana. Quem os viu além deles mesmos? A briga é boa, grande e exaustiva, visto que a busca ansiosa por conhecimentos mínimos que permitam um entendimento do complexo universo religioso que nos cerca, leva algumas pessoas a dar campo para o semeio dessas absurdas novas teorias que são colocadas a serviço dos que fazem comércio da religião. O que o nosso povo precisa entender é: A nossa religião é milenar, veio da África trazida nos porões dos navios negreiros e anterior a palavra escrita. Sobreviveu assim, por todos esses anos, com seus ensinamentos passados através do sistema oral e absolutamente restrito aos que foram designados para recebê-los. Toda e qualquer quebra desses princípios básicos leva invariavelmente a uma informação incompleta quando não muito a uma deformação do sentido original do conteúdo. (...) o princípio básico da nossa religião é a manutenção dos segredos do culto dentro do nosso círculo de iniciados. A aprendizagem se dará, de modo superficial para todos, de modo diferenciado para aqueles que detêm verdadeiramente algum cargo específico e de modo integral para os poucos (eu diria raros) destinados ao cumprimento do sacerdócio e a possibilidade de sucessão. A responsabilidade da apuração desses dons está nas mãos de pessoas que invariavelmente já passaram por todo o processo de iniciação e estágio que o sistema oral impõe. Enfim, por mais paradoxal que pareça, estamos passando por um período de turbulência

> igual ao que passaram os segmentos mais tradicionais do protestantismo quando foram invadidos pelos "new pentecostais" que impuseram a "reforma da reforma" por goela abaixo dos evangélicos na onda da modernidade. Os argumentos? Os mesmos. Também baseados em livros tendenciosamente escritos e a livres interpretações de salmos e versículos que fazem surgir diariamente uma nova igreja que promete mundos e arrecada fundos. A briga que eles perderam, nós não queremos e nem podemos perder.
>
> F. M. Z.

Para os defensores do modo de transmissão oral do conhecimento, circunscrito à convivência no terreiro, a disseminação no espaço virtual de informações de caráter litúrgico poderia representar um possível impacto na dinâmica *formal* de acúmulo, circulação e distribuição de saberes e, consequentemente, de poder nesta religião, onde o papel do iniciador estaria sendo posto em questão, comportamento inapropriado aos iniciados. Assim, se expressam, cada qual com termos próprios de seu respectivo campo de atuação, a *ialorixá* Mãe Ilza e também o pesquisador Sergio Ferretti, a defesa da tradição oral:

> Tem gente aprendendo o candomblé na Internet. Tem até filhos-de-santo que aprendem na Internet e depois exigem de seu pai ou mãe-de-santo que façam suas obrigações, conforme viram na Internet. Quanto a isso, podem me chamar de cafona, atrasada, ranzinza: eu não abro mão. Sou da velha guarda e vou continuar sendo[55]
>
> Mas o aprendizado da tradição por via oral é cada vez mais difícil, sobretudo quando nos encontramos na era da informática, em que o computador armazena odus e oriquis, de forma mais acessíveis do que a tradição oral (FERRETI, 1992: 9).

Por outro lado, os intelectuais afro-religiosos dinamizam a internet como uma interessante arena discursiva. Pautando-se pela própria dinâmica do candomblé, que impõe a distribuição de saberes rituais, dos mais graduados aos menos graduados na hierarquia sacerdotal, eles veiculam suas reflexões

[55] http://www.uesc.br/nucleos/kawe/candomble/entrevistas/maeilza.pdf

nos meios digitais que, distintamente do mercado editorial, facilita e barateia a publicação de livros, por ser um processo menos dispendioso e de maior alcance. Estariam esses agentes buscando outros meios de construção de autoridade legítima ou captação de prestígio para a produção de novas verdades para a religião?

Ilustrativo desta vertente é o *site* do *Programa Ori* - http://www.ori.net.br/, cujo texto de apresentação revela muito das intenções de seus idealizadores:

> Bem vindos ao *site* do Ori, o Programa que Faz a Sua Cabeça! O Programa Ori tem como propósito contribuir para o ***enriquecimento cultural, teológico filosófico*** do Povo de Santo. Nosso Programa também representa a ***consolidação de uma corrente intelectual*** que vem ganhando voz no ambiente das Religiões afro-brasileiras, buscando esclarecer questões que até então permaneciam como **tabus**. Nosso propósito é incentivar a ***maior participação*** de candomblecistas e umbandistas nas questões que afetam essas Religiões, ***dentro e fora dos limites*** das Roças e Terreiros. Todas as semanas o Programa Ori traz diferentes quadros e convidados que tratam de variados temas e que valorizam os debates propostos, compartilhando experiências e informações com os ouvintes. Você pode nos ajudar a fazer o Programa Ori, enviando perguntas e sugestões de assuntos para serem comentados aqui no *site*, ou ao vivo no Programa Ori, o Programa que faz a sua cabeça![56]

[56] **http://www.ori.net.br/** acessado em 18/09/2011.

Trata-se da página principal do *site* oficial do programa de rádio, onde o pai-de-santo Márcio de Jagun[57] reúne em torno de si um grupo de amigos, também iniciados no candomblé. Advogado e professor carioca, pai Márcio disponibiliza no *site* uma série de artigos e material audiovisual de seu programa de rádio semanal, quando entrevista outros sacerdotes e iniciados, dedicados ao aprofundamento de questões litúrgicas. Dentre os propósitos manifestos no texto de apresentação do *site* (que também veicula as atividades do *Instituto Ori*, mantido por pai Márcio, onde ministra cursos sobre aspectos rituais), ressaltaríamos o esforço em "contribuir para o enriquecimento cultural, teológico [e] filosófico" dos membros da religião, como missão autoatribuída pelo grupo que voltados para a "consolidação de uma corrente intelectual" do candomblé, esforçam-se em oferecer esclarecimentos sobre "questões que até então permaneciam como tabus". Na esteira do sucesso do programa de rádio, eles agora se aventuram em um canal de televisão a cabo.

Nesta mesma direção, outro exemplo a ser destacado seria o bem-sucedido *blog* http://ocandomble.wordpress.com/, com mais de seis milhões de visitas[58], onde um grupo de iniciados se reveza na tarefa de produzir e postar artigos e responder a questões atinentes, em sua maioria, à liturgia da religião.

[57] Márcio Righetti ou Márcio de Jagun foi iniciado ainda menino por Josemar d'Ogum, sacerdote radicado no Rio de Janeiro, onde manteve por anos um programa de rádio e, posteriormente, de televisão. Pai Josemar obteve certa projeção e chegou a investir sem sucesso em uma carreira política, filiando-se ao Partido Democrático Trabalhista (PDT).

[58] Em junho de 2011, o *site* celebrou 6.000.000 de visitas. Um ano depois, em junho de 2012, o contador do *site* registrava 9.369.104 visitas.

Esse grupo em especial parece se reunir em torno do ideal de desmistificar o candomblé para um público leigo e assim, questionar o modo tradicional de circulação de saberes. Atraem desse modo um contingente expressivo de seguidores dentre leigos e adeptos das religiões afro-brasileiras, ansiosos por acumular mais conhecimento sobre o universo litúrgico do candomblé, mas barrados pelos imperativos do tempo de iniciação ou da posição hierárquica. O trecho abaixo, atribuído a Manuela, idealizadora do *blog*, perfila alguns dos questionamentos e reivindicações de tantos outros iniciados. O texto a seguir chama atenção por ser uma crítica aberta ao que a autora considera como centralismo e silenciamento, impostos pelos modos formais de transmissão de conhecimento, e que vetam o acesso a questões litúrgicas ou à autonomia ritual.

> No início da minha caminhada no Candomblé fui ensinada a **temer os Orixás**. Muitas vezes até receava sequer solicitar uma consulta de búzios sobre a minha vida. Ogum podia estar em pé de guerra, por estar insatisfeito comigo. Xangô estava certamente pronto a desferir-me um golpe com o seu machado de dois gumes, por eu o fazer ficar constantemente zangado comigo. Oyá estava seguramente pronta a soprar problemas para a minha vida. Oxum ou Yemonjá estavam também prontas a afogar-me, e **talvez não fosse prudente da minha parte fazer-lhes alguma oferenda**, sendo que para tal era necessário eu aproximar-me de algum rio ou do mar. Talvez outras pessoas pudessem afirmar que não lhes tinha sido dito que os Orixás ou os ancestrais estavam descontentes com eles, mas eu, **sendo a crédula e *naive*** que sempre fui, acreditava na **palavra dos irmãos e superiores mais velhos** e levava à risca e aceitava do fundo do coração tudo o que me era dito. **"Tradicionalmente"**, é-nos dito que os Orixás são

> entidades espirituais que têm o poder de reger os seres humanos com todo o fogo e a fúria de um imperador, demasiado inseguros em si próprios para tolerar qualquer comportamento que possa ser compreendido como uma mínima demonstração de desrespeito. Portanto, seria uma progressão lógica e natural, presumir que o poderoso e facilmente ofendido Orixá estaria no mínimo aborrecido comigo. Um devoto com um sério sentido de humildade e com uma natureza zelosa e de ajuda pode ser **facilmente manipulado** [...] Mas, uma vez **liberta das grilhetas do pensamento "tradicional"**, comecei a reconhecer e a aprender que os Orixás estão longe de ser as entidades egoístas e temperamentais que eu fui **levada a acreditar que eles eram**. Se os queremos adjetivar de alguma coisa, então eles são das entidades mais humildes que podemos encontrar. Os Orixás não podiam importar-se menos com o domínio e o poder sobre cada um dos devotos que cruza o seu caminho[59].

Dentre essas iniciativas, Robson de Xangô, parece ser aquele cuja postura é a mais explícita em relação ao rompimento dos segredos do candomblé. Ele se apresenta como grande estudioso e conhecedor de procedimentos litúrgicos do candomblé, a partir de "um longo período de observação e prática", ansioso por "compartilhar informações exclusivas sobre as fundamentações e aspectos dos orixás no candomblé ketu". Promete revelar *fundamentos de feitura* de todos os orixás, entre outros segredos, nos *e-books* que disponibiliza para compra em seu *blog* https://www.axeorixa.com/*blog*/ ou *site* https://www.axeorixa.com/.

> Oi! Seja bem vindo! Meu nome é Robson de Xangô. Iniciei no candomblé em 1981. Em 1989, depois de ter passado por todas as obrigações de tempo do santo, assumi a responsabilidade do cargo de Babalorixá. Em 1994, comecei a trocar informações com I*alorixá*s e Babalorixás de grande sabedoria residentes no Estado do Rio de Janeiro. Em 1998, passei a auxiliar egbomis no dia-a-dia em suas casas-de-santo e ensinar aqueles que me procuravam. Mais recentemente, em 2008, expandi meu trabalho para internet, a fim de levar informações para um maior número de pessoas, para aqueles que desejam ou precisam saber o que é verdadeiramente o candomblé. Fui muito criticado por essa atitude, porém todas essas críticas vinham de pessoas que utilizam o nome do

[59] http://ocandomble.wordpress.com/2011/05/03/no-inicio-2/, acessado em 18/09/2011.

> candomblé para outras finalidades, ou, pessoas que estão baseadas em pensamentos arcaicos. Pensamentos esses, que foram a causa da perda de grande parte da nossa cultura e de nossos fundamentos. Ressalto, que respeito a todos. Sei que não existe uma cabeça igual a outra. Cada um tem a sua individualidade e seu livre arbítrio. Mas na minha visão não cabe mentira. Enganar é roubar os sonhos de uma pessoa; e roubar os sonhos é roubar a vida da pessoa.

Em um *post* intitulado "**Candomblé no Século XXI"**[60], Robson de Xangô faz toda uma digressão sobre o progresso e a evolução da humanidade, o desenvolvimento da escrita, da ciência e da tecnologia, sobretudo as tecnologias de comunicação para emoldurar sua posição favorável à busca individual de conhecimento litúrgico por iniciados do candomblé. Essa busca se justifica inclusive como uma vontade dos orixás, afinal é o meio de alcançar legitimidade e prestígio e, portanto, indispensável para galgar posição sólida junto à estrutura hierárquica do candomblé. Tão importante que determina até mesmo as estratégias de negociação com o esquema formal de aquisição de saberes litúrgicos, sem invocar um rompimento, de fato, pois é necessário ser um iniciado para a devida manipulação dos *fundamentos*, para a manutenção de *axé*.

> Quando me iniciei no Candomblé, meu aprendizado era por imitação: participando do dia-a-dia da Casa, eu ia vendo e aprendendo a fazer igual. Hoje, uma Iyawo tem acesso a muita informação, o que é bom e ajuda no seu aprendizado. Cultuar Orixá é estar no Culto, participando e praticando. Embora, não seja só isso, só assim é que se aprende a separar o que é bom do que não é bom, o

[60] https://www.axeorixa.com/*blog*/archives/325#more-325

> que é falso e o que é verdadeiro. Mas não podemos abrir mão dessa facilidade de informações. Saber é cultura e poder. Aprender não é desrespeitar a Casa de Candomblé, a qual pertencemos, e cultura nunca é demais. Se estamos bem numa Casa, nos sentindo bem, com as coisas dando certo, é ali que devemos ficar. Caso contrário, se alguma coisa não está bem, realmente o melhor é procurar outra. Não esquecendo, que é fundamental estar dentro do Culto, e encontrar o nosso lugar, o lugar que nos traz ou trará as coisas boas da vida. Isso, as vezes, se torna uma tarefa difícil: 'encontrar o nosso lugar ideal'.

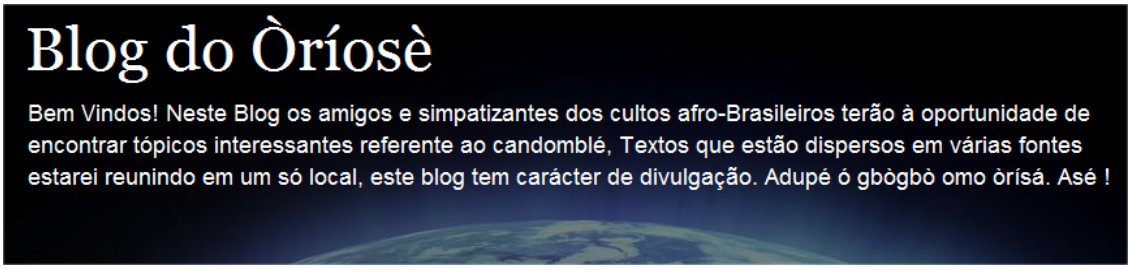
Para além do registro documental de procedimentos litúrgicos, a produção intelectual nativa parece fornecer indícios de um exercício reflexivo sobre a própria religião, principalmente no espaço aparentemente irrestrito da internet. Ainda que terminem por revelar saberes antes exclusivos daqueles que se destacavam pela senioridade, pela predileção dos sacerdotes ou por ostentar habilidades rituais, a produção digital de adeptos e sacerdotes autores parece reivindicar a missão de desmistificar o candomblé junto a um público de iniciados e não propriamente de leigos.

2. Visões particulares sobre a religião

Ainda que a diferença entre *sites* e *blogs* venha paulatinamente se estreitando, é possível caracterizar os *blogs* pelo estilo gráfico informal e pelo caráter pessoal e intimista das postagens. Essas características tornaram os *blogs* muito populares, principalmente entre os internautas interessados em utilizar a plataforma como meio de publicar seus "diários virtuais". A opção entre um *site* e um *blog* parece estar definida pelo tipo de atenção e de seguidores que se deseja atrair e o grau de exposição de si que se almeja conquistar[61]. Portanto, mesmo que a comunicação entre proprietários e

[61] Tantos os *sites* como os *blogs* podem exibir grande complexidade e sofisticação técnica a depender do grau de conhecimento de seu desenvolvedor e da finalidade da página, mas em geral os *blogs* são páginas que podem ser desenvolvidas a partir de plataformas gratuitas, como *Blog*ger (www.*blog*ger.com) e Wordpress (www.wordpress.com), cujas ferramentas não exigem muita especialização técnica, o que facilita a publicação *on-line*. A partir do preenchimento de um cadastro, qualquer usuário pode criar sua página. Através da escolha dentre alguns *templates* (modelos), é possível definir com facilidade o layout, ou seja, a personalidade visual de seu diário virtual, indicando como e em que ordem os *posts* e quais

visitantes, autores e leitores não seja sincrônica, a interatividade nos *blogs* é maior do que nos *sites.* Para manter um *blog* verdadeiramente ativo, é necessário primordialmente ter algo de relevante a dizer, assim como manter certa regularidade na edição e atualização dos conteúdos e responder aos comentários dos leitores que formam o grupo de seguidores do *blog*, fomentando as discussões dos temas abordados.



Disponível em http://oriose.*blog*spot.com.br/

Quanto aos *blogs* afro-religiosos, eles têm encontrado diferentes utilizações, desde a propaganda oficial de terreiros e o "culto à pessoa" de sacerdotes e lideranças a iniciativas de *small media* e de engajamento político. Naturalmente os propósitos podem se misturar. Páginas oficiais de terreiros e de organismos de representação podem ser construídas a partir de plataformas de desenvolvimento de *blogs*, onde a divulgação das atividades é acompanhada por notícias, textos autorais e debates. *Blogs* pessoais, por sua vez, podem eventualmente discutir ou relatar acontecimentos, cuja relevância é de interesse público. Portanto, a distinção a que doravante procedemos tem finalidade meramente analítica.

Chamamos de *blogs* afro-religiosos, aqueles mantidos por sacerdotes ou iniciados que se dedicam a divulgar e tornar públicas suas visões individuais e particulares sobre a religião. Através do exercício de uma escrita autoral, o *blogueiro* afro-religioso pode catalisar interesses e seguidores em torno de si, no afã de traduzir a religião sob uma ótica particular. De conteúdo menos informativo que opinativo, nestes registros, é possível elaborar uma representação de si e de sua identidade religiosa. A mensagem imiscui-se a

---

dados (data, hora, autor, e-mail, etc.) serão exibidos, a quantidade de *posts* que estarão visíveis por página, entre outras infinidades de opções.

seu contexto de enunciação e, sobretudo, à personalidade de seus produtores. Aquilo sobre o que se escreve é a identidade do enunciador, tornando seu autor passível a críticas ou elogios no modo como compreende a religião. Se no contexto de sua própria casa de culto, um sacerdote nunca seria alvo de contestação, através dos *blogs,* abre-se a possibilidade de julgamentos e censuras, embora seja dele a decisão final sobre os comentários que serão publicados.

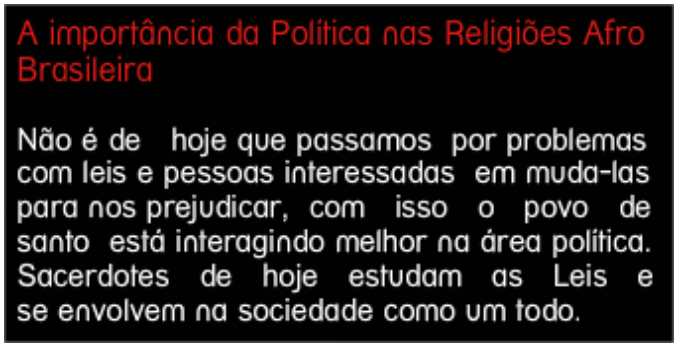
Disponível em http://terradosorixas.*blog*spot.com.br/

A potencialidade de formação de uma rede de interesses é mais perceptível nas iniciativas de *small media* que vem dando um novo sentido de apropriação social às novas tecnologias de comunicação e informação, produzindo interessantes resultados no sentido de um engajamento e unificação política para as distintas afro-religiosidades. Ao oferecerem atualização constante de informações sobre assuntos ligados ao universo afro, esses *blogs* se configuram como verdadeiros noticiários, contrapondo-se ao *mass media* e com ele disputando o controle sobre a produção de informação e notícias. Navegando de um *blog* a outro, é possível perceber a replicação de informações, o que amplia as possibilidades de leituras mais diversificadas por distintos receptores de uma mesma notícia ou informação, garantindo não só sua disseminação, mas fomentando seu debate.

Disponível em http://religioesafroentrevistas.wordpress.com/

O *blog* “Religiões Afro Brasileiras e Política”, de iniciativa do sacerdote da nação Angola, Alessandro Fiúza, mais conhecido na rede por seu nome iniciático, *Oluandeji* Nkosi, tem atraído a atenção de internautas afro-religiosos. Ele oferece, com bastante regularidade, notícias e textos de sua autoria que enfocam, sobretudo, a luta pela liberdade religiosa e o combate à intolerância. Em entrevista[62], *Oluandeji*, conta-nos que o *blog* nasceu do desejo de “promover o debate e politizar pessoas da religião, quando percebi que a Seppir [Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial] não funciona. Imaginei que um *blog* poderia divulgar e cobrar as entidades e vi que o *Facebook* era ótimo para isso também”.

[62] Realizada por várias ocasiões através do serviço de comunicação instantânea do *Facebook.*


A importância da Política nas Religiões Afro Brasileira

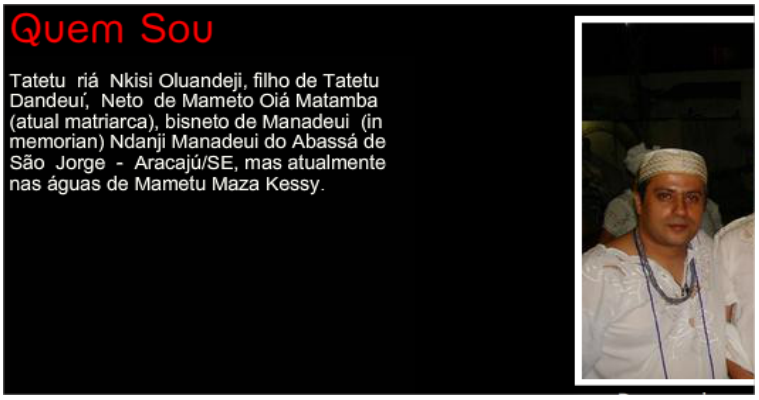
Não é de hoje que passamos por problemas com leis e pessoas interessadas em muda-las para nos prejudicar, com isso o povo de santo está interagindo melhor na área política. Sacerdotes de hoje estudam as Leis e se envolvem na sociedade como um todo.

Disponível em http://religioesafrobrasile.wix.com/religioesafroepolitica

No *site* que precedeu à criação do *blog, Oluandeji* já expressava a vontade de "politizar nossa religião para que ela seja respeitada como merece". Por conta dos limites técnicos[63], o *site* foi deixado de lado e em seu lugar, *Oluandeji* criou o *blog*, a princípio, apenas para "colocar mais fotos e as entrevistas", certamente por não limitar a quantidade de conteúdo a ser publicado. Quando questionado se com o *site* não seria possível alcançar um público mais abrangente, *Oluandeji* lembra o elogio que ouviu do economista Márcio Pochmann[64], ex-diretor do IPEA e atual candidato do PT à prefeitura de Campinas, com quem trabalha atualmente como assessor de campanha: "Ele me disse que eu não sou escritor, mas sou um ótimo comunicador, [pois] o que escrevo todos entendem. Não sou acadêmico, mas bom comunicador". Deste modo, *Oluandeji* expõe outros motivos de sua opção pelo formato *blog* que, por ser menos informal do que uma rede social e menos formal que um *site,* oferece um meio-termo onde é possível expressar-se com personalidade, em linguagem direta e de fácil compreensão.

[63] O *site* foi produzido em um programa de criação de *sites* gratuito, que oferece, entretanto, uma capacidade relativamente pequena para a publicação de conteúdo, o que tornava a navegação lenta e difícil para os visitantes.

[64] Márcio Pochmann deixou o cargo de presidente do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea), para retornar à Campinas e concorrer às eleições de 2012.



Disponível em http://religioesafrobrasile.wix.com/religioesafroepolitica#!quem-sou

A trajetória de *Oluandeji* como militante começou na adolescência, quando se juntou aos anarco-punks e com eles participou de diversos atos de protesto, como ocupações a imóveis inabitados e a criação de um centro cultural:

> Eu, quando tinha cabelo, era um moicano azul... Que ironia! A cor do meu *nkisi*[65]... e ganhei com capacete igual ao meu cabelo. Naquele tempo os jovens se importavam... acho que o militarismo era mais recente na cabeça nossa e de nossos pais. Me lembro do meu avô contado como foi a primeira greve dos ferroviários.. achei o máximo! (...) Meus pais eram do PSDB... tive que brigar para militar (...) fui punk até os anos 90, mas foi diminuindo a militância e virou mais musical. Dos *punks*, fui para os movimentos populares e só depois fui para o PT (...) Sou filiado há uns 3 ou 4 anos, mas eu já ia muito à Petrobras de Campinas fazer greve com eles. me decidi filiar, porque queria construir politicamente e o PT era o único partido que tinha lutas sociais. Mas por incrível que pareça ainda não sou de nenhuma tendência dentro do partido. Sou livre! Dentro do partido hoje sou um dos coordenadores do Movimento de Articulação Virtual (...) Já fiz de tudo um pouco: fui torneiro mecânico, depois trabalhei com marketing de varejo e em agências de promoção. Fui supervisor da HP,da NEC, Itautec e IBM na área de marketing de varejo. Hoje sou assessor e coordenador de campanha. Já trabalhei em 5 campanhas, mas é a primeira que trabalho como coordenador de agenda (...) Trabalho [ainda] como voluntário no Instituto do Cego Trabalhador e na Economia Solidária (...).

Aos 38 anos e com 16 anos de iniciação, *Oluandeji* tem sua própria *roça-de-santo*, situada no bairro Cidade Jardim, em Campinas,

[65] Assim são conhecidas as divindades da nação Angola

temporariamente fechada. Quanto à trajetória “no santo”, assim ele a descreve:

> minha mãe carnal é *mãe-de-santo* da nação Ketu, mas tocava mais Umbanda (...) em 1986, eu virei pela primeira vez com o caboclo Lua vermelha. Tinha resistência na religião: não pode usar preto, não pode sair na sexta-feira. Até que em 1989 quando eu ainda cursava o Senai, fiquei mais próximo da Umbanda, pois definitivamente o Ketu não me encantava. Eu gostava, mas sabia que não era para mim. Foi então que conheci a Angola e fiquei maravilhado: energias corriam dentro de mim. Mas só fui entrar para uma casa de angola em 1994. Em 1996, fui iniciado e em 2007 foi me passado o *deká* (...) Não fui para religião pela dor. Fui porque fiquei encantado!.

A grande receptividade do formato *blog,* expresso nos 270 mil acessos vindos de 150 países em apenas 06 meses desde sua criação, contra as 3 mil visitas conquistadas pelo *site,* motivou *Oluandeji* a investir no formato. No *blog, Oluandeji* manteve sua intenção de publicar entrevistas com pessoas da religião ou da militância pelos direitos humanos e combate ao racismo, conhecidos dos círculos que participa e atua como militante, tanto na *real life* como nos meios virtuais. Ele dividia as tarefas de atualização das notícias e de contato com possíveis entrevistados com sua então namorada, Renata Maria Fantim, 36 anos, residente em Campo Grande/MS, onde veio a falecer. Perguntei a ela como era militar pelas religiões afro sem ser da religião:

> Às vezes fico decepcionada, porque vejo assuntos importantes não causarem a reação necessária... a apatia do povo de santo para alguns assuntos. Conversando

> com o Ale [*Oluandeji*], uma vez ele me disse, que nem 'na dor' o povo se une. Não entendo isso (...) mas a bancada evangélica tá tomando conta e vai infernizar ainda mais e [os ataques] estão mais constantes. Sem mencionar os protetores de animais que vira e mexe estão tentando aprovar alguma lei. Precisamos de pessoas para nos defender. Nós estamos tentando fazer a nossa parte.

Apesar do sucesso do *blog,* perceptível não somente no número de acessos, mas na capacidade de mobilizar discussões que se replicam em outros *blogs* e circulam em várias redes sociais, esses dois militantes das redes virtuais se ressentem das críticas que recebem por militarem de modo voluntário. Nas palavras de *Oluandeji*:

> Tem pessoas que me chamam de "militonto", mas eu respondo com trabalho e construções. As pessoas que não tem coragem de lutar nos criticam e nos chamam de "militontos", porque fazemos de graça". As censuras mais frequentes são desferidas por pessoas "do axé": "Deixa disso! Essa luta não leva a nada. Político e politiqueiros não prestam! Nunca vai mudar! Usa seu tempo para algo melhor.

Atento às ações dos órgãos responsáveis pela defesa dos direitos humanos na esfera municipal, em especial da Coordenadoria Especial de Promoção da Igualdade Racial de Campinas, *Oluandeji* queixa-se da ausência de uma política mais eficiente:

> Os movimentos da Seppir em minha cidade não tratam da religião, só do negro cristão e algumas casas de candomblé. [A representação das religiões afro-brasileiras em Campinas] está nas mãos de poucos para poucos. A maioria dos membros nem sabem que tem ou não se importam.

ORDEM BRASILEIRA DE IFÁ (OBI)

Este espaço representa a voz da ORDEM BRASILEIRA DE IFÁ (OBI) e tem por finalidade divulgar o culto de Ifá-Orunmilá no Brasil dirigido por sacerdotes brasileiros, livres e independentes de manipulações estrangeiras. Aqui serão tratados assuntos inerentes á religiosidade e à cultura afrodescendentes que têm sido eventualmente usadas de forma indevida e por pessoas, na maioria das vezes, inaptas e que têm esta religião unicamente como meio de obtenção de vantagens de todas as ordens.

Iniciado em 1968 no candomblé jeje e falecido em abril de 2011, o *babalaô* brasileiro Adilson Antônio Martins, mais popularmente conhecido como Adilson de Oxalá, investiu também, com menos êxito, no formato *blog* para divulgar as atividades da Ordem Brasileira de Ifá (OBI), fundada por ele. Pai Adilson foi um dos integrantes do polêmico primeiro "Barco de Ifá" no Brasil, grupo de iniciados pelo também falecido *babalaô* cubano Rafael Zamora Diaz em 1992, quando recebeu das mãos deste a "primeira mão de Ifá", tornando-se *awo fakan*, e o nome ritual de *Awó Omó Odu Ogbebara* (ou simplesmente *Awofá Ogbebara*). Depois de complementar suas iniciações como *babalaô* com o nigeriano *Adisa Arogunda de Adekunle* (Capone, 2011b), Pai Adilson passou a ser conhecido como *Ifaleke Aráilé Obi*. Publicou alguns títulos pela editora Pallas sobre mitos de Exu e de Orunmilá e o sistema oracular de búzios e de Ifá. Seus cursos e livros, além de sua iniciação em Ifá, juntamente com sua esposa, que veio a ser reconhecida com a primeira *iapetebi* brasileira, corroboram para o papel de destaque que conquistou, sobretudo, no cenário afro-carioca.

Além da promoção do culto de Ifá, a partir de textos de sua autoria, na descrição dos objetivos do *blog,* a pretensão primordial era a defesa dos *babalaôs* autóctones diante do avanço das demais escolas sacerdotais de Orunmilá. No entanto, o *blog* reúne apenas nove textos, dos quais a maioria são poesias sobre orixás. Destacam-se os poucos textos em que Pai Adilson busca polemizar o certo e o errado na sua modalidade de culto, a partir da posição de autoridades nigerianas. Mais sucesso na convocação de rivais para o debate em meios digitais, terão nossos próximos observados.

3. Ifá *on-line*: propagando a verdade de Orunmilá na internet

Outro fenômeno tem se delineado nitidamente entre internautas afro-religiosos brasileiros, em especial, nas principais redes sociais: a propagação do culto de Ifá. Esta vem se dando de modo transversal, em espaços voltados às religiões afro-brasileiras, em especial o candomblé, ou mais delimitado, em espaços de divulgação e discussão dos ensinamentos de Orunmilá. Trata-se de uma oportunidade para a análise tanto de propostas de reconstrução de tradições afro-religiosas brasileiras, como do processo de transnacionalização rumo *terra brasilis* do culto de Ifá.

A observação de comunidades e grupos virtuais dos principais softwares sociais revelou um contraste relevante entre dois tipos de atuação e discursos que se alternam para destacar a supremacia da verdade de Ifá, na busca por novos adeptos: **o ecumenismo e o proselitismo afro-religiosos**. Tratam-se de propostas aparentemente conciliatórias com vistas à unificação das religiões de origem africana, desde que sob a bandeira de Orunmilá-Orula, e posturas francamente proselitistas em que se evidenciam as disputas encarniçadas entre os defensores das escolas nigeriana e cubana, pelo monopólio do verdadeiro Ifá, criando uma tensão que começa a se delinear mais claramente no ciberespaço afro- religioso brasileiro.

De fato, o Ifáismo ou culto a Ifá vem se expandindo no Brasil nas últimas décadas, graças a sacerdotes cubanos e nigerianos que se rivalizam por adeptos, dentro do amplo processo de transnacionalização das religiões de matriz iorubá. Por sua organização, centrada no oráculo de Orunmilá e em um tempo de iniciação mais abreviado, o culto de Ifá tem se afigurado para muitos afro-religiosos brasileiros como uma complementação honorífica, uma fonte extra de saber ritualístico e uma alternativa ao modelo de ascensão hierárquica do candomblé, no qual é indispensável a experiência do transe ritual para se tornar um sacerdote, ou seja, formalmente apenas rodantes (aqueles iniciados que incorporam os orixás) podem iniciar outros rodantes e manipular o oráculo de búzios. Por seu turno, a iniciação em Ifá é bastante atrativa, pois faculta aos não rodantes a manipulação do opelê-Ifá (ou rosário de Ifá) e dos ikins, as sementes da adivinhação, atividade que é tabu para rodantes; para homossexuais, que podem obter apenas a “primeira mão de Ifá” ou o cargo de obá eni oriaté; e para as mulheres, que no culto assumem o cargo de yapetebis, auxiliares dos babalaôs.

Martiniano Eliseu do Bonfim Agenor Miranda Rocha

O culto de Ifá no Brasil tem como antecedente mais notório na historiografia a figura de Martiniano Eliseu do Bonfim, Ojeladê - falecido em 1943 e celebrizado entre o povo-de-santo e em várias pesquisas como “o último babalaô brasileiro” (Bastide & Verger, 2002). Esta alcunha, no entanto, é dividida com Agenor Miranda Rocha – angolano de nascimento, trazido pelos pais portugueses ainda criança para a Bahia e falecido em 2004 -, cuja trajetória iniciática o vinculou às grandes casas matrizes baianas e, inclusive, ao grande babalaô Ojeladê. O Professor Agenor, como era mais conhecido, fala da importância do oráculo de Ifá:

> O destino das pessoas e tudo o que existe podem ser desvendados por meio da consulta a Ifá, o oráculo, que se manifesta pelo jogo. Ifá tem seu culto específico e o mais alto cargo do culto de Ifá é o oluô, título concedido a alguns babalaôs. Ifá é o orixá da adivinhação e para tudo ele deve ser consultado. (...) A consulta a Ifá é uma atividade exclusivamente masculina (...). Tanto o jogo de búzios como o do opelê-ifá baseia-se num sistema matemático, em que se estabelecem 256 combinações resultantes da multiplicação dos 16 Odus usados no jogo de búzios por 16. Nada se faz sem que antes se consulte o oráculo (Rocha, 2001).

tabuleiro de Ifá com as sementes da adivinhação, os *ikins*

Os atributos do grande deus iorubá da adivinhação, Orunmilá, senhor do oráculo de Ifá, são narrados em muitos dos seus mitos (Prandi, 2001:442-467), onde costuma ser descrito como portador de grande sabedoria ou como a testemunha de toda a criação, pois somente Orunmilá é capaz de traduzir a vontade dos orixás e, sobretudo, de Olorum - o senhor do céu, o princípio cósmico do universo -, e decifrar o destino de todos os seres. Segundo o *babalaô* Adilson Antônio Martins, sua supremacia se explicaria pelo fato de Orunmilá

> de forma muito abstrata, ser considerado a personalização ou individualização da inteligência divina, tendo como atributo o conhecimento de todo o mistério que envolve a existência universal em todos os planos e, como função, transmitir à humanidade a sabedoria relativa a todos as ciências, filosofia, artes, ritos, etc. (Martins, 2012: 27)

Ifá expressa para seus seguidores um código de conduta, contido em seus itans ou poemas de Ifá que determinam a honestidade, o compromisso de ajudar aos aflitos e a dedicação ao estudo teológico, como meios de se alcançar a felicidade, o sucesso e a sabedoria e, acima de tudo, o compromisso em transmitir seus ensinamentos. “Ifá diz: se baterem à sua porta com uma pergunta e souberes a resposta, com certeza passe a informação da melhor maneira possível”, como me ensinou um dos meus interlocutores, em muitas das conversas não presenciais que venho travando online com internautas afro-religiosos, desde 2011:

> Ifá está sempre testando a índole e a fé de seus seguidores, pois é Orunmilá quem ensina acima de tudo

> uma alquimia para dar energia aos orixás, *eleguás* e guerreiros. Com a mesma importância, [deve-se] ter respeito ao credo de cada um, pois todos os caminhos levam a Deus e especialmente às diversas manifestações dos orixás, *voduns* e *inkisis*. V.R.

Mas o que fazem religiões afro-americanas e divindades do panteão iorubá na internet? No âmbito do ciberespaço (que podemos arbitrairamente definir como brasileiro, cujo idioma predominante é o português falado no Brasil), podemos tecer apenas algumas estimativas, por conta das limitações das respectivas ferramentas de busca das duas maiores redes digitais. No *Orkut*, por exemplo, a partir das palavras-chave "candomblé", "orixás" e "orixá" (grafia em português), "religião afro", surgem cerca de 1900 comunidades e com as palavras "Orunmilá-Ifá" (grafia em português, evitando a escrita em espanhol "Orula") ou apenas "Ifá", obtemos quase 70 comunidades. No *Facebook*, para a palavra "candomblé", surgem mais de 200 grupos (como são conhecidas as comunidades virtuais nessa plataforma) e para "Orunmilá", surgem cerca de 40 grupos[66].

Esses números obviamente são apenas uma projeção, na medida em que nem todas as páginas são diretamente voltadas para a matéria. Além dos espaços criados especificamente para a discussão e ensinamento do culto de Ifá, onde há um nítido embate entre iniciados por cubanos ou por nigerianos, os internautas ifaístas têm atuado também naqueles grupos ou comunidades que reúnem várias outras tradições afro-religiosas, não só a iorubá, com estratégias claras de convencimento e captação de novos adeptos. Imbuídos pela missão autoatribuída de divulgar a "verdade de Orunmilá" e potencializando o ciberespaço para tanto, a postura dos internautas ifaístas, encarnada em seus discursos, tem se notabilizado por seu caráter ecumênico e proselitista e, em alguns pontos, muito semelhante aos dos neopentecostais, segundo as críticas de internautas afro-religiosos, preocupados com o avanço dos ifaístas.

Para efeito de apreciação, observaremos essas dinâmicas em apenas duas comunidades virtuais: o grupo de *Facebook*, **Culto de Ifá no Brasil**[67] e a

---

[66] Ao utilizar a palavra "Orunmilá", deve-se ter em conta que os resultados extrapolam o ciberespaço afro-religioso brasileiro, dando um pequeno, porém significativo exemplo da mundialização do culto à Ifá.

[67] https://www.*Facebook*.com/groups/274573122620229/

comunidade do *Orkut*, **Ifá**[68]. Embora outras comunidades ou grupos pudessem ser elencados, as duas iniciativas em foco são modelares do conceito de *web 2.0*, pois seus participantes, aqueles membros mais presentes nas discussões e que, por isso mesmo poderiam ser apontados como os responsáveis por manter a atividade tanto da comunidade como do grupo, interagem entre si em ambos os softwares sociais, aonde conduzem e estendem as mesmas discussões, alianças e rivalidades pessoais de uma rede a outra, produzindo uma intersecção nos respectivos espaços de (inter)atuação e debate.

Grupo Culto de Ifá no Brasil Comunidade Ifá no *Orkut*

Comecemos pela apreciação do grupo no *Facebook*, Culto de Ifá no Brasil, que conta atualmente com mais de 13 mil perfis a ele associados, número que não para de crescer diariamente[69]. No seu “Sobre”, há a informação de que o grupo foi criado para discutir seriamente o Culto de Ifá no Brasil, seu significado e objetivos para a vida do ser humano. O grupo é fechado e será sempre moderado para evitar ofensas e qualquer tipo de constrangimento. Além dessa descrição sumária, não há outro texto, nem mesmo na aba “Arquivos”, que revele mais detalhes sobre a criação do grupo. Ao perseguir alguns indícios, como mensagens de “boas-vindas”, é de se supor que tenha sido criado por um perfil que, por sua vez, não revela seu verdadeiro titular. Ele apenas se identifica como “Ifá Ni L’órun”, redução do seu nome

[68] http://www.*Orkut*.com.br/Main#CommunityJoin?cmm=277714

[69] Esse grupo se notabiliza pelo ritmo de seu crescimento: em junho do ano corrente (2013), havia mais de 4.600 membros; em agosto, eram quase 10 mil; em outubro, somavam mais de 12 mil; e em novembro, 13 mil participantes.

anterior “Ilê Ifá Ni L’órun” que faz referência em seu “Sobre”, a uma casa de culto a Ifá, situada no bairro de Pedra de Guaratiba, no Rio de Janeiro e dirigida por um jovem babalaô de linhagem cubana. Como utiliza em sua “Foto do Perfil”, a logomarca do Ilê Ifá Ni L’ órun, com o signo do Odu regente da casa, em verde e amarelo, as cores de Orunmilá segundo a tradição cubana - intui-se que se trata do perfil oficial do Ilê e que deve ser mantido por um ou mais membros que talvez ocupe(m) posições de destaque em sua hierarquia religiosa, na medida em que pode(m) falar em nome da casa e são responsáveis pela divulgação e feição oficial do Ilê.

Ainda na página do seu perfil, na janela “Informações Básicas”, onde o internauta pode expressar o que quiser no campo “Religião”, Ifá Ni L’ órun apenas ressalta que seu interesse é o de “propagar Ifá no Brasil, interagindo diretamente com as religiões afro-brasileiras”, o que remete às concepções de unificação das religiões dos orixás sob a bandeira de Ifá-Orunmilá. De fato, não restam dúvidas sobre o propósito concreto do perfil e do grupo por ele administrado: a divulgação dos rituais iniciáticos da casa e as concepções que a norteiam. Segundo um *post* de outro membro do Ilê, a esfera de ação deste vem se expandindo, pois

> sua abrangência alcança todo o território nacional. Já são mais de 600 pessoas iniciadas em Ifá, neste Ilê Ifá e o número não para de crescer, ao mesmo tempo em que o respeito e a seriedade desta família de Ifá crescem na mesma proporção e vai ganhando dimensões respeitáveis não só no Culto de Ifá no Brasil, mas também no campo das religiões afro-brasileiras tais como a Umbanda e o Candomblé.

Através da atuação dos membros iniciados no culto de Ifá e em especial daqueles que pertencem ao *Ilê Ifá Ni L’ Órun*, fica claro que a principal mensagem do grupo é a crença na viável sistematização dos distintos rituais

através dos fundamentos escritos da tradição cubana do culto de Ifá para a unificação das religiões afro-brasileiras, segundo a supremacia de uma divindade iorubá, mas superior aos orixás - Orunmilá. Nesse sentido, não é incomum o testemunho da relação bem sucedida entre os demais cultos por membros deste Ilê, sempre em tom ecumênico, tal como expressado por uma *ialorixá* que lá fora iniciada como yapetebi:

> Penso que há muitas dúvidas a serem tiradas sobre o candomblé, umbanda e sua relação com Ifá. Quero ajudar a dirimi-las. Fiz camarinha em umbanda, tenho 25 anos de feita em candomblé e todas as minhas obrigações pagas. Não sou profunda conhecedora, pois temos que ter a humildade de reconhecer que sabemos pouco diante da grandiosidade de nossa religião, mas o pouco que sei quero aqui compartilhar com meus irmãos e irmãs e mais que isso, quero ajudar zeladores e zeladoras que, como eu no passado, possam ter dúvidas sobre Ifá e sua relação com a umbanda e principalmente com o candomblé.

Porém, ao discutir sobre as ambições dos membros desse Ilê, cujo signo de odu é otura aira, meu informante (também membro do grupo, mas que não pertence ao mesmo ilé, o que provavelmente alimenta certa rivalidade, expressa em seu ponto de vista sobre a atuação dos membros “oficiais” do grupo) traduz para mim nos próprios termos de Ifá outras dinâmicas do grupo. Ele me ensina um itan que fala de um babalaô impertinente, mas esperto e sagaz que aprende e absorve rapidamente o conhecimento alheio, o que faz dele muito perigoso, pois assim ele alcança seu poder, usurpando-o e extraindo dos demais. Acima de tudo, me explica V.R., o itan fala de “um grande observador que utiliza suas habilidades para entender as mais diversas situações e falar o que as pessoas querem ouvir dentro dos vários aspectos de cada verdade”.

> Diz Ifá em Otura Ira ou Otura Aira que um grande babalaô botou praça em uma terra estrangeira, erguendo sua bandeira, sem saber que aquela terra era de Xangô e este havia determinado que somente ele poderia estender a sua bandeira. Quando Xangô soube do acontecido mandou chamar o babalaô ao seu castelo, e lá o reprendeu e disse que retirasse sua bandeira. Esse retrucou que fizera isso, pois não sabia da proibição. Assim Xangô disse "Como és um grande babalaô, se não viu isso?" ao que ele respondeu: “Não pesquisei esse

> assunto". Então Xangô propôs uma disputa para que ele provasse que era um grande babalaô e assim foi feito. Como esse babalaô conseguia adivinhar tudo, devido ao seu poder de observação e de aprendizado rápido acabou conquistando o direito de ter sua bandeira no reino e ser o babalaô do reino, assim as pessoas passaram a esconder deste babalaô tudo para que esse não aprendesse os segredos e conhecimentos dos outros. Itan de Otura Aira, segundo informante V.R.

Na opinião do meu interlocutor - iniciado em Ifá por Alberto Chamarelli Filho[70] –, o objetivo do grupo está bastante claro: captar adeptos, promovendo a transição de uma religião afro para outra, e assim ampliar o número de seus iniciados.

> (...) É desta maneira que eles fazem propaganda para buscar novos afilhados. (...) o problema está em quem cuida do grupo que tem um odu da soberba (...) seus filhos roubam todo e qualquer conhecimento só com um olhar e isto faz parte do odu, mas não sabem garimpar filhos. Aí, entram essas pessoas com a verdade única (...). V.R.

Ao reivindicarem para si a missão de propagar a "verdadeira" mensagem de Ifá terminam por revelar uma proposta, mais ou menos radical, de reconfiguração das religiões afro-brasileiras, apesar das inegáveis diferenças entre os respectivos repertórios litúrgicos. Embora, se afirme como central a crença de que o grupo "possa vir a ser um espaço importante para divulgar, disseminar, desmistificar e quebrar preconceitos com relação ao maravilhoso Culto de Ifá, independente das ramas [escolas] e dos pequenos detalhes", alguns dos membros que pertencem ao mesmo Ilê Ifá se empenham em manter polêmicas encarniçadas, sobretudo contra sacerdotes nigerianos de Ifá e seus iniciados, que curiosamente não são proibidos de participar do grupo, ao contrário. O espaço de debate se constitui como uma arena de divulgação e enaltecimento não apenas do *Ilé Ifá* de que fazem parte, mas da vertente cubana do culto de Ifá a que pertencem em detrimento da vertente africana,

---

[70] Beto *Odisa Odiso*, como era mais conhecido, foi um *babalaô* do Rio de Janeiro. Junto com Adilson Antônio Alves, participou, em 1992, do primeiro barco de iniciados a Ifá de Zamora. Chamarelli teria sido consagrado no mesmo ano, como *babalaô* em Cuba, tornando-se assim o "primeiro" sacerdote autóctone de Ifá Cubano, o que lhe garante, de certo modo, participação no "renascimento" de Ifá no Brasil.

como expressa o ogã, ligado a uma prestigiosa casa, e muito recentemente iniciado como *babalaô* no *Ilê Ifá Ni L' Órum*.

> Para alguns existe um conflito [entre Ifá Cubano e Ifá Nigeriano]; para nós existe a defesa da verdadeira tradição religiosa que nos foi trazida por nigerianos que vieram escravizados para o Caribe e, na Ilha de Cuba propagaram e conservaram o conhecimento de Ifá. Concomitantemente este conhecimento se perdia na Nigéria e hoje o que vemos é que muitos sacerdotes nigerianos sérios buscam como referência os Tratados de Ifá, preservados em Cuba. Já aqueles que não são sérios espalham-se pelo Brasil iniciando pessoas que por vários aspectos, dentro da tradição Iorubá não poderiam jamais se iniciar como babalaôs e o que é pior, o fazem, não ensinam, pois nada têm a ensinar, e depois de tirarem o que podem destas ingênuas pessoas as deixam ao deus-dará; Iboru, Iboya, Iboshesheh! M.G., 07/08/2013.

Pulseiras de Ifá Cubano (nas cores verde e amarelo) e Nigeriano (nas cores verde e marrom)

A feição ecumênica do grupo dá lugar ao proselitismo expresso, sobretudo, na diligência com que membros deste grupo se devotam a detratar membros que os desafiem com suas divergências sobre o culto de Ifá. A expressão máxima desse proselitismo está nos ataques aos nigerianos ou ao "modo nigeriano" de cultuar Ifá, em debates tão sistemáticos que parecem ser um dos maiores propósitos do grupo para assim convencer e arrebanhar novos seguidores. Geralmente as controvérsias se afiguram a partir da investigação (fuxico) do perfil de possíveis oponentes, onde será "garimpado" qualquer material (in)adequado para formular acusações de charlatanismo ou falta de pureza ritual, mas que curiosamente serão convidados e mantidos no grupo como membros. Não é evidente o modo como são "recrutados" os rivais, mas

claro está que sua presença não é evitada, ou seja, ela é propositalmente desejada no grupo. Torna-se explícita, então, a intenção de fazer do grupo um espaço para a confrontação, e não apenas de convivência pacífica entre diferentes concepções sobre o culto de Ifá.

Em um *post* de um de seus membros mais polêmicos e atuantes, cuja fama trespassa várias redes sociais graças ao seu gosto por debates, M. C., ex-evangélico, homossexual assumido e atualmente membro do *Ilê Ifá Ni L'órun*, iniciado recentemente com o título de *oba eni oriaté* lança uma provocação:

> "O que é isso, *abures*? Alguém poderia nos esclarecer à luz do conhecimento se *ikins* se misturam com búzios? E o ileke? Essas cores são cubanas, entretanto o Ifá dessas fotos se julga nigeriano? Isso pode? A maçã foi jogada (Ogbe Fun), esperamos comentários. Iboru..."

No referido *post*, a polêmica principal gira em torno de uma foto encontrada no perfil de um *babalaô*, radicado nos Estados Unidos, em Santa Rosa, São Francisco, Califórnia. A foto mostra *ikins* (sementes da adivinhação), búzios e um colar nas cores atribuídas ao Ifá cubano. Em seu perfil é possível ver fotografias de suas viagens à Nigéria, em companhia de sacerdotes nigerianos, o que leva a supor que ele tenha de fato sido iniciado por africanos, o que já é suficiente para ser encarado como um possível oponente, que potencialmente produzirá réplicas ou oportunidades para que os membros da rama cubana possam exercitar seu poder de retórica e convencimento, e tentar subjugar a rama nigeriana. Diante do "silêncio" dos demais diante de sua provocação, M. C. incita a discussão, comentando o próprio post em tom de provocação e instigando seu rival a "dar explicações":

> Para começar, não se mistura *ikin* com búzios, são duas coisas diferentes. Búzios é Osha e ikin é Orunmilá, é Ifá. São dois caminhos diferentes. Não importa o que seja, se o cara colocou a foto na internet, e só lembrando isso aqui é internet, se colocou na praça para se falar o que se quiser... Quem sabe o que é isso, sabe que isso não existe; que está completamente errado, inclusive pela cópia das cores de outra rama... Isso é plágio. Iboru. M.C.

Este é um dos muitos *posts* que funcionam como convites aos embates que tendem a polarizar "cubanos" contra "nigerianos". Da discussão sobre os fundamentos, sobre quais seriam as cores corretas das contas de Ifá, seguem-se debates sobre a liberdade de expressão e crítica a partir da exposição ou revelação de segredos na internet e ainda sobre o direito de expor ou não em fotografias o próprio assentamento de Ifá. As controvérsias no tocante à convivência e relação do culto de Ifá com o candomblé e a umbanda ou as disputas internas entre as suas ramas, a cubana e a nigeriana, sugerem poranto diferentes pontos de vista e caminhos a serem ainda percorridos - o que depõe muitas vezes contra o argumento do seu poder agregador frente à não uniformidade das práticas nas religiões afro-brasileiras.

Em tom irônico, porém conciliador, outro babalaô, V.V., membro atuante do grupo, mas que não pertence ao mesmo *Ilê Ifá*, reclama o valor insubstituível do candomblé para o contexto afro-religioso brasileiro, de modo que o culto a Ifá jamais o suplantará, mas ao contrário, deverá aprender a não rivalizar ou impor sua supremacia, empenhando-se em estabelecer um convivência relativamente harmoniosa tal como acontece em outros contextos nacionais com outras religiões afro-brasileiras, como o *lukumi* em Cuba e as religiões tradicionais iorubas, as RTY, na África.

> Fico contente com essa manifestação de apoio ao Candomblé, por parte de vocês [M.C. e E.]. Espero que toda nação Ifá tenha essa consciência, visto que discursos bem diferentes já são ouvidos por aí. Fala-se de uma superioridade de Ifá frente ao Candomblé. Esquecem-se, porém, de que antes mesmo de Ifá, enquanto culto, aparecer por aqui, o Candomblé foi quem segurou, segura e em um futuro não muito distante, agora em parceria com Ifá, continuará segurando a onda de muitos brasileiros, visto que, como nem todo mundo tem caminhos ao sacerdócio. Seja lá do que for, pessoas diferentes têm necessidades diferentes e Ifá como o

> Candomblé, podem tornar-se apenas roteadores um do outro... “Meu filho, seu caminho é Ifá!” ou “Meu filho, seu caminho é candomblé!”. Acho que é isso! Africanos e Cubanos discutem, hoje, quem sabe mais Ifá. As duas Escolas cubanas de Ifá (Miguel Febles e José Antonio Tamaio) discutem entre si, também, a melhor interpretação de Ifá. Em África, escolas de Ifá têm fronteiras culturais delimitadas por cidades (Oyo, Ijeti, Ilé Ifé, etc.). Logo, algo parecido, ou seja, discussões sobre o melhor entendimento acerca de Ifá, deve acontecer por lá também. Por esta introdução já podemos notar que Ifá é algo muito... discutível, no sentido de entender e explicar seus princípios. Hoje, Ifá está sendo introduzido no Brasil e um dado muito importante sobre essa introdução é o fato de existir por aqui o Candomblé, que apesar de já ter em seu contexto a questão de Ifá, através do jogo de búzios, efetivamente, não tem culto específico a Ifá, ficando limitado à questão oracular, com várias limitações frente ao oráculo de Ifá, mas que há anos supre as necessidades de nosso povo. Em África, Ifá parece conviver bem com as RTY, bem como em Cuba com o *lukumi.* No Brasil, aparentemente a coisa seguirá o mesmo ritmo, ou seja, Ifá e Candomblé convivendo. Em resumo, acho que esta é a questão!

Notem que V.V. foi extremamente irônico e, ao mesmo tempo, polido. Irônico porque conhece bem a posição de seus interlocutores, ambos portadores do cargo de “oba eni oriaté”, quanto ao candomblé, pois não se cansam de apontar depreciativamente supostas lacunas na liturgia afro-brasileira em comparação com a afro-cubana; e polido ao não evocar o termo “santeria”, mas sim “*lukumi*” para se referir ao culto aos orixás em Cuba. O mesmo cuidado, no entanto, não se nota nas falas dos combativos membros do *Ilê Ifá Ni L’órum*. O amplo uso da palavra *abure* pelos ifaístas cariocas da rama cubana, tal como perspicazmente percebeu Luiz L. Marins[71], parece ter como objetivo marcar distintas posições hierárquicas e discursivas, sutilmente mapeando aqueles que não conhecem o teor pejorativo do termo e são, portanto, neófitos que não comungam do modelo de comportamento ou normas

[71] Internauta afro-religioso, bastante conhecido na “macumbosfera virtual” por seu trabalho de pesquisa, tradução e recuperação de escritos em e sobre a cultura iorubá. Membro assíduo em muitas discussões de vários grupos e comunidades digitais, Marins se destaca por sua postura moderada, seriedade e preocupação com as fontes das afirmações de seus interlocutores. O trecho acima foi retirado de uma de suas reflexões, ainda não publicada em seu *blog* CULTURA IORUBÁ (http://culturaiorubá.wordpress.com).

de tratamento do *ethos ifaísta*; ou ofendendo e subjulgando explicitamente seus oponentes discursivos

> Uma das formas utilizadas para tentar diminuir o interlocutor questionador é chamá-lo pelo adjetivo de "abure", corruptela cubana da palavra iorubá *àbúrò*, que significa alguém "mais novo", a quem supõe ter menos conhecimento. Tal forma de tratamento nada tem de gentileza, ao contrário, visa diminuir o interlocutor perante a vista de todos, sendo, além disso, uma falta de respeito, pois não sabe o autor do tratamento, se a quem dirige a palavra, é de fato mais novo, religiosamente falando. Entretanto, como no mundo virtual, títulos e cargos religiosos não significam nada, pois somos julgados pelo que escrevemos, simplesmente ignoramos este detalhe.

Este pequeno detalhe, no entanto, parece compor parte da estratégia do desafio e do duelo entre quem melhor apresenta o conhecimento contido nos documentos e tratados de Ifá, a única e soberana verdade, de modo a expor o adversário em seus erros e assim o dominar. O próprio Luiz L. Marins viria a ser sumariamente excluído do grupo por ter se atrevido a recomendar a leitura do famoso livro "Ifa Divination", de William Bascom, ou seja, uma obra clássica do Ifá nigeriano. Depois de ter seus *posts* e *upload* apagadas, Marins questiona:

> *Posts* apagados e arquivos deletados – como as postagens e os arquivos sobre o livro "Ifa Divination" foram, cada um deles, duas vezes apagados, fica caracterizada, pela moderação, a "ditadura virtual" e a manipulação de postagens em favor dos interesses próprios, visando ocultar informações dos membros deste grupo, numa atitude anti-ética e anti-social, no mínimo lamentável, para um grupo que quer, representar e apresentar a verdade de Orùnmílá.

Esse tipo de postura francamente desrespeitosa com os rivais, considerados perigosos para os propósitos do grupo, tem sido bastante frequente. Mas, além de produzir algumas fissuras na imagem ecumênica que pretendem conferir ao seu estilo de divulgação dos preceitos de Ifá, abre margens para críticas de outros membros, revelando distintas posições sobre a feição explicitamente proselitista dos membros mais aguerridos do grupo:

> Bem, nunca postei por aqui. Sou da comunidade de Ifá do *Orkut*, onde debatemos muita a cultura. Uma coisa que posso afirmar é que o Sr M. C. tenta de todas as formas

> denegrir o Ifá de rama nigeriana. Só acredito que essa não seria a melhor forma, mas cada um posta o que acha certo. Acredito ainda que somos irmãos, awo, baba, oba [eni oriaté] e etc e que não é necessária essa caça às bruxas (...). Não é porque uma coisa está exposta na internet ou outras coisas existem que iremos também mostrar ou exibir. Ainda acredito no sagrado e em respeito. Nunca mostrei fotos de meus orixás, meus assentamentos, meu jogo e etc. E ainda acredito que deva ser assim, mesmo que muitos mostrem.

O trecho acima foi transposto de um comentário de U.G., que nos fornece pistas de que a interação entre internautas afro-religiosos se expande de uma rede social a outra, ou seja, as atuações são reciprocamente conhecidas e mapeadas através de mais de um ambiente digital. De fato, U.G. é um membro que também goza de fama nas redes sociais pelo tom polêmico com que costumar participar dos debates e que, certamente, não faz parte da mesma casa de culto à Ifá, pois se dispõe a esboçar uma censura contundente ao caráter proselitista das postagens dos membros “oficiais” do grupo.

O comentário que se segue é de H.F.: “Ando lendo, e não sou ninguém para julgar, mas nossa cultura está cada vez mais parecida com o Cristianismo e suas ramificações (...)”. Sua comparação entre a tática agressiva dos ifaístas cariocas da rama cubana aos nigerianos nos oferece outra intuição: estaríamos diante não apenas da transposição de ideias e práticas religiosas, de um sistema afro-religioso (ifaísmo) para outro (candomblé), ainda que de mesma matriz - a iorubá -, mas da importação de aspectos de um complexo exógeno, como o ecumenismo e o proselitismo, próprios do cristianismo e, principalmente, de sua vertente mais recente e radical, o neopentecostalismo?

Por ora, voltemos ao jogo de disputas sobre a melhor forma de expressar a devoção a Ifá. Um terceiro *babalaô*, que viria tempos depois de muitas polêmicas a ser excluído do grupo, elabora assim a sua crítica:

> (...) hoje tive a chance de observar alguns tópicos que me entristeceram profundamente. Estou vendo aqui, que a vaidade está imperando sobre aqueles que deveriam usar de inteligência e humildade para aplicar nas divergências de conhecimento, de horizontes e de opiniões. Infelizmente, este grupo, não está respeitando as opiniões alheias, por muitas vezes perde o foco principal, tornando-se palco de sarcasmos, de baixaria, de esquisitices truculentas que não consigo entender o objetivo (...)

> Constato aqui, que estamos utilizando o famoso "se não está escrito que não pode, então pode". Isto é perigoso, deixam porosas nossas próprias bases. Estamos procurando aqui, justificativas para nossas mazelas, onde deveria ser verdadeiramente o oposto (...). Não seria profanação procurar respostas para nossas opiniões mundanas, fora de um contexto sagrado e secreto? Observo aqui que a vaidade impera ao ponto de estarmos buscando Poderes, Deidades, Orixás de difícil manuseio. Parece que estamos menosprezando os nossos Orixás básicos, se é que podemos chama-los de básicos (...). O Respeito aqui esta sendo jogado na latrina. Que ocorram as divergências, mas que sejam levadas com Respeito (...). Onde está o objetivo do grupo? (...) Não estamos na caça às bruxas, muito menos caça aos que sabem menos.
> *post* de J.O. no Grupo Culto de Ifá no Brasil, 05/07/2012 às 23h39min

O *post* é bastante elucidativo de algumas questões que vem permeando as discussões do grupo, como a eleição de inimigos, o proselitismo a partir do fundamento escrito, e a releitura de mitos a partir da divulgação de orixás esquecidos ou pouco cultuados no Brasil. Segue-se a resposta, onde curiosamente são reiterados os aspectos apontados pela crítica, explicitando mais uma vez os objetivos do grupo e uma visão bastante particular sobre o que é lícito veicular através da internet:

> Estamos perdendo do foco? Acho que não (...), muito pelo contrário! Acho que nunca no Brasil se discutiu Ifá com tanta profundidade e sabedoria. Os ânimos sempre se exaltam, é claro, é normal num assunto tão polêmico, onde nosso grande objetivo, além de divulgar Ifá e fazer a integração com religiões afro-brasileiras, é de desmistificar tudo em relação a Orunmilá e Oshas. O foco se mantém, *abure*. Nosso grande Objetivo é divulgar Ifá, é a integração com as matrizes africanas. Quando alguém tenta mudar as palavras de Orunmilá e profanar os tratados, é mais do que normal alguém se manifestar contra tudo isso. Se um odu diz determinada coisa, como posso admitir que alguém venha e inclua palavras nos tratados para afirmar o que ele está dizendo? Onde fica então a palavra de Orunmilá? Não entendi sua colocação e a todo custo vou continuar defendendo a palavra de Orunmilá, pois como diz Ifá em Ogunda Meyi: Da discussão se saca a luz. Em relação a tratados de Ifá, não basta apenas eles, pois não há como negar que todos podem ter acesso aos tratados, mas interpretá-los com

> sabedoria, aí são outros quinhentos. Mas se uma pessoa não sabe nem o que são filhos de Osha? Fica muito difícil você ficar quieto diante de tanta ignorância de uma pessoa que se diz Awo ni Orunmilá. Mas temos que lembrar que isso aqui é Internet, sendo assim qualquer um pode ser o que quiser. Dentro da internet não há desrespeito, pois ali não sabemos com quem estamos falando e uma pessoa pode se julgar sacerdote e na verdade não o é e fica dizendo um monte de besteiras na comunidade e tem sim que ser desmistificada aqui, pois a razão dessa comunidade existir é SERIEDADE e não vamos admitir FAKES dizendo besteiras aqui.
> comentário de M.C. no Grupo Culto de Ifá no Brasil, 06/07/2012 às 03h46min

Se cotejarmos essa discussão no grupo no *Facebook*, Culto de Ifá no Brasil com outra que se deu meses antes na comunidade de *Orkut* Ifá, no tópico Ifá Cuba x Ifá Nigéria, criado pelo próprio M.C., veremos que os debates realmente não se restringem ao âmbito de apenas uma plataforma. Num clique, passemos para outra rede social, o *Orkut*:

> Quanto à guerra que você está dizendo sobre Malafaia ou Macedo, não tem nada a ver, pois eles têm o que debaterem, pois há um bíblia em questão, enquanto o Ifá nigeriano não tem nada em mãos, nós temos tratados, documentos, que em hora oportuna mostraremos e não para uma pessoa curiosa por fatos e história (...). Não é complicado formatar uma espécie de "Bíblia" africana, quando se fala de Ifá, pois Ifá com tratados reconhecidos e registrados, odus, interpretações, só tem UM.
> M.C. na comunidade do *Orkut* Ifá, 15-16/04/2012

Interessante notar como o processo de socialização religiosa anterior (M.C. se afirma ex-evangélico) imprime categorias com as quais interpreta a comunicação, que ele apregoa como viável, entre duas tradições religiosas bem distintas, ainda que de origem comum, como o ifaísmo e o candomblé. Do ponto de vista cristão (e por que não dizê-lo, ocidental?), um dos itens que constitui uma verdadeira religião e a diferencia das demais crenças, é justamente a existência de um livro sagrado. Ora, o corpus literário de Ifá, tal como fora compilado pela tradição cubana, segundo M.C., pode vir a ser a “Bíblia africana”. Seria essa a contribuição do culto de Ifá às religiões afro-brasileiras, pondo termo ao dilema da transmissão do conhecimento, ainda assentado na oralidade? Nesse processo de hibridação, o culto de Ifá também

será influenciado? Teremos então o surgimento de uma terceira escola, o culto a Ifá brasileiro? Para compreender as diferentes posturas dos ifaístas da rama cubana, será possível operacionalizar os conceitos, como proselitismo e ecumenismo?

Por serem ambos os termos mais largamente utilizados nas religiões cristãs e, portanto, “importados” de outro contexto religioso, precisamos esclarecer em que acepção eles serão aqui tomados de empréstimo para refletir sobre essas novas dinâmicas afro-religiosas. Historicamente, a ideia de ecumenismo[72] se refere às conquistas do Império Romano, designando o termo o próprio Império e suas possessões como um todo ou mesmo o mundo inteiro. No sentido conferido pela religião, em seu uso mais recente[73], ecumenismo se refere à busca de unidade, de unificação entre as igrejas cristãs, de modo a superar (mas não abandonar) as especificidades históricas e culturais de cada uma em prol de algo maior, a Igreja de Cristo - o Cristianismo.

Atualmente, em um sentido mais abrangente e formal, a ideia de ecumenismo, aliada ao exercício do diálogo inter-religioso, tem sugerido o desejo de superação das diferenças entre todas as religiões, inclusive e, sobretudo, as não cristãs. Entretanto, isso não significa que uma proposição de acordo sobre pontos comuns exclua uma estratégia de dominação. Afinal, graças ao poder de aglutinação das religiões cristãs, o que tem prevalecido é o desejo de condução e supremacia teológica diante das demais religiosidades, que até recentemente pleiteavam o estatuto de religião, em contraposição à ideia de magia e o estatuto de seitas que as estigmatizava. A universalização dos valores cristãos há muito tem sido uma das molas propulsoras do processo

---

[72] Segundo o filósofo e professor-doutor de filosofia grega da UnB, José Wilson da Silva, em comunicação direta, o termo “ecumenismo” provém da palavra grega οἰκουμένη (oikouméne), a forma feminina do particípio presente passivo do verbo oikeô (morar, habitar, viver, passar a vida), que significa literalmente "toda a terra habitada". Logo, oikouméne significa “estar sendo habitada, vivida, ocupada”. Reforçam esse sentido os cognatos: oíkos (a propriedade, que para os antigos englobavam desde a mulher, os filhos, os escravos até os bens materiais) e oikía (a casa-abrigo, ou seja, a casa propriamente dita, o lugar que serve como morada, além de todo o entorno, tal como o jardim, o quintal, os animais e assim por diante).

[73] O movimento ecumênico contemporâneo originou-se em 1910, na Conferência Internacional Protestante, em Edimburgo, Alemanha. Mas o COE (Conselho Ecumênico das Igrejas) foi criado no pós-guerra, em 1948, reunindo grande número de Igrejas Protestantes e Ortodoxas Orientais. Somente a partir do Concílio Vaticano II, em 1962, a Igreja Católica, muda sua postura de alheamento em relação ao movimento, ampliando os contatos com outras religiões sem, contudo, tornar-se membro do COE (Larousse, 2007).

de mundialização, ou melhor, da ocidentalização do mundo, o que torna claro a ressonância e a validade do sentido original da ideia de *ecumene* como “toda a terra conquista”, e de ecumenismo, termo que dela deriva, como a conquista que se expande pelo mundo todo.

O termo proselitismo[74], de modo menos dúbio, se refere à ideia de conquista, absorção e aquisição dentro do campo da fé, por fazer menção explícita à captação de adeptos, através da conversão, ou seja, da mudança e adoção de uma nova identidade religiosa. Este sentido se reforça na medida em que a prática proselitista surge como índice mesmo da aceitação da crença. Destarte, o termo tem se tornado muito usual para expressar a atuação de neopentecostais diante de membros de outras religiosidades, com vistas a defender sua perspectiva religiosa como uma revelação que deve ser levada a todos, como a verdade unicamente válida.

Portanto, é lícito afirmar que ambos os termos tiveram seus respectivos sentidos originais cunhados no contexto das conquistas do mundo antigo, onde o povo civilizador, o “estrangeiro que se aproxima”, terá pela força de sua cultura (e de suas armas) o poder de unificar povos distintos para cultivá-los, isto é, torná-los cultos e, portanto, adequados para pertencerem à civilização e, através da conversão, darem continuidade à tarefa de universalizar a verdade do conquistador.

O intricado jogo de forças entre crenças distintas também é perceptível no seio das relações entre as diferentes religiões afro-brasileiras e por isso, julgamos pertinente à apropriação que aqui faremos dos termos. Por ecumenismo afro-religioso, sugerimos englobar aqui as propostas conciliatórias de partidários do culto de Ifá, que pregam a unificação das religiões de origem africana sob a bandeira de Orunmilá, pois postulam que, mais que um mero culto, Ifá traduz um sistema de pensamento complexo, uma filosofia que pode ampliar o poder de compreensão dessas tradições, desfalcadas em sua liturgia pela própria dinâmica brutal do processo diaspórico a que foram submetidos os africanos escravizados nas Américas ou, mais recentemente, pelo zelo excessivo de sacerdotes da religião dos orixás que levaram consigo muitos

---

[74] O termo “proselitismo” significa “aquele que se aproxima” e vem do latim eclesiástico *prosélytus* que, por sua vez, provém do grego προσήλυτος. Ainda segundo o professor José Wilson, o termo faz menção “àquele que chegou a algum lugar como um estrangeiro”.

ensinamentos rituais, sem transmiti-los aos mais jovens, que se ressentem dessa suposta lacuna.

Mas é preciso ressaltar que essa postura, a que chamamos de ecumênica, não pode ser tomada como uma proposta de hibridismo religioso, ao contrário. O ecumenismo afro-religioso, aquele posto em prática pelos ifaístas, pode transmitir à primeira vista a impressão de uma proposta de fusão harmônica entre religiões de origem comum iorubá, entretanto, ele traz em si dissonâncias que revelam sua feição proselitista. Mesmo que, em um primeiro momento, não determinem o abandono das práticas rituais dos já iniciados na religião dos orixás, seus proponentes não abrem mão de evocar a superioridade do sistema de Ifá ante as demais religiosidades de matrizes africanas e isso inevitavelmente se espelhará na adoção de sua estrutura hierárquica, onde a palavra do *babalaô* é tão ou mais relevante que a do *babalorixá* (Capone, 2011b); no modo de distribuir os cargos segundo sua concepção de gênero ou a possibilidade de submeter-se ou não à possessão ritual; nos tabus rituais (sexuais. alimentares, etc.) que lhe são próprios; nos procedimentos e elementos preferenciais (búzios ou opelê-Ifá) para fazer a leitura e interpretação oracular através de todos os odus e não somente os principais; entre outros pormenores que singularizam o ifaísmo.

Em sua etnografia, Capone fala de um processo semelhante: a emigração de cubanos, desde a revolução castrista, a partir dos anos 1960, que levou para os Estados Unidos os cultos afro-cubanos, criando juntamente com os espíritas porto-riquenhos, já residentes, e os recém-chegados africanos iorubás com suas religiões tradicionais, as bases do movimento de reafricanização daquele país (1999). A *santeria* cubana viria a exercer forte influência entre os espíritas porto-riquenhos, graças à identidade latina comum e por garantir o reconhecimento como um culto, cujas raízes consideradas mais preservadas, seriam mais genuinamente africanas, motivando a passagem de uma modalidade afro-religiosa para outra, mais prestigiosa. O encontro da *santeria* cubana com o espiritismo porto-riquenho, com o incremento de iniciados nos anos 1970, terminou por criar o *santerismo*, que une em suas práticas rituais elementos da egiptologia, do *voudou* haitiano e a religião de matriz fon. No mesmo período, a religiões afro-brasileiras-latina começa a atrair afro-americanos, inspirados por ideais de nacionalismo negro e

interessados em reforçar seus vínculos com a herança africana. Suas expectativas por iniciação na santeria, no entanto, encontraram obstáculos, por não comungarem da identidade latina, sendo discriminados pelos *santeros* cubanos, em sua maioria, brancos. Surpreendentemente, os afro-americanos vêm conquistando melhor acolhida, talvez por comungarem os males do colonialismo, junto aos nativos americanos, cujas cerimônias possuem aspectos litúrgicos semelhantes com os sistemas afro-religiosos, como o itinerário iniciático, o culto à natureza e aos ancestrais, o respeito à comunidade, linhagem e descendência e, portanto, à identidade étnico-cultural, promovendo certas fusões das práticas rituais, pelo menos, em algumas trajetórias espirituais, tal como observadas por Capone (1999).

Semelhante estratégia potencializada pela ponte cognitiva entre um sistema e outro (Frigerio, 2013), a presença de ifaístas no ciberespaço brasileiro, revela os dilemas no processo de adequação mútua de distintos repertórios litúrgicos e, quiçá, a emergência concreta de uma nova escola de culto a Orunmilá, o **Ifá Brasileiro**. Sobre as perspectivas de transformação do campo religioso afro-brasileiro, vamos apreciar um debate entre *ifaístas orkuteiros*.

A comunidade do *Orkut*, ***Ifá***[75] foi criada em agosto de 2004 e conta com cerca de 1500 membros[76] e foi por nós escolhida não apenas por ser a maior em número de membros, mas por manter-se razoavelmente ativa e com certo engajamento às discussões, ainda que o *Orkut* venha sofrendo duras baixas para o *Facebook*. Uma pequena análise das especificidades dos respectivos *softwares* sociais pode esclarecer tal processo. Ainda que a comunidade ***Ifá*** venha decrescendo numericamente, como outras comunidades do *Orkut*, os fóruns das comunidades, com seu formato de tópicos favorecem a longevidade dos temas a serem debatidos. Além de atravessar os anos, os tópicos de discussão podem ser facilmente encontrados no mecanismo de busca do *Google*, fazendo com que novos atores se juntem ao debate e que as reflexões não se evanesçam.

---

[75] http://www.*Orkut*.com.br/Main#CommunityJoin?cmm=277714

[76] Número de membros no dia 05/03/2013. Cerca de um mês depois, no dia 09 de abril, esse número caiu para 1492 e em agosto, diminuiu para 1478. Esse decréscimo, que evidencia um abandono paulatino da comunidade, parece estar vinculado à própria decadência do *Orkut*, enquanto plataforma de relacionamento digital, cujos membros têm migrado para o *Facebook* e outros *softwares* sociais.

Distintamente, o formato dos grupos do *Facebook* privilegia a transitoriedade das discussões, ao passo que permite que um mesmo tema circule, desapareça e reapareça em novos círculos de discussão, formando novas redes de debatedores. Isto seria uma desvantagem da plataforma, se não possibilitasse àquele afro-internauta que se manteve distante, retomar a interação quando lhe aprouver e assim acompanhar as últimas discussões e fuxicos. Portanto, concordarmos com Frigerio quando lembra que "deve-se dar mais atenção às características diferentes de muitos formatos ou mídias encontradas na rede, já que eles parecem favorecer certos tipos de expressões e interações, em detrimento de outros" (2013: 48), isto é, quaisquer estudos sobre o ciberespaço não podem desconsiderar a agências das distintas plataformas. Graças ao próprio formato do *Orkut*, uma grande quantidade de tópicos de discussão se mantém disponível para leitura ou participação, ou ainda para a apreciação do etnógrafo. Na descrição da comunidade, lê-se:

> Comunidade destinada a todos os seguidores e admiradores do grande Orunmilá e do culto de Ifá (seja em Cuba, África ou Brasil), que vem ganhando novos adeptos e mais espaço. Para *babalaôs*, *yapetebis*, *awofakans*, iniciados, não iniciados e pessoas que queiram, acima de tudo, aprender. Pois Ifá é conhecimento.

Na seção "enquete", o moderador interroga aos membros: "Qual o seu vínculo com Ifá?". Apenas 188 membros responderam, ou seja, mais de 10% do total de participantes, onde 59% (110) afirmaram-se como iniciados no culto de Ifá; 28% (52 membros) afirmaram ter interesse em aprender; outros 20 membros (11%) confessaram-se de outra tradição, mas terem curiosidade; e finalmente, 06 (3%) afirmaram saber do que se trata o culto e que leem os tópicos do fórum[77].

Dentre as várias discussões que compõem o fórum da comunidade, destacaremos o tópico "Ifá Brasileiro", de junho de 2012[78], que questiona: "Já existe algo que dê essa identidade ao Ifá praticado no Brasil? Ou somos, ainda, 'partidários' das escolas estrangeiras?". Criado por V.V. – um membro muito

[77] A enquete sobre a periodicidade com que os membros acessam a comunidade revela que das 138 pessoas que responderam (menos de 10% do total de membros), 21% (29 votos) acessam todos os dias; quase todos os dias, 22% (30 votos); uma vez por semana, 22% (30 votos); de vez em quando, 22% (30 votos); e finalmente, muito pouco 14% (19 votos).

[78] http://www.*Orkut*.com.br/Main#CommMsgs?cmm=277714&tid=5754893303934130328

atuante em vários grupos de *Facebook* e comunidades de *Orkut*, conhecido por seu tom provocativo –, o tópico revela o que pensam os internautas afro-religiosos brasileiros sobre a relação entre o culto a Ifá e as demais religiões afro-brasileiras. Reflete, sobretudo, as preocupações de iniciados no candomblé que não necessariamente são opositores ao ifaísmo, pois alguns deles são também iniciados no culto de Ifá ou compreendem a importância deste para consubstanciar a religião dos orixás, mas que não concordam com sua supremacia, tal como insinuado no discurso proselitista dos ifaístas, tampouco com a adequação das religiões afro-brasileiras a repertórios litúrgicos exógenos, como o *lukumi* (santeria) e as religiões tradicionais iorubanas.

> A grande questão é: o que será o Ifá brasileiro? As escolas estrangeiras são a Nigeriana e Cubana. Podemos ver isso em dois aspectos. O primeiro é que não se pratica sem orixá e um Ifá brasileiro vai estar ligado ao Candomblé. Não tem sentido a gente aqui se ligar a práticas de santeria e da tradição africana. Outro aspecto é que não tenho dúvida que no Brasil, mesmo o pessoal da escola cubana vai passar a incorporar mais aspectos que seriam nativos dos nigerianos do que os próprios cubanos estão fazendo. Neste caso trata-se apenas de refinamento e não de abandonar sua tradição.
> M. A., 18/06/2012

Sabemos que o termo *santeria* caiu em desuso e vem sendo substituído por *lukumi,* por inspirar conotações sincréticas, vinculando-se negativamente ao período escravocrata e de submissão aos valores cristão-ocidentais, sendo portanto considerado pejorativo (Capone, 1999: 4)[79]. No entanto, resolvemos preservá-lo quando surge nas falas de nossos observados. Interessante notar que enquanto os defensores brasileiros do Ifá cubano evitam a palavra “santeria” e usam amplamente a palavra “Osha” para se referir ao culto cubano aos orixás no grupo do *Facebook*, seus opositores não compartilham da mesma preocupação. Ao contrário, parecem evocar provocativamente o termo “santeria” e prescindir propositadamente do termo “*lukumi*”, como nos evoca o trecho acima.

[79] Expresso meus agradecimentos à pesquisadora cubana, Yumei de Isabel Morales Labañino, que já havia nos iluminado quanto à essa questão ao apreciar o artigo que deu origem ao presente capítulo.

Em meio a tanta diversidade no plano interno das religiões afro-brasileiras, entre tantas nações de candomblé (como angola, jeje, ketu e seus respectivos repertórios litúrgicos), soma-se o desafio de lidar com distintas ramas e divergências entre as escolas nigeriana e cubana. V.V. instiga seu interlocutor, questionando: o que fazer diante dessa miríade?

> (...) Para o caso de Ifá, o processo é feito baseado em conhecimento e eventualmente para corrigir algumas coisas que se perderam. Os nigerianos passaram a adotar as duas iniciações dos cubanos, acho que viram nisso uma oportunidade comercial maior, bem ao estilo deles. Para os cubanos, tendo acesso aos versos, eles podem passar a incorporar material melhor do que os patakis que são muito ruins e aquelas rezas naquele dialeto cubano-iorubá que não significa nada, [só] um monte de palavras trocadas que me lembram muito o pessoal de umbanda tentando cantar cantigas de candomblé. Não acho que o processo de iniciação deva mudar ou mesmo as cerimônias. Não tem muito a ver. (...) Mas isso não é uma coisa daqui, esta ocorrendo de forma geral, eu creio. Aqui temos a oportunidade de ver as duas escolas e parar para pensar. Da mesma forma que qualquer um que pare para pensar, vê que não tem nenhum sentido utilizar procedimentos da santeria para a parte de orixá, uma vez que temos o candomblé para isso.
> M. A., 18/06/2012

A posição de V.V. como iniciado ou conhecedor do ifaísmo fica clara quando ele lembra que a opção pelo culto de Ifá não diminui a importância em cultuar orixás. Ao contrário, para os adeptos do candomblé, pode se configurar como uma oportunidade de ampliar seus conhecimentos litúrgicos, invertendo a relação de poder que o discurso proselitista dos ifaístas parece impor. Complicado, portanto, será adequar ou submeter um sistema ao outro.

> (...) Quanto a tirar proveito de ambas as escolas de Ifá e suas variantes, acreditamos ser a parte mais fácil. Difícil, porém, será a interface com o candomblé, pois a exemplo de Cuba que tem a *santeria*, isto será inevitável. Acredito que uma olhada mais atenta para a interface Ifá Africano (de forma geral) x RTY, Vodunismo, etc. - e porque não o Ifá cubano x Santeria? -, já nos dará alguma base para ver como esta relação deverá ser estabelecida por aqui.
> V.V., 18/06/2012

Para U.G. - o mesmo que se apresentou como membro da comunidade do *Orkut* no grupo do *Facebook*, durante a polêmica sobre a foto do babalaô norte-americano – de modo a patentear sua vigilância sobre os discursos dos ifaístas que dominam aquele espaço -, defende que seria prematuro afirmar o que nascerá do encontro das distintas tradições oraculares.

> Bem a meu ver estamos ainda em processo de criação se assim podemos dizer de um Ifá nosso. E tenho certeza que iremos ter um pouco de cada escola. Seja ela de Cuba, de África e de candomblé. Não consigo imaginar alguém de candomblé dentro de Ifá e não se utilizar de conhecimentos que adquiriu dentro dele como ebó [oferenda votiva], bori [ritual para alimentar a divindade individual que habita a cabeça do neófito] e etc. As escolas tem cada uma suas invenções e também tem suas coisas boas e ruins (...) U.G., 18/06/2012.

Ifaístas e candomblecistas, segundo V.V., terão que alcançar a compreensão dos limites de ambos os sistemas e na potencialidade de um consubstanciar o outro e não sobrepor-se ao outro. Ele oferece uma metáfora muito interessante para a relação de boa convivência e colaboração que poderá culminar no Ifá Brasileiro.

> Observação! Acredito ser este o ponto X para a elaboração do que aqui se denomina [como] Ifá Brasileiro. Ver e entender Ifá por Ifá em sua essência. Ver e entender como se deu em outros povos a relação de Ifá com os demais cultos. Ver e entender como os demais cultos de outros povos se relacionaram com Ifá. A partir desta observação, determinar o mais profundamente possível a essência de Ifá, sua relação com outros cultos e a relação de outros cultos com Ifá. Pontuando todos os pontos positivos e negativos dando forma, por fim ao Ifá brasileiro. Em minha modesta opinião, acredito que muito da filosofia e consequentemente prática de Ifá está no tripé formado em seu principal objeto que é a consulta oracular. Esse tripé formado por Ori, Esu e o próprio Ifá já nos dá um bom norte sobre sua filosofia e consequente prática. Costumo dizer que para fins oraculares não se precisa de mais nada, no sentido de que a essência do ser, ora consultado se manifesta e revela o mais íntimo, o mais elementar, o mais essencial. Mas e como isso interfaceia com outros cultos? Em Ori, já temos tudo o que precisamos saber sobre aquele ser, pois a face destino deste princípio nos fala das questões práticas. A face ancestral nos traz mais caminhos a serem explorados, a face individual (personalidade) nos mostra

> como lidar ou se devemos ou não lidar com aquele ser, enfim. Notem que só em Ori temos tudo o que se precisa para ajudar, orientar, enfim. As outras duas partes, Esu e o próprio Ifá são ferramentas de manipulação de Ori, grosso modo! [Risos] Consigo criar um paralelo deste tripé com uma ilha de edição de vídeo onde Ifá além de monitor de som ou vídeo, ou seja, revela-nos as imagens e sons, em parceria com Esu, seu editor-chefe, conseguem assistir, editar e reeditar quantas vezes forem necessárias a mídia Ori. Tosco né, mais é como vejo (...).V. V., 18/06/2012

V. V. lembra ainda que já existem costumes dentro das religiões afro-brasileiras, que podem auxiliar no processo de negociação de ambas as tradições e adequação dos respectivos quadros litúrgicos.

> Um dado interessante e que pode nos dar um norte sobre como essa coisa do Ifá Brasileiro pode já estar sendo praticado há tempos por aqui e não tínhamos notado. No Seja Hunde (matriz do candomblé jeje), a sacerdotisa não faz consulta oracular. Esta atribuição é coisa de *usam*. Pra quem conhece o que é, de fato, ser *usam*, sabe que se trata de um grupo de homens especialmente escolhidos pelo próprio Deus para a lidar com tudo dentro de um templo, desde sua manutenção predial até a mais secretas situações rituais ou litúrgicas (no Seja Hunde, porém, há uma ou outra situação litúrgica que *usam* não participa...é coisa de quem *dá santo* de fato). Note aí que um paralelo destes *usam* com um *babalaô* é bem significativo (na situação especifica do Seja Hunde), pois, só podem ser homens, o oráculo fica por conta destes, não *dão santo*, não podem iniciar ninguém (raspar santo), mas têm tanta responsabilidade e penetração na questão litúrgica quanto o próprio dirigente daquela casa.

As religiões afro-brasileiras vêm sofrendo nas últimas décadas com o proselitismo por parte de algumas denominações do protestantismo neopentecostal. Silva (2013) ressalta, dentre as várias motivações para os ataques, “do ponto de vista do sistema simbólico, o papel que as entidades afro-brasileiras e suas práticas desempenham na estrutura ritual dessas igrejas (...)”. Na disputa no mercado religioso brasileiro por adeptos, essas divindades e entidades têm sido demonizadas, sob a acusação de serem os portadores de toda sorte de malefícios, tornando-se o alvo preferencial na batalha e cura espiritual a qual se dedicam os neopentecostais. A centralidade do papel de

Jesus como messias e o verdadeiro intercessor junto a Deus seria outro modo de explicar porque o neopentecostalismo tem crescido tanto e represente uma alternativa em relação ao catolicismo e às religiões afro-brasileiras, que têm na figura dos santos e dos orixás os intermediários preferenciais junto ao poder divino, a quem seus respectivos fiéis costumeiramente recorrem.

Com base nessas questões, seria possível refletir sobre os modos pelos quais têm se dado as acomodações entre o culto de Ifá e o candomblé no Brasil? Parece-nos que tanto os santos católicos como os orixás estão perdendo seu lugar de mediadores respectivamente para Jesus Cristo - na passagem da hegemonia católica para a ordem neopentecostal - e para Orunmilá – na relação nada harmônica entre ifaístas e candomblecistas. O que haveria de comum a processos tão díspares? Ora, ambos os sistemas – neopentecostal e ifaísmo – têm buscado impor sua universalização.

Segundo Cunha (2012: 237), é possível definir uma religião como universal quando 1) ela se baseia em uma doutrina escrita e em uma organização que ultrapassa as fronteiras nacionais; 2) ela se impõe como uma verdade que abrange não somente a um povo ou etnia, mas a humanidade como um todo; e 3) seus deuses são considerados responsáveis pela regência de todo o universo, a despeito do grupo que os cultuem. Pois bem, tanto a religião dos orixás como o culto à Ifá expressam esse fenômeno, na medida em que a) a tradição cubana pretende impor-se com base em seus Tratados de Ifá, culminando na crença de que seu *corpus* literário possa suprir a carência de uma escritura sagrada; b) é facultado a todos, umbandistas ou candomblecistas (independente da nação, seja Angola, Ketu ou Jeje), a hetero e homossexuais, homens e mulheres se iniciarem com vistas a descobrir como conduzir melhor o seu próprio destino; e c) seu grupo de adeptos universalizou-se, para além das linhagens, do pertencimento étnico e, mais recentemente, das nacionalidades.

Há décadas, os ifaístas vêm operando a transnacionalização do culto: são babalaôs nigerianos e cubanos e seus respectivos iniciados autóctones, imbuídos pela determinação de Orunmilá de propagar a verdade de Ifá, pois se trata de um código que a tudo explica e regula, até mesmo a sua expansão e supremacia, que passa ao largo da guerra entre as religiões. Interessante que nesse jogo, a história da diáspora também se torna mito de fundação e origem

do culto de Ifá via Cuba, como expresso por um dos meus interlocutores, deixando claro a que rama ele pertence.

> Os últimos escravos a saírem da África foram os babalaôs, indo justamente para Cuba. Lá chegando, os escravos preferiam morrer na chibata a trabalhar ao lado de um babalaô, assim eles [os babalaôs] viraram pajens, escravos da casa- grande, e como eram estudiosos, logo trocaram a cultura de açúcar por fumo, pois conheciam os segredos de Ossain. Às sinhás, eles ensinavam porções para que seus maridos não tivessem olhos para as escravas. Por estarem acostumados a falar vários dialetos, aprenderam o castelhano e aprenderam a escrever, tudo por ordem de Orulá. Assim escreveram o meridilogun. Após o fim da escravidão, muitos dos deles voltaram à África, e como não encontraram mais nada, voltaram a Cuba e difundiram Ifá para o mundo.
>
> A.R.D.

A partir das definições propostas por Cunha, Silva (2013), ao refletir sobre os termos do diálogo entre as religiões africanas tradicionais com as religiões cristãs, lembra que algo parecido se deu na passagem do judaísmo para o cristianismo, que abandonou a descendência uterina, estendendo a todos a promessa de salvação, através do batismo e da conversão como um ato de vontade. Processo análogo, mas não idêntico ao que se deu na diáspora africana, onde a universalização das religiosidades africanas, outrora familiares, locais e étnica, e o recrutamento de novos adeptos se deram com base na manutenção, ou melhor, na transformação da ideia de consanguinidade em novos termos, de parentesco biológico para parentesco mítico. Seguem-se dois modelos, em que a exclusividade do deus conduz à universalização do grupo e outro, onde a universalização do deus determina a exclusividade do grupo.

> Nesse sentido, verificam-se duas formas diferentes, inversamente equivalentes, de transformar deuses étnicos em deuses universais. No cristianismo, o batismo em nome de Jesus aboliu a necessidade de nascer do ventre de uma determinada família (grupo exclusivo) para ter acesso ao bem da salvação, conforme a tradição hebraica estabelecera. Nesse caso, o Deus se universalizou ampliando seu chamado a toda a humanidade e fechando a possibilidade de convivência com outros deuses (...). No candomblé, os orixás se universalizaram, mas seu chamado se faz na base de um grupo exclusivo, somente

> ‘renascendo’ pela iniciação (batismo) do ‘ventre mítico’ de uma determinada família de santo pode-se chegar a esses deuses universais (...).(Silva, 2013)

Seria possível estender tal reflexão para compreender o processo de universalização do culto de Ifá no contexto religioso brasileiro, que vem sendo sacudido pelo sistema de pensamento neopentecostal e o enquadramento do mundo segundo a moral cristã? Um debate que há tempos aguarda por respostas entre agentes afro-religiosos talvez forneça algumas pistas: seriam as religiões afro-brasileiras monoteístas ou politeístas? Se recordarmos que essa questão tem sido instrumentalizada por muito tempo para classificar, definir e submeter crença e magia à ideia de religião, uma proposta de resolução vem a ser, portanto, imprescindível para o processo de universalização das religiões afro, sobretudo do culto de Ifá.

Orunmilá, sob a anuência de Olorun, entre Odudwua e Obatalá

De fato, a perspectiva ecumênica e proselitista de alguns ifaístas acena para a possibilidade de responder este dilema sem a exigência do abandono do culto aos orixás, mas na tentativa de estabelecer o lugar e o papel dos diversos mediadores diante da supremacia do grande intercessor, a testemunha de toda a criação, o senhor de todas as verdades – Orunmilá. Ainda que no sincretismo cubano, Eleguá tenha sido sincretizado com o Menino Jesus, pelo fato de ambos serem importantes mediadores em suas

respectivas tradições e o sincretismo ter se encarregado de conectar o grande mensageiro dos iorubás ao grande messias dos cristãos, a figura de Ifá tem se insinuado como parte da Divina Trindade cristã, onde sua posição é análoga ao do Espírito Santo: ambos são os portadores da verdadeira palavra, de uma revelação, no novo complexo que no Brasil está apenas florescendo. Um grande desafio para a constituição daquilo que vem surgindo entre tonalidades evangélicas e o fenômeno da universalização, mundialização ou transnacionalização de Ifá e vem sendo chamado, pelos agentes afro-religiosos, de **Ifá Brasileiro**.

O que é o Ifá Brasileiro?

O Ifá Brasileiro consiste em dar tratamento especifico (preciso), a situações especificas, pra ter-se resultados e soluções, também, especificas ao quadro espiritual dos nativos deste País.

Uma Babalawo estrangeiro ou, mesmo nativo, que não tenha vivencia nos cultos do Brasil, dará sempre tratamento genérico, a situações especificas, com resultados satisfatórios.

Ifá sem Sabedoria e Respeito não é Ifá, é culto ao Ego!!!

P.S. Ifá só revela a verdade. Mudar é problema seu!

CONCLUSÃO

Os primeiros estudos sobre candomblé e internet foram pautados, como vimos, por certo temor quanto ao encontro entre os supostos exemplares de modos de vida tradicional e moderno, espelhando e reproduzindo o posicionamento de estudiosos da mídia e de afro-religiosos, sobretudo no momento em que tanto as análises como o senso comum apostavam numa possível descaracterização da religião por força das novas tecnologias de comunicação. Atualmente, tem se fortalecido a percepção de que a internet pode ser um poderoso aliado tanto na luta por direitos ou contra a intolerância religiosa (em suma, diante dos embates trazidos por outras religiões), quanto nos debates em torno de questões internas à religião, a exemplo da questão da validade das consultas *online* (desdobramento de outras situações não presenciais, veladamente já postas em práticas nas consultas por carta ou telefone, em programas de rádio e televisão) e das transformações e inovações litúrgicas desencadeadas pela própria internet.

Por mais que a intensa rotina do terreiro inspire uma relativa autonomia e isolamento em relação à sociedade mais ampla e que, por outro lado, adeptos e estudiosos se apeguem à ideia de manutenção das tradições, as religiões afro-brasileiras desde sempre experimentaram transformações em seu quadro de pensamento e esquema ritual. Assim, também podemos afirmar que a utilização de recursos oferecidos pela *web* demonstra a atualização pelo *povo-de-santo* das noções de aprendizado, hierarquia e prestígio. Concluímos que se trata de um dos inúmeros modos criativos de utilização dos meios digitais que espelham o *ethos* das religiões afro-brasileiras e suas possíveis transformações.

Depreendem-se duas posições principais, que parecem se opor: de um lado, a que convencionamos chamar de “formalista”, posição segundo a qual, a internet favoreceria a revelação de conhecimentos litúrgicos, antes restritos aos iniciados no âmbito do espaço físico e convívio dos terreiros, colocando a religião em risco; e por outro, a “intelectualista”, para quem a produção discursiva, veiculada na articulação da internet como em outras *media*, visa o

compartilhamento de conhecimento antes monopolizado e restrito aos seniores da religião.

Este processo parece pretender a alteração na dinâmica de repartição de poder e prestígio nas religiões afro-brasileiras, ao se voltar para um novo conjunto de demandas posto em prática por um novo perfil de adepto: jovem em anos de iniciação e em termos etários. A atuação dos intelectuais afro-religiosos na internet corresponderia a estratégias contra os limites impostos à busca por legitimidade e poder pelos processos habituais de ascensão na hierarquia, sem representar um rompimento com a tradição, mas negociando nos próprios termos desses limites.

Além da formação de vínculos afetivo-religiosos por meio da colaboração mútua, através da exaltação de uma identidade afro-religiosa comum, vimos que a interação entre internautas afro-religiosos também pode ter como característica a conflitualidade, nada incomum nas relações na *real life* entre o *povo-de-santo.* Concordamos com Lopes (2012) sobre o poder dos *fuxicos* nos meios digitais como mecanismo de obtenção de prestígio a partir da deslegitimação dos rivais. Na internet, essa tática potencializa a produção de novas lideranças, sobretudo entre jovens sacerdotes, que não podem assentar sua legitimidade em termos de linhagem e origem religiosas, tempo de iniciação e cargos hierárquicos. Nos agrupamentos digitais, comunidades do *Orkut* ou grupos do *Facebook,* a busca intencional pelo combate pode se configurar como uma estratégia de construção de autoridade, através da competição pela produção de verdades, de caráter político e/ou teológico para a religião, de acordo com o poder de convencimento que os internautas afro-religiosos conseguem atribuir às suas falas, que por sua vez podem estar ancoradas ou não às posições que ocupam ou afirmam ocupar na hierarquia da *real lif*e.

Ressaltamos que para os iniciados nas religiões afro-brasileiras, o **segredo** – *awô* – é tido como seu grande patrimônio e legado. Nele está contido o *axé* – a **força mágica**, a energia vital dos orixás. Do *awô* provém o *axé*. Um conhecimento ritual preserva sua força mágica na condição de mistério. Idealmente sua circulação deve ser mantida a poucos iniciados, reconhecidos pelos demais como portadores de grande prestígio, suas lideranças. Por outro lado, pela própria dinâmica iniciática da religião, impõe-se

a distribuição de saberes rituais de sacerdote a seus iniciados. Cabe ao sacerdote a obrigação de repassar seus conhecimentos, sob pena de tornar desinteressante ao iniciado manter-se filiado em relação àquela casa, que assim não lhe favorece galgar espaço na escada hierárquica. Como nos ensina Mauss (2003), coisas não compartilhadas tendem a perder sua força mágica, ao passo que saber doar denota autoridade, prestígio e honra.

De fato, parte importante da vocação de um sacerdote está na produção de iniciados e a quantidade destes informa sobre as habilidades como iniciador, confere-lhe prestígio. Ainda que um sacerdote privilegie suas atividades como *feiticeiro* e viva como um prestador de serviços mágicos, uma casa de culto tem como função primordial produzir iniciados, de preferência reconhecidamente hábeis e capazes de manipular forças mágicas. A expectativa geral é que alguns desses iniciados terão futuramente (e para isso estão se preparando, acumulando conhecimento) seus próprios barracões, que lhes permitirá e "obrigará" a produzir outros tantos iniciados, para consolidar sua autonomia frente à casa geratriz e às demais casas.

Nesse sentido, ao distribuir *axé,* o sacerdote garante sua autoridade sobre seus iniciados. Trata-se de condição necessária da existência de seu poder monopolizar o uso de certas palavras ou objetos e compartilhar essa atribuição significa conferir poder. Saber distribuir parcimoniosamente conhecimento produz *axé*. Se, por um lado, ao distribuir saberess rituais, o sacerdote parece perder parte de sua ascendência sobre seus subordinados, pois revelar significa dar algo de si, ele é impelido a fazê-lo para ampliar e patentear seu poder sobre os demais. A autoridade de um sacerdote se define, portanto, a partir de uma posição privilegiada, centralizando o sistema de distribuição de funções, postos hierárquicos e conhecimentos litúrgicos, facultando ou não senioridade, permitindo aos seus iniciados serem eles também iniciadores.

Decerto há estilos particulares de comandar, conforme a personalidade do sacerdote: uns silenciam mais do que outros sobre os mistérios. Desse modo, manifestações particulares de autoridade tendem a criar diferentes formas de distribuição de segredos. Há sacerdotes que ainda seguem estritamente a dinâmica da transmissão oral de conhecimento, enquanto os *intelectuais do candomblé* defendem o registro e o compartilhamento dos

saberes, com o objetivo de superar o controle tradicional sobre o segredo ao fazê-lo circular em meios de fácil acesso como a internet, consolidando uma via intelectualista para a religião.

BIBLIOGRAFIA

AMARAL, Rita de Cássia. **Antropologia e Internet:** pesquisa e campo no meio virtual *in* Os Urbanitas - Revista Digital De Antropologia Urbana. Ano 01, vol. 01, outubro de 2003. Disponível em http://www.aguaforte.com/antropologia/pesqnet1.htm

_____. **Xirê!** O modo de crer e viver no candomblé. Rio de Janeiro: Pallas; São Paulo: Educ, 2002.

_____ ; SILVA, Vagner Gonçalves. **A cor do axé**: brancos e negros no candomblé de São Paulo *in* Revista Estudos Afro-Asiáticos. Rio de Janeiro: CEAA, 25/12/1993, nº 25, pp 99-124.

AUGRAS, Monique. **Transe e construção de identidade no candomblé**. Brasília: Revista Psicologia: teoria e pesquisa, v. 2, n° 3, pp 191-200, setembro/dezembro, 1986.

_____. **O duplo e a metamorfose**: a identidade mítica em comunidades nagô. Rio de Janeiro, Editora Vozes, 2008.

AVELLAR, Valter Luís. **O Novo Tempo Espiritual e Religioso nas redes Sociais do Ciberespaço**. *in* III Congresso Nacional da ANPTECRE/2011, São Paulo. Teologia e Ciências da Religião: Interfaces, 2011.

BARRETTI FILHO, Aulo. **Dos Yorùbá ao candomblé kétu**: origens, tradições e continuidade. São Paulo: Edusp, 2010.

BARROS, Gêiza Oliveira. **O candoblé no ciberespaço**: análise em comunidades do *Orkut*. *in* Revista *On-line* Projetos Experimentais. Ano 2 – nº 2- vol. 1 – 1º semestre de 2009. Disponível em http://www.e-publicacoes.com.br/index.php/projetosexperimentais.

_____ & OLIVEIRA, Rodrigo Bomfim. **A Representatividade do Candomblé da Bahia em Comunidades no *Orkut***. Natal: XXXI Congresso Brasileiro da Comunicação, INTERCOM – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação, setembro, 2008. Disponível em http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2008/resumos/R3-1989-1.pdf

BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia**. São Paulo: Brasiliana, 1978.

BOURDIEU, Pierre. **Coisas Ditas**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.

_____. **Razões práticas**: sobre a teoria da ação. Campinas, SP: Ed. Papirus, 1996.

_____. **O Poder Simbólico.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

_____. Campo intelectual y proyecto creador. In: **Campo de poder, campo intelectual** – itinerário de um concepto. Trad. De Ramiro Gual. Editorial Montressor, 2002.

_____. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2009.

CARDOSO, Bruno de Vasconcelos. **Voyeurismo Digital**: representação e (re) produção imagética do outro no ciberespaço *in* GONÇALVES, Marco Antonio;

SCOTT, HEAD. Devires Imagéticos: a etnografia, o outro e suas imagens. Rio de Janeiro: Editora Sete Letras, pp. 154-178, 2009.

CAPONE, Stefania. **Les dieux sur le Net**: l'essor des religions d'origine africaine aux Etats-Unis. In: L'Homme, tome 39 n°151. pp. 47-74, 1999a.
_____. **Uma religião para o futuro:** a rede transnacional dos cultos afro-americanos. Rio de Janeiro: IX Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina/UFRJ, 1999b.
_____. **A busca da África no Candomblé**: tradição e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Contra Capa/Pallas, 2004.
_____. **Os Iorubá do Novo Mundo**: religião, etnicidade e nacionalismo negro nos Estados Unidos. Rio de Janeiro: Pallas, 2011a.
_____. **O pai-de-santo e o babalaô**: interação religiosa e rearranjos rituais na religião dos orishas. Revista da Pós Ciências Sociais v.8, n.16, jul./dez. 2011b.

CAPUTO, Stela Guedes. **Educação nos terreiros**: e como a escola se relaciona com crianças de candomblé. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.
_____; PASSOS, Mailsa. **Cultura e conhecimento em terreiros de candomblé**: lendo e conversando com Mãe Beata de Yemonjá. Revista Currículo sem Fronteiras, v.7, n.2, pp.93-111, Jul/Dez 2007.

CASTILLO, Lisa Earl. **Entre a oralidade e a escrita**: a etnografia nos candomblés da Bahia. Salvador: EdUfba, 2008.

CHIOUSSE, Sylive. **Divins Thérapeutes:** la santé au Brésil, revue et corrigée par les orixás. Tese de doutorado. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales-EHESS, 1999 [1995].
_____. **Orixas *on-line*:** les divinités iorubá sur Internet. *Cahiers du Brésil Contemporain*, n° 35-36, p. 157-184, 1998.
_____. **Les performances du divin sur Internet:** Us et abus de l'universalisation du culte des orixás. Esprit critique - Revue internationale de sociologie et de sciences sociales, v.05, n°04, 2003. Disponível em http://www.espritcritique.org

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas** e outros ensaios. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
_____. **Negros, Estrangeiros**: os escravos libertos e sua volta à África. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

FERREIRA, Francirosy Campos Barbosa. **Construindo um *website***: dilemas e desafios deste fazer etnográfico com pesquisadoras de comunidades muçulmanas. Guarulhos: PENSATA - Revista dos Alunos do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UNIFESP Guarulhos. Vol. 2, n. 1, ano 2, 2012. Disponível em http://www.unifesp.br/revistas/pensata/wp-content/uploads/2013/01/Pensata-final.pdf

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. Conhecimento erudito da tradição afro-brasileira. Salvador: Revista Afroasia, n° 15, pp 5-12, 1992.

FREITAS, Ricardo Oliveira de. ***Web*-terreiros d'além-mar, macumba *out Brazil*:** ciberinformatização e transnacionalização das religiões afrobrasileiras. Bahia: XXIV Congresso Brasileiro da Comunicação, INTERCOM – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação, setembro, 2002. Disponível em http://galaxy.intercom.org.br:8180/dspace/bitstream/1904/18965/1/2002_NP13FREITAS.pdf

_____. **Candomblé e Mídia**: breve histórico da tecnologização das religiões afro-brasileiras nos e pelos meios de comunicação. Rio de Janeiro: Acervo, vol. 16, n° 02, 2003.
Disponível em http://www2.an.gov.br/seer/index.php/info/article/view/215/179

_____. **Religiões Afro-Derivadas na *Web***: cyberterreiros e afrodiáspora global. Rio de Janeiro: Revista Eletrônica de Comunicação. Inf. Inov. Saúde, vol.4, n°3, p.70-80, setembro, 2010. Disponível em http://www.arca.fiocruz.br/bitstream/icict/1383/1/386-1862-2-PB.pdf

FRIGERIO, Alejandro. **A transnacionalização como fluxo religioso na fronteira e como campo social**: umbanda e batuque na Argentina. Porto Alegre: Revista Debates do NER, ano 14, n. 23 p. 15-57, jan./jun. 2013. Disponível em http://seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/view/40972/25997

GOLDMAN, Márcio. **A possessão e a construção ritual da pessoa no candomblé**. Dissertação de Mestrado (mimeo). Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 1984.

HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

JOHNSON, Paul Christopher. **Secrets, gossip, and gods:** the transformation of Brazilian Candomblé. New York: Oxford, 2002.

JUNGBLUT, Airton Luiz. **O uso religioso da Internet no Brasil** *in* PLURA - Revista de Estudos de Religião, vol.1, nº 1, p. 202-212, 2010. Disponível em http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/plura/article/view/15/17

_____. **Mercado Religioso e a Internet no Brasil** *in* Debates Pertinentes: para entender a sociedade contemporânea [recurso eletrônico] / org. Hermílio Santos. – Dados eletrônicos. – Porto Alegre: EDIPUCRS, Volume 1.2009. Disponível em http://www.pucrs.br/edipucrs/debatespertinentes1.pdf#page=140

LIMA Fábio. **Candomblé: na encruzilhada da tradição e da modernidade**, 2005. Disponível em www.ceao.ufba.br/fabrica/txts/Candomble_fabio-lima.doc

LIMA, Lídia Maria de. **Entre o amém e o axé**: o trânsito religioso de evangélicos rumo às religiões afro-brasileiras no ABCD paulista. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) São Bernardo do Campo: PPCR/UMESP, 2012.

LIMA, Vivaldo da Costa. **Lessé Orixá**: nos pés do santo. Salvador: Corrupio, 2010.

_____. **A anatomia do acarajé** e outros escritos. Salvador: Corrupio, 2010.
_____. **A Família de Santo**: nos candomblés jejes-nagôs da Bahia. Salvador: Corrupio, 2003.

LOPES, Emmanuel Bastos de Magalhães. **Ebó-Virtual**: internet, candomblé e disputas simbólicas em Fortaleza. Dissertação (Mestrado em Antropologia) Recife: PPGA/UFPE, 2012.
_____. **O fuxico no ciberterreiro e a expansão dos candomblés em tempo(s) de modernidade(s)**. Salvador: XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais, 2011.

LOPES, Nei. **Mandingas da mulata velha na cidade nova**. Rio de Janeiro: Língua Geral, 2009.

MAGGIE, Yvone. **Guerra de Orixá**: um estudo de ritual e conflito. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.

MARINS, Luiz L. **Obàtálá e a criação do mundo iorubá**. São Paulo: Ed. do Autor, 2013.

MARTINS, Adilson. **666 Ebós de odu para todos os fins**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.
_____. **Igbadu**: a cabaça da existência, mitos nagôs revelados. Rio de Janeiro: Pallas, 2005.
_____. **As mil verdades de Ifá**. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

NAPOLEÃO, Eduardo. **Vocabulário Yorùbá**: para entender a linguagem dos orixás. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

NEGRÃO, Lísias Nogueira (org.). **Novas Tramas do Sagrado**: trajetórias e multiplicidades. São Paulo: Unesp/Fapesp, 2009.

NOGUEIRA, Sidnei Barreto. **Coisas do Povo de Santo**. São Paulo: SRS Editora, 2011.

OLIVEIRA, Altair B. **Elegun**: iniciação no candomblé. Rio de Janeiro: Pallas, 1998 (2ª edição). PALLAS EDITORA.

PALLAS. **Catálogo Pallas Editora 35 anos.** Rio de Janeiro: Pallas, 2009.
_____**. Catálogo Pallas Editora 2009/2010.** Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

PEREIRA, Elizabeth Firmino. **Ilê Axé Oduduwa:** o processo de re-africanização do candomblé no Brasil. Um estudo dos elementos formais e estéticos. Lisboa: 7° Congresso Ibérico De Estudos Africanos, 2010.
Disponível em http://repositorio-iul.iscte.pt/bitstream/10071/2411/1/CIEA7_30_PEREIRA_Il%C3%AA%20Ax%C3%A9%20Oduduwa.pdf

PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. **A realidade social das religiões no Brasil**: religião, sociedade e política. São Paulo: Hucitec, 1996.
PINTO, Louis. **Pierre Bourdieu e a teoria do mundo social**. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2000.

PORDEUS JUNIOR, Ismael. **Uma casa luso-afro-portuguesa com certeza**: emigrações e metamorfoses da umbanda em Portugal. São Paulo: Terceira Imagem, 2000.
_____. **A umbanda portuguesa na internet**. OPSIS - Revista do NIESC, volume 4, 2004. Disponível em http://www.revistas.ufg.br/index.php/Opsis/article/view/9265

PRANDI, Reginaldo. **Os candomblés de São Paulo**: a velha magia na metrópole nova. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1991.
_____. **Herdeiras do axé**: sociologia das religiões afro-brasileiras. São Paulo: Hucitec, 1996.
_____. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
_____. **O Brasil com axé:** candomblé e umbanda no mercado religioso *in* Revista Estudos Avançados – Dossiê Religiões no Brasil. São Paulo: IEA, set./dez. 2004, v. 18, nº 52, pp 223-238.
_____. **Segredos Guardados**: orixás na alma brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
_____. **Axé em movimento**: umbanda em declínio, candomblé em ascensão. Rivista dell' Associazione Naziole Universitaria Antropologi Culturali/Anuac, Volume I, Numero 2, novembre 2012. Disponível em http://www.rivistanuac.eu/OJS/index.php/anuac/article/view/37

_____ & VALLADO, Armando. **Xangô, rei de Oió** *in* BARRETTI FILHO, Aulo. Dos Yorùbá ao candomblé kétu: origens, tradições e continuidade. São Paulo: Edusp, 2010.

PREVITALLI, Ivete Miranda; ALVES, Syntia. **Fotografia ver e ser visto no Candomblé**. Revista Ponto-e-Vírgula, v. 2, p. 68-80, 2007. Disponível em http://www.pucsp.br/ponto-e-virgula/n2/pdf/06-ivete.pdf

RÉGIS, Olga Francisca. **A comida de santo numa casa de queto da Bahia**. Introdução e notas de Vivaldo da Costa Lima. Salvador: Corrupio, 2010.

REIS, Alcides Manoel dos. **Candomblé: a panela do segredo**. São Paulo: Arx, 2000.

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. **Oduduwa Templo dos Orixás**: território de entrelaçamento de religiões brasileiras de matriz africana. São Paulo: X Simpósio da Associação Brasileira de História das Religiões, 2008. Disponível em http://www.abhr.org.br/wp-content/uploads/2008/12/mini-curso-de-ronilda-iyakemi-ribeiro.pdf

ROCHA, Agenor Miranda. **Cadernos de Odu**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

_____. **Metáforas históricas e realidades míticas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.

SANTOS, Cristiano Henrique Ribeiro dos. **O Simbolismo da Árvore-Mundo no Candomblé:** conexão entre o Mundo dos Homens e o Mundo dos Deuses. Campo Grande: XXIV Congresso Brasileiro da Comunicação, INTERCOM – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação, setembro, 2001a. Disponível em http://galaxy.intercom.org.br:8180/dspace/bitstream/1904/4725/1/NP8SANTOS.pdf

_____. **Candomblé na internet:** uma cultura de *Arché* na virtualidade *in* Revista Logos – Novas tecnologias: comunicação, imaginário, virtual e social. Rio de Janeiro: Faculdade de Comunicação Social, Uerj. Ano 8, n° 14, 2001b. Disponível em http://www.logos.uerj.br/PDFS/anteriores/logos14.pdf#page=56

_____. **Orixás na *Web***: Candomblé Virtual e Comunicação no Ciberespaço. Orientador: Paulo Roberto Gibaldi Vaz. Rio de Janeiro: UFRJ / ECO; Capes, 2002a. Dissertação de Mestrado (Comunicação e Cultura).

_____. **Os Grupamentos Virtuais de Candomblé e as Regras de Convivência na Rede.** Bahia: XXIV Congresso Brasileiro da Comunicação, INTERCOM – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação, setembro, 2002b. Disponível em http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2002/Congresso2002_Anais/2002_NP8SANTOS2.pdf

_____. **Consumindo o candomblé:** estudo sobre a comunicação dos objetos dessacralizados e trocas sígnicas na pós-modernidade. Compós - Revista da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação. Edição de agosto de 2006. Disponível em http://www.compos.org.br/seer/index.php/e-compos/article/viewFile/87/87

_____. **Candomblé na internet:** uma cultura de *Arché* na virtualidade *in* Revista Logos – Novas tecnologias: comunicação, imaginário, virtual e social. Rio de Janeiro: Faculdade de Comunicação Social, Uerj. Ano 8, n° 14, 2001. Disponível em http://www.logos.uerj.br/PDFS/anteriores/logos14.pdf#page=56

SANTOS, Deoscóredes e Juana Elbein dos. Religión y cultura negra *in* Fraginals, Manuel Moreno. **África en América Latina**. México: UNESCO, 1977.

SEGATA, Jean. **Antropologia no Ciberespaço** *in* Comunidade Virtual de Antropologia**.** Coluna n° 42. Atualizado em 26/05/08 Disponível em http://www.antropologia.com.br/colu/colu42.htm

_____. **Para Além da Pele e da Tela**: Desmarcando as Fronteiras Entre o Humano e a Máquina no Ciberespaço. Porto Seguro: XXVI Reunião Brasileira de Antropologia, 2008.

SILVA, Patrícia Ferreira e. **Ifá *on-line***: propagando a verdade de Orunmilá na internet. Cuba: VII Encuentro Internacional de Estudios Sociorreligiosos, 2013.

SILVA, Vagner Gonçalves. **O terreiro e a cidade nas etnografias afro-brasileiras.** São Paulo: Revista de Antropologia, USP, v. 36, 1993.

_____. **Orixás da Metrópole**. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

_____. **O antropólogo e sua magia**: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras. São Paulo: Edusp, 2000.
_____. **Construção e legitimação de um campo do saber acadêmico (1900-1960)**. São Paulo: Revista USP, n. 55, pp 82-111, set/nov, 2002.
_____. **Candomblé e Umbanda**: caminhos da devoção brasileira. São Paulo: Selo Negro, 2005.
_____. **Neo-pentecostalismo e religiões afro-brasileiras: significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo.** Rio de Janeiro: Mana, 13 (1): 207-236, 2007a. Disponível em http://www.scielo.br/pdf/mana/v13n1/a08v13n1.pdf
_____. **Intolerância Religiosa**: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: Edusp, 2007b.
_____. Religião e relações raciais na formação da antropologia do Brasil in Pinho, Osmundo; Sansone, Lívio (orgs.). **Raça**: novas perspectivas antropológicas. Salvador: ABA/EdUfba, 2008.
_____. **Exu Brasil**: o Senhor de Muitos Nomes. Tese de Livre-docência. São Paulo: USP, 2013.

STRECK, Valburga Schmiedt. **Juventude, identidade e comunidades virtuais**. São Leopoldo: Estudos Teológicos, v. 50, n. 2, pp. 348-361, jul./dez. 2010.

TACCA, Fernando Cury de. Clouzot no Brasil, o caso Paris Match in Adami, Antonio; Heller, Barbara; Cardoso, Haydée Dourado de Faria (orgs.). **Mídia, cultura, comunicação**. São Paulo: Arte & Ciência, v.2, 2003.
_____. **Imagens do sagrado**: entre *Paris Match* e *O Cruzeiro*. Campinas: Ed. Unicamp/Imprensa Oficial, 2009.

TRAMONTE, Cristiana. **Religião afro-brasileira e cyberespaço**: estratégias da tradição na modernidade in Revista TEXTOS de la CiberSociedad, n° 4. Temática Variada, 2004. Disponível em http://www.cibersociedad.net
_____. **Religiões afro-brasileiras na Internet:** exercendo a cidadania no cyberespaço *in* Os Urbanitas - Revista Digital De Antropologia Urbana. Ano 01, vol. 01, outubro de 2003. Disponível em http://www.aguaforte.com/antropologia/Tramonte.html

VERGER, Pierre Fatumbi. **Verger-Bastide**: dimensões de uma amizade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
_____. **Ewé**: o uso das plantas na sociedade iorubá. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.