

ECAS 2013

5th European Conference on African Studies (Lisbon)

June
27-29



African Dynamics in a Multipolar World

ISCTE - Lisbon University Institute

ECAS 2013

5th European Conference on African Studies

African Dynamics in a Multipolar World

©2014 Centro de Estudos Internacionais do Instituto Universitário de Lisboa (ISCTE-IUL)

ISBN: 978-989-732-364-5

ADEPTOS DO CANDOMBLE

Ricardo Oliveira de Freitas
Universidade do Estado da Bahia – UNEB
ricofrei@gmail.com

Resumo

O trabalho analisa o lugar ocupado pela mídia para a reconfiguração do campo religioso afro-brasileiro, a partir da popularização do acesso às tecnologias digitais pelas classes populares brasileiras e, mais especificamente, pelos adeptos das religiões afro-brasileiras. Justifica-se pela necessidade de investigar as transformações ocorridas em religiões centradas na tradição oral, após o processo de mediatização e hipertextualização do sagrado. Para tanto, destaca a importância do uso das novas tecnologias de comunicação e da apropriação de tecnologias digitais pelos adeptos das religiões afro-brasileiras para a ressignificação de práticas litúrgicas em contraposição às narrativas míticas que perpetuava traços e formas religiosas através da oralidade. A exploração da "dimensão estética e artística" da vida religiosa que ali se apresenta também merece atenção, já que corrobora a "frivolidade" do modo com que a vida dos terreiros na Internet extrapola os limites do sagrado e religioso para apresentar a sua faceta mais profana: a da espetacularização da vida. Desse modo, o trabalho ora apresentado tem como objetivo entender o modo com que o uso das novas tecnologias de informação e comunicação e a apropriação das tecnologias digitais pelo povo de santo constroem novos modos de sociabilidade, que, concretizam-se tanto no plano do mundo virtual como da realidade off-line. Justifica-se pela necessidade de referendar o dinamismo da cultura e, por extensão, de religiões construídas sob a égide das articulações e negociações, ilustrando o modo com que o candomblé tradicional se adapta à sociedade digital, fruto da mediatização do mundo.

Palavras-chave: Religiões afro-brasileiras, redes sociais, internet, Candomblé

Abstract

This paper analyzes the role played by the media to the reconfiguration of the Afro-Brazilian religious field, after the widespread access to digital technologies by Brazilian popular classes and, more specifically, by the believers of the Afro-Brazilian religions. It is justified by the needing to investigate the changes occurring in religions centered on oral tradition, after the process of mediatization and hypertextualization of the sacred, of the religious secret. It highlights the importance of the use of the new communication technologies and the appropriation of digital technologies by the believers for the redefinition of liturgical practices in opposition to the mythical narratives that perpetuated the traits and religious forms through the orality. The exploration of "aesthetic and artistic dimension" of religious life deserves special attention, since that it corroborates the "frivolity" of the life on the Internet beyond the limits of the sacred and the religious, presenting its most profane face: the spectacle of life. Thus, this paper aims to understand the way in which the use of new information and communication technologies and the appropriation of digital technologies by candomblé people build new ways of sociability in the virtual reality as well as offline.

Keywords: Afro-Brazilian religions, social networking, internet, candomblé

Entrada

O presente artigo dá prosseguimento ao tema que vem sendo por mim investigado há algum tempo e que resultou tanto na minha tese de doutorado como na publicação de artigos que pensaram o caso das religiões afro-brasileiras¹ e da sua presença na mídia na última década do século XX. Hoje, passada mais que uma década das investigações por mim realizadas, revisito o tema, a fim de analisar o caso da veiculação do sagrado religioso (e, por isso, secreto) e da reconfiguração do campo religioso afro-brasileiro provocada pelo advento do acesso e possibilidade de aquisição de tecnologias digitais – sobretudo, a câmera digital, o computador de uso pessoal com acesso à Internet, o celular com gravador de áudio e câmera e a aquisição de *softwares* livres para reprodução e gravação em mp3 e mp4 – por classes populares; entre estas, expressiva parcela de integrantes de terreiros, adeptos das religiões afro-brasileiras².

Com base em pesquisa realizada há exatos quinze anos³, entendo que, se num primeiro momento o acesso por membros de terreiros às tecnologias de comunicação indicava certa elitização entre usuários, com o advento da popularização da Internet⁴ e do uso e abuso de tecnologias digitais pelas classes populares, tal realidade foi reelaborada. As mudanças provocadas pelos investimentos do governo a fim de proporcionar a inclusão digital, através de melhorias de acesso à rede e do barateamento do computador⁵, acrescido do aumento de poder

¹ Opto por utilizar o termo ‘religiões afro-brasileiras’ em detrimento de ‘religiões de matriz africana’, ao considerar que o primeiro termo privilegia o importante componente da religiosidade popular brasileira nas negociações para a invenção do conjunto de religiões brasileiras com expressividade de influências africanas, mesmo que também compostas por influências ameríndias e europeias.

² Desse conjunto, interessa-me, especificamente, o candomblé de origem baiana. Mas, não desconsidero a importância da umbanda carioca, do xangô pernambucano, do tambor-de-mina maranhense, da encantaria amazônica, do catimbó-jurema nordestino, do batuque gaúcho e de outras formas de culto para a sua composição.

³ Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia – FAPESB e a Universidade do Estado da Bahia – UNEB, através de seu Programa de Bolsas, a concessão de três bolsas de Iniciação Científica para a realização desta pesquisa.

⁴ Para palavras em línguas estrangeiras, quando constantes de dicionários brasileiros de língua portuguesa, opto por não empregar o itálico. Todos os termos referentes ao universo religioso afro-brasileiro, nativos ou não, em português ou ioruba, também encontram-se sem grifo. Considerarei que, devido ao uso corrente no Brasil, são termos brasileiros.

⁵ Através da criação de programas de combate à exclusão digital, como o Programa PC Conectado e o Projeto Computador Portátil para Professores.

aquisitivo das classes populares, o que facilitaria o acesso à Internet por boa parcela dessa população⁶; a acessibilidade a mídias e *softwares* de gravação de áudio; o aumento na distribuição de *softwares* livres; a propagação de tutoriais; o barateamento de câmeras digitais e de celulares; a “brasilianização” de *softwares* (antes, somente em inglês); a proliferação de *lan houses* pelas periferias urbanas brasileiras (proporcionando o primeiro momento de familiarização com tecnologias digitais); a concorrência entre provedores de acesso (provocada pela privatização das empresas de telecomunicações) e, por extensão, a redução nos valores dos planos e mensalidades, são, também, fatores importantes para a mudança.

Tais transformações garantiriam o ingresso massivo de adeptos de terreiros nas redes sociais. Para isso, também contribuiria o surgimento, primeiramente, do *Orkut* e, depois, do *Facebook*, assim como do mais popular site de carregamento e compartilhamento de vídeo, o *Youtube*; o que proporcionaria a divulgação “pública” entre adeptos de eventos estritamente relacionados ao privado e “fechado” universo religioso afro-brasileiro, num tipo de divulgação mais abrangente do que o que foi oferecido na década de 1990 a estes adeptos através da criação de *mailing lists*, grupos de discussão, e de programas de comunicação instantânea (bate papo), como ICQ, IRC e o AIM⁷.

Além disso, se antes os grupos de discussão, através de *mailing lists*, geralmente tinham como temas de discussão assuntos relacionados a questões mais objetivamente religiosas (litúrgicas, propriamente), hoje, questões de ordem da vida profana e mundana, mesmo quando

⁶ Sobre uso de novas tecnologias como sonho de consumo entre classes populares, ver: Rocha e Barros, 2003.

⁷ Sobre a aparição das religiões afro-brasileiras como tema para listas e grupos de discussão, ver: FREITAS, no prelo.

dizem respeito às festas de santo⁸, são muito mais corriqueiras. Assim, transforma-se o extraordinário em ordinário.

A exploração da “dimensão estética e artística” da vida religiosa que ali se apresenta também merece atenção, já que corrobora a “frivolidade” do modo com que a vida dos terreiros na Internet extrapola os limites do sagrado e religioso para apresentar a sua faceta mais profana: a da espetacularização da vida. Para tanto, imagens que valorizam a rica indumentária e elaborada dança são corriqueiramente compartilhadas. Os registros em fotos ou vídeos de eventos religiosos são sempre muito festivos, no que privilegiam a pós-festa em detrimento da festa religiosa no barracão⁹, fazendo lembrar a realidade investigada por Patrícia Birman (1997) em tempos em que ainda nem se pensava sobre a possibilidade do computador de uso doméstico.

Tal fato nos remete ao debate sobre vida *on* e *off-line* e coloca o candomblé no centro da trama cibernética, ao reconhecermos que as imagens, mesmo que sejam apresentadas em redes virtuais, são registros de eventos ocorridos no mundo fora da realidade virtual, no mundo atual, na vida *off-line*. Assim, a ideia de que a rede provoca modos de sociabilidade solo é, aqui, contestada, já que a necessidade de participação na festividade *off-line* é condição *sine qua non* para a postagem da imagem registro na rede *on-line*. A imagem postada, aqui, é somente um registro de algo acontecido no mundo fora da tela. Afinal, mesmo quando apoiada em inverdades, esta está sempre pronta a comprovar a veracidade e atualidade de algo ocorrido fora do mundo virtual, em clara referência à ideia do simulacro como réplica da realidade.

⁸ Festas de orixás, festas em homenagens às divindades africanas no Brasil. É termo nativo.

⁹ Salão de dança; local em que são realizadas as festas públicas.

Por isso, o debate também presta-se a corroborar a lógica de que a vida *on-line* não está separada da vida *off-line*. São constituintes de uma mesma realidade mundo, no que conferem experiências ao mundo sensível e inteligível, ao mundo atual e virtual.

Tomo como referência o proposto por Pierre Lévy (1996), ao reconhecer que o virtual não deve ser entendido como ausência da realidade, da existência. Para o autor, o virtual não é o não-real. Ao passo que o virtual tende a atualizar-se, ele comprova a não concretização efetiva ou formal de um fato, de uma realidade. Por isso, em oposição à realidade virtual, opto por utilizar o termo “atual” em clara referência à ideia de realidade concreta ou objetiva, como proposta por Berger e Luckmann (1994), ao reconhecerem a existência de um mundo e realidade já definidos e de um outro mundo e realidade que encontram-se potencialmente em devir.

Não nos deixemos, portanto, cair em armadilha de palavras. Uma comunidade virtual não é irreal, imaginária ou ilusória, trata-se simplesmente de um coletivo mais ou menos permanente que se organiza por meio do novo correio eletrônico mundial. (Lévy, 2000. p. 130)

Desse modo, esse artigo tem como objetivo entender o modo com que o uso das NTICs¹⁰ e a apropriação das tecnologias digitais pelo povo de santo¹¹ constroem novos modos de sociabilidade, que, concretizam-se tanto no plano do mundo virtual como da realidade *off-line*. Justifica-se pela necessidade de referendar o dinamismo da cultura e, por extensão, de religiões construídas sob a égide das articulações e negociações, ilustrando o modo com que o candomblé tradicional se adapta à sociedade digital, fruto da midiatização do mundo.

¹⁰ Novas tecnologias de informação e comunicação.

¹¹ Adeptos do candomblé. É categoria nativa.

De “é proibido fotografar” para “a partir de agora, é proibido fotografar”

Em maio de 2012, fui à mais importante festa de um tradicional terreiro fluminense com uma amiga que realizava pesquisa de campo em tradicionais terreiros baianos. Não ia àquele terreiro havia mais de três anos. No caminho ela me perguntou se aquele era um dos tradicionais terreiros em que não se podia fotografar. Como já tinha visto mensagens de fotos de membros daquele terreiro em situação ritual no *Facebook*, logo compreendi que confirmar a interdição de fotos do evento religioso naquela comunidade seria perigoso. Fiz de conta que não ouvi a pergunta e nada respondi. Pensei que se tivesse me perguntado isso há seis anos, diria, com certeza, que sim, que aquele era um dos terreiros em que não se fotografava festas. Entretanto, naquele dia, logo que a festa teve início, os flashes das câmeras digitais pipocaram. Vinham tanto da assistência, como dos filhos homens – que, ali, não participavam da roda¹². Nenhuma filha ou visitante havia incorporado. Era o início do xirê¹³, momento em que os orixás são evocados, mas que não se manifestam nos corpos das filhas. Alguns filhos se colocavam no centro da roda, procurando os melhores ângulos. A grande maioria das filhas fazia de conta que nada estava acontecendo. Entretanto, algumas esboçavam um sorriso discreto, meio que almejando uma exposição mais simpática na foto. No momento em que os cânticos para evocação da incorporação pelos orixás começariam, um ogã do terreiro tomou o centro da roda para dizer aos filhos e à assistência que o registro de imagens não seria mais permitido. O texto, dito em alto e bom som, foi: “A partir de agora, está proibido fotografar!” O imaculado da roda ritual era quebrado pela ordem normativa que tentava conciliar, aproximando ou afastando, o evento religioso e a mídia.

¹² Naquele dia, a roda de dança foi formada exclusivamente pelas filhas de santo.

¹³ Festa. É composta pela roda, cânticos, danças e toques em homenagem às divindades.

Bem verdade, que na semana seguinte, não vi fotos da festa entre as postagens dos integrantes do terreiro que estão no meu grupo de amigos no *Facebook*. No perfil do terreiro, havia, apenas, fotos da mesa de bolo, já que o terreiro realiza uma série de projetos, alguns relacionados à culinária. Com isso, o bolo e os doces mostravam a habilidade das filhas de santo alunas dos projetos oferecidos pelo terreiro. A coordenadora de projetos e instrutora é uma ebômi¹⁴ do terreiro. Essa ebômi também é a responsável pela divulgação dos projetos e um tipo de *promoter* do terreiro. Possui, portanto, expressiva intimidade com as relações entre mídia, esfera pública e terreiro, já que bem conhece os caminhos da exposição voltada para obtenção de um lugar na esfera de visibilidade pública e midiática. Talvez por isso, os bolos sejam tão esteticamente sofisticados. As fotos dos bolos postadas no perfil do terreiro no *Facebook* dão o tom da visibilidade de determinada festividade. Quanto mais simples a festa, mais simples o bolo. Festa simples significaria, aqui, festividade com menor grau de exposição para “fora” (visibilidade pública). Muitas coberturas de bolos são feitas com imagens sobre um tipo de glacê. Ficamos mesmo em dúvida se são bolos comestíveis, tamanha a quantidade de imagens (desenhos e fotografias) sobre as coberturas. É uma veneração à imagem. São bolos sofisticados. Bolos imagéticos. Esteticamente perfeitos. Antes dos bolos midiáticos, os bolos, naquele terreiro, eram bastante simples, mesmo que fossem muito saborosos. Muitas amigas e integrantes do terreiro fazem menção a esses antigos bolos, descritos como “bolo tradicional”. Há, ainda, camisetas com imagens (desenho) de divindades que podem ser distribuídas (como lembrança) ou vendidas (quando feitas pelas alunas dos projetos) no dia da festa. Por fim, a comida servida aos visitantes, num tipo de *self-service*, esbanja fartura e qualidade – mesmo que os pratos sejam mais populares que sofisticados. A festa, aqui, também serve para dar visibilidade aos projetos.

¹⁴ Sênior iniciada há mais de sete anos.

Reconheço, com isso, o quanto da exposição para visibilidade pública também recai sobre os bolos, a lembranças e a comida oferecida aos visitantes nos dias de festa, deixando claro que a ocupação de um lugar especial na esfera de visibilidade pública é determinada pela totalidade de um conjunto de aspectos bastante complexos que compõem a realidade do que denomina-se povo de santo.

Como disse, no perfil desse terreiro no *Facebook* não há fotos de situações rituais – nem mesmo das que não envolvem incorporação. Todas as fotos dizem respeito aos cursos e aos produtos dos cursos, já que o terreiro desenvolve muitos projetos sociais, funcionando como um tipo de ONG. As fotos de situações rituais no terreiro, sempre sem incorporação por divindades, quando aparecem, estão postadas nos perfis dos filhos integrantes do terreiro e de alguns visitantes amigos. O terreiro também mantinha uma homepage na Internet onde, além de descrever a origem histórica do terreiro, dava ao internauta a possibilidade de visitar o seu memorial – ali um memorial virtual – com acesso imagético às peças mais expressivas. Hoje, possui apenas um perfil no *Facebook*.

Já no perfil de um babalorixá, filho de santo desse mesmo terreiro, encontramos fotos e vídeos de festas realizadas em sua casa de santo. Mesmo que haja fotos de situações rituais, também não há fotos em situações de incorporação. Para cada postagem, há inúmeros comentários que tentam mostrar carinho e intimidade entre os usuários e o babalorixá¹⁵, assim como entre os usuários e as divindades africanas: “mamãe arrasou”, “papai estava lindo”, “meu irmão é demais, né não?”; em clara referência aos orixás e às suas performances durante determinada festividade. O barracão (salão de danças) possui um tipo de decoração muito *clean*, modernosa, que mais se assemelha a um restaurante de comida a quilo, que, propriamente, a um

¹⁵ Pai de santo.

terreiro. As paredes são em cor salmão. Não há telhado, já que o barracão é coberto por laje. No teto não há bandeirinhas, mas um tipo de rebaixamento em gesso e tinta branca. O luxo é exibido nos bolos debruçados sobre várias tabuletas interligadas por réplicas de colunas greco-romanas. A decoração dos bolos está relacionada às divindades homenageadas. Os bolos podem ter sido feitos pela mesma ebômi que produz os bolos no terreiro matriz. As flores dão o tom esplendoroso à decoração e todas as filhas possuem tranças africanas embutidas (e religiosamente iguais) sobre cabeças descobertas (mesmo as mulheres brancas com cabelos lisos). As fotos dão um certo tom de importância a sujeitos comuns. O cenário em cor salmão contribui para isso. A brancura das roupas, o perfilhamento dos filhos e as paredes dão o tom à imagem. Por isso, a imagem, aqui, deve ser exaltada em todas as suas possibilidades.

Tal fato opõe-se radicalmente à ideia defendida por Arlindo Machado de que estaríamos vivendo um quarto iconoclasmo. Ao reconhecer, em quatro tempos históricos, a superioridade e transcendência do texto e dos escritos sobre as outras formas de expressão em arte, o autor traduzirá iconoclastia por uma espécie de literolatria – o culto do livro e da letra em detrimento da imagem. O paradoxo, segundo o autor, é que tal iconoclastia surge em plena era da civilização imagética (Machado, 2001).

É claro que não podemos deixar de considerar, que, o momento inicial da ciberinformatização do candomblé é caracterizado pelo texto, pelo hipertexto, que constituía as mensagens que compunham as *mailing lists* e os *chats* de mensagens instantâneas IRC¹⁶, ICQ¹⁷, AIM¹⁸ àquela época. Entretanto, já naquele tempo, as mensagens enviadas eram recheadas de

¹⁶ *Internet Relay Chat*. Protocolo de bate papo (chat) muito popular na década de 1990.

¹⁷ Outro programa de comunicação instantânea muito popular nos anos de 1990. As iniciais fazem referência ao termo *I Seek You*.

¹⁸ *AOL Instant Messenger*. Outro popular programa de bate papo oferecido aos assinantes do provedor *American On-line*.

imagens e animações em extensão GIF¹⁹, o que demonstra a expressiva sedução pelo uso da imagem, mesmo no momento inaugurador da presença do candomblé na Internet. Há, portanto, nos primórdios da hipertextualização²⁰ do sagrado afro-brasileiro certa supremacia da imagem em detrimento do hipertexto puro e simples. Com o aumento da participação do povo de santo na Internet, essa supremacia somente foi acirrada, caracterizando o caso das religiões afro-brasileiras e da participação dos seus adeptos na Internet como um caso exemplar. Como religião centrada em elementos estéticos (cor, forma, vestimentas, dança, canto, artesanato, adereços, decoração) o uso exacerbado da imagem, provocado pela aquisição popularizada de câmeras digitais, é perfeitamente inteligível. Desse modo, o tracejo que define as mudanças no âmbito das religiões afro-brasileiras após a recente incursão de seus adeptos na rede mundial de computadores pode ser assim definido: de religião baseada na tradição oral à religião textual (aqui, refiro-me à importância dos escritos pela bibliografia da antropologia das religiões afro-brasileiras); de religião textual à religião hipertextual; de religião hipertextual à religião imagética (foto e videográfica).

A relação entre religiões afro-brasileiras e mídia ou, mais especificamente, candomblé e registro imagético não é recente. De todo modo, tal aproximação sempre foi muito pouco expressiva, devido às poucas aparições de registros. Mesmo as produções da MPB²¹ e das escolas de samba do Rio de Janeiro, com seus históricos sambas de enredos que tratavam da mitologia dos orixás ou da africanidade da Bahia, não foram suficientes para reverter esse apagamento. Chamo apagamento o caso da não-representação ou da representação desqualificada, concretizada por situações em que representações negativadas são acionadas,

¹⁹ *Graphics Interchange Format*. Extensão que designa formato de imagem.

²⁰ Considerarei o primeiro momento de textualização como sendo aquele referente às publicações que irão compor uma bibliografia da antropologia das religiões afro-brasileiras. Para um histórico da midiaticização das religiões afro-brasileiras, ver: Freitas, 2003.

²¹ Música popular brasileira.

através de projetos, velados ou não, de [in]visibilidade, que se caracterizam tanto pela ausência como pela presença pejorativa e desqualificadora (cf. Freitas, 2009). Por isso, a recente publicização do candomblé na Internet se apresenta com um momento único, no que inaugura uma quase massificação de religiões construídas sob a égide do apagamento, da presença indesejada, da invisibilidade velada.

Mas, se por um lado essa presença é positiva em termos de construção de um panorama midiático²² inclusivo e diverso, por outro, fomenta um tipo de realidade fundada sobre valores novos, modernos, não condizentes com a lógica da tradição tão perseguida tanto pelos terreiros na busca pela ocupação de um lugar privilegiado no concorrido mercado da oferta de serviços mágico-religiosos como pelos adeptos de terreiros militantes em movimentos de diálogo inter-religioso e de tradição de orixás.

Em pesquisa realizada na década de 1980, na periferia do Rio de Janeiro, mais especificamente, na Baixada Fluminense, Patrícia Birman observou um grupo de jovens que frequentavam terreiros de candomblé na região como possibilidade entretenimento, de paquera e, sobretudo, do exercício do que a autora chamava de “futilidades necessárias”, através tanto de incursões transgressoras, no que habitam o domínio do sexo e do erótico, como da performatividade e gestualidade (Birman, 1997). Desse modo, o candomblé se apresentava, ainda segundo a autora, como um lugar prazeroso, que muito nos remeteria aos lugares postados nas redes sociais, nos quais a festividade, com todas as suas materializações (comida farta e requintada, vestimentas vistosas e caras, decoração meticulosa, coreografia impecável e,

²² O termo ‘mediapanorama (*media scape*), cunhado por Arjun Appadurai (1994), refere-se à circulação de imagens concomitante à circulação de mercadorias que caracterizará a globalização, proporcionada pelas novas tecnologias de comunicação e pelas ações, por estas empreendidas, desterritorializadoras das esferas políticas, econômicas e culturais de Estados nacionais.

sobretudo, qualidade das imagens, com áudio e *closes* quase profissionais), nos aproxima da ideia de futilidade que pode ser levada a sério, já que necessária.

Se antes, com base no descrito pela autora, era preciso “falar africano”(Birman, 1997), agora, além do português e do "africano", é necessário falar inglês, articulando a oralidade, tida como experiência primária, e a "oralidade secundária", criada e organizada pela "visualidade eletrônica" (Cf. Martin-Barbero, 2002).

Além disso, se antes era necessário “correr macumba” (Birman, *idem*), em alusão à acirrada frequência às comunidades *off-line*, hoje, é preciso “correr” os grupos de interesse nas redes sociais em frente à tela do computador, sem precisar abandonar o conforto do lar ou das *lan houses*. Constroem-se, com isso, terreiros virtuais (*on-line*) que ocupam o lugar dos terreiros atuais (*off-line*), que, se num primeiro momento, serviam para suprir a falta de tempo e reduzir a necessidade do deslocamento físico, hoje servem para complementar a participação atual e física no evento ocorrido fora da realidade virtual. Afinal, os modos de visibilidade que podem ser conquistados no terreiro *off-line* em nada se comparam às possibilidades de visibilidade proporcionadas pela rede mundial de computadores. Aqui, aos moldes da lógica da espetacularização, como proposta por Guy Débord (1997), ao reconhecer o importante papel da imagem para elaborar estatutos de poder e de dominação numa sociedade regida pela lógica da imagem como motora das relações de produção e consumo de mercadorias, o alcance da visibilidade é inenarrável. Se antes a vida afro-religiosa na Internet servia como modo de unir comunidades de adeptos distanciadas em termos físicos e geográficos tanto entre si como do terreiro *off-line*, hoje, os terreiros que se materializam na internet, através das possibilidades de registro e veiculação de imagem estática e em movimento e de áudio, estão mais objetivamente

relacionados à exposição para fora das afluências materiais de uma determinada comunidade e da sua liderança.

A exposição do luxo ou de uma simplicidade assoberbada, que tenta traduzir a ideia de terreiro bem-sucedido, tem se constituído como representação corriqueira nos sites a que temos acesso às coisas do universo religioso afro-brasileiro na Internet. Seja de um modo ou de outro, o fato é que cria-se um nicho estético, que classifica e categoriza os perfis do *Orkut* e do *Facebook* e os canais do *Youtube* de propriedade de integrantes de terreiro como pertencendo a um campo estético em que o mal gosto e a exacerbação do kitsch prevalecem.

O paradoxo acerca do ingresso na rede mundial de computadores, que torna visíveis grupos e comunidades antes invisibilizadas, é que a sua “dinâmica de intercomunicação” acaba criando desconexões e exclusão. Uma globalização que desglobaliza, ao criar um abismo entre integrados e excluídos. (Cf. Canclini, 2007, p.243). Afinal, o mesmo mau gosto que inclui, ao criar uma rede de afinidades, exclui os afins como indesejados.

Néstor Canclini ao defender a necessidade de socializarmos-nos na prática das diferenças culturais, numa exaltação à multiculturalidade, define:

Um obstáculo para esta aprendizagem é que a desigual participação nas redes de informação combina-se com a desigual distribuição midiática dos bens e mensagens daquelas culturas com que interagimos. Como construir uma sociedade (mundial) do conhecimento quando vigorosas culturas históricas, com centenas de milhões de falantes, são excluídas dos mercados musicais ou colocadas nestas prateleiras marginais das lojas de discos que, paradoxalmente, recebem o título de *world music*? (Canclini, 2007, p.237)

Esfera de visibilidade pública nos *web* terreiros

Em 2001, apenas 8,31% da população brasileira tinham acesso à Internet (e somente 12,46% tinham computadores em casa)²³. Frente a essa realidade, a crença era de que os internautas seriam pessoas com maior poder aquisitivo (econômico) e melhor formação educacional, o que podia ser resumido pela seguinte classificação, de acordo com um informante: “pessoas de melhor nível social” (sic)²⁴. A habilidade para lidar com a *web* linguagem, que já tinha como língua oficial o inglês, seria outro definidor de classes; nesse caso, categorizando grau de instrução e formação educacional. O alto número de membros estrangeiros seria outro importante recorte entre adeptos, simbolizando aqui, proventos através de moeda forte, representada pelo dólar, além do imaginário que se construiu no Brasil sobre estrangeiros como pessoas bem-sucedidas: educadas, cultas e detentoras de melhor qualidade-de-vida e bem-estar. Os altos valores dos equipamentos, das linhas telefônicas e das tarifas também sinalizavam a exclusão e a inclusão²⁵. Como boa parte dos informantes acessava a Internet em local de trabalho, o fato de estarem empregados significava mais um recorte de privilégio em oposição aos informantes desempregados – na sua totalidade, sem possibilidade de acesso doméstico.

Dividia-se, assim, o grupo de adeptos e simpatizantes das religiões afro-brasileiras entre quem tinha e quem não tinha acesso, entre *web* incluídos e *web* excluídos, entre conectados e desconectados, para utilizar uma expressão de Canclini (2007).

²³ Dados do Mapa da Exclusão Digital. Rio de Janeiro: FGV/IBRE, CPS, 2003.

²⁴ Refiro-me à pesquisa realizada entre 1998 e 2001 para elaboração da tese de doutoramento por mim defendida em 2002, na ECO/UFRJ, com apoio do CNPq.

²⁵ No Brasil, somente a partir do ano de 2000, depois da privatização das empresas estatais de telefonia, o valor pago pela aquisição e utilização de linhas telefônicas foi reduzido (o valor da utilização por tempo de uso pouco mudou).

Nesse sentido, os internautas seriam pessoas “seguras”, distantes das mazelas sociais e econômicas que atingiam a maior parte da população brasileira. Por isso, a ideia de círculo, circuito ou rede (net) social parecia, naquele momento, bastante apropriada.

Hoje, com a o advento dos investimentos em políticas de inclusão digital e da modernização pela qual o país passou na última década, gerando expressivo aumento do poder aquisitivo das classes populares, o *tecno-apartheid*, para utilizar outro termo proposto por Canclini (2007), deu lugar à massificação do candomblé, concretizada pela corriqueira acessibilidade à rede e pela massiva aquisição de tecnologias digitais pela maioria dos integrantes das religiões afro-brasileiras.

A lógica da visibilidade em web-terreiros

A quase totalidade das imagens (fotos e vídeos) diz respeito às cerimônias religiosas nos terreiros ou aos momentos pós-cerimônias religiosas, quando a festa “pagã” de congratulação entre membros dos terreiros e visitantes toma corpo.

Há, ainda, expressivo número de sites e blogs que destinam-se à busca de ocupação de um lugar privilegiado no mercado de bens mágicos e religiosos, através da exibição da publicidade explícita da oferta de serviços ou das grandes realizações do terreiro. As realizações, como cursos, seminários, festas religiosas, ações de voluntariado e caridade, participação política, presença da mãe ou pai-de-santo em eventos externos de importância significativa para a sociedade, acabam se relacionando com a possibilidade de melhor colocação no mesmo mercado de oferta de serviços mágicos e religiosos para a cura de aflições. Nesse sentido, muda-se o caminho, mas chega-se no mesmo lugar.

Além disso, partindo da lógica baseada no conceito de sociedade do espetáculo (Débord, 1997) ou de sociedade midiática (Thompson, 2008), na qual, num mundo regido pela comunicação e pelos seus meios, em um tipo de aldeia global (McLuhan, 1974), nossos desejos serão regidos por modos e formas de consumo propostos pela mídia e nossas visões de mundo, ideias, valores e capacidades (nos seus termos cognitivos) serão uma extensão do proposto pela mídia, o desejo pelo extravasamento da vaidade e pela visibilidade na nova esfera pública (midiática), agora constituída pelos meios de comunicação de massa, encontra eco na participação massiva de determinados chefes de culto em sites, blogs e redes sociais. Em alguns momentos, a publicização de suas participações em eventos (tanto internos com externos aos terreiros) chega a provocar a curiosidade por saber se eles ainda têm tempo para realizar os rituais necessários ao culto.

Imagens que ilustram participação em eventos de “cunho social”, mais que religioso, demandam a exposição de joias, adereços e indumentária luxuosas, mostrando tanto o esmero daquela liderança religiosa para com as coisas da vida material assim como para as coisas do sagrado, do seu orixá – já que, geralmente, as joias e vestimentas estão diretamente relacionadas aos símbolos do seu orixá protetor (cores e formas).

Há, ainda, um sem fim de vídeos que retratam os principais momentos da vida espiritual de um adepto, sobretudo aqueles relacionados às festas de obrigação em homenagem aos anos de iniciação. No *Youtube* havia 465 vídeos para o termo “saída de santo”, considerando que a maioria tem como título o nome específico do orixá para o qual estão sendo iniciados ou festejando os anos de iniciação. Por exemplo, Oxum, uma divindade muito popular no Brasil,

apareceria em “saída de oxum”, com 1.360 vídeos. Já a palavra “candomblé” exibiria 11.800 resultados²⁶.

A escolha por terreiros visíveis, em detrimento de terreiro invisíveis, é uma realidade entre fiéis clientes que pretendem realizar possíveis rituais de iniciação e de filiação. Por isso, a presença na Internet funciona como importante aliada para dar a visibilidade e, por extensão, gerar lucro e sustentabilidade para os terreiros. A relação entre clientes e terreiros perpassa, pois, as lógicas de (in) visibilidade.

Da tradição oral ao hipertexto

A ideia de que o surgimento da rede mundial de computadores e a facilidade de acesso proporcionado a grupos e comunidades antes invisibilizadas seria determinante para o enfraquecimento de projetos (velados ou não) de dominação, que se sustentam na exclusão, invisibilidade ou apagamento de determinados segmentos sociais, tem sido fortemente defendida pela corrente de estudos da comunicação que vê na mídia, sobretudo digital, forte aliada para propor modelos de fazer comunicacional alternativos aos que nos são apresentados pela grande mídia. Desse modo, a apropriação de mídias com recursos digitais por adeptos das religiões afro-brasileiras proporcionaria maior atuação e, por extensão, visibilidade junto à esfera pública política, ou melhor, à esfera de visibilidade pública, de religiões antes tidas como religiões voltadas para nichos étnicos e, por isso, segmentados. Transformam-se, pois, religiões antes tidas em religiões para negros, pobres, excluídos e minorias em religiões para todos, religiões para o mundo (cf. Prandi, 1999).

²⁶ Dados obtidos em junho de 2012.

O caso da apropriação da rede pelos movimentos sociais, através da criação de canais de acesso para divulgação das suas causas, problemas e prioridades e para diálogo com as esferas de poder institucionalizado, tem sido, nesse sentido, ponto positivo para a construção de uma nova instância de articulação e negociação entre candomblé e sociedade abrangente. A mídia, desse modo, apresenta-se como forte aliada do projeto de legitimação de religiões antes perseguidas pelo Estado, já que tidas como religiões de barbárie e selvageria, por conta, sobretudo, de seus rituais de possessão e sacrifício e pelos traços de africanismos contidos numa religião de e para negros.

Entretanto, o uso contra-hegemônico dos recursos digitais oferecidos pela criação das *mailing lists*, que unia adeptos das mais distintas tradições religiosas afro-derivadas, baseados nas mais diversas partes do mundo, verificado no início da aparição dessas religiões na Internet, em nada se aproxima do atual uso hegemônico de tais recursos, verificado com as postagens que veiculam imagens (fotos e vídeos) de festividades nas redes sociais.

Mesmo que reconheça que meios contra-hegemônicos podem ter uso hegemônico, afinal “nós não estamos em um mundo onde haja instrumentos hegemônicos, de um lado, e, do outro lado, instrumentos contra-hegemônicos puros” (SANTOS, 2009), entendo que a nova configuração da presença do candomblé na rede acena mais para uma intencionalidade de mercado, de cooptar possíveis clientes e melhor colocação no mercado de oferta de serviços mágicos e religiosos, no mercado da cura das aflições e da fé, além de adquirirem certa legitimidade junto à opinião pública – importante elemento para a legitimação de terreiros e de

pais e mães-de-santo, que extrapola o limite do universo religioso e faz da mídia um tipo de reguladora de mercado, ao ditar quem é ou quem não é legítimo²⁷.

A tradição religiosa, tão apregoada pelos que tentam definir seu grau de “pureza”, ameaçados pela “impureza” de outras expressões religiosas de matriz africana, sobretudo, da umbanda, passa a ser regulamentada pela visibilidade positiva na rede, ou melhor, pela contribuição dada pelos meios e recursos tecnológicos digitais, antagônicos de qualquer traço de tradicionalismo²⁸.

A fim de obterem reconhecimento junto à esfera pública usam e abusam de recursos inspirados na publicidade voltada para a lógica de mercado, o que muito lhes aproxima de um discurso e performance próxima do que tem sido ideologicamente promulgado pelas grandes empresas de comunicação, a grande mídia, e pelo telemissionarismo evangélico neopentecostal.

Desse modo, transformam religiões atextuais em religiões hipertextuais (cf. FREITAS, no prelo), parecendo, mesmo, desprezar a importante dica dada por Boaventura Souza Santos, ao dizer que “temos que usar contra-hegemonicamente instrumentos hegemônicos – entre eles, obviamente, os meios de comunicação e a revolução da informação.” (SANTOS, 2009)

Saída

Indícios da ciberinformatização das religiões afro-brasileiras (mais especificamente, do candomblé) já se anunciavam desde os primórdios do uso do computador pessoal. É claro que não desconsidero a importância que outros tipos de mídia (sobretudo, impressa e audiovisual)

²⁷ Sobre candomblé e legitimação pela mídia, ver: PORT, 2005.

²⁸ São muitos os perfis no *Facebook* que criticam a “umbandização” ou a “quimbandização” de religiões tidas como “mais puras”, o candomblé e suas “nações”, suas muitas formas de culto.

tiveram para dar visibilidade e inserir as religiões afro-brasileiras na esfera pública política²⁹. Mas, o caso da Internet tem outro grau de importância no sentido de que, se para as mídias tradicionais, a aparição dessas religiões somente ocorreria com expressivo atraso, para as NTICs³⁰ a participação das religiões afro-brasileiras em seus produtos é derivada das transformações pelas quais o Brasil passa, fazendo emergir, através de um movimento quase universal, vozes subalternizadas por décadas de homogeneização da mídia hegemônica.

Em 1996, quando o computador com acesso à Internet ainda era objeto raro e as possibilidades de acesso à rede restringiam-se à conexão por linha discada, o terreiro Ilê Axé Opô Afonjá, um dos mais tradicionais do Brasil, já possuía uma homepage, hospedada no servidor de alojamento de sites gratuito *Geocities*. O site ficou no ar (*on-line*) até a extinção do *Geocities*. Mesmo à época em que se manteve no ar, em momento anterior à excelência dos serviços dos buscadores atuais, o endereço da página, pelo fato de ser gratuita, era comprido e impossível de memorizar. Por razões desconhecidas por este autor, o fato é que o terreiro nunca investiu em ter um endereço em servidor pago. Por isso, com o fim do *Geocities*, o site do terreiro deixou de existir. Outros terreiros baianos, não menos tradicionais, também optaram em não disponibilizar sites na Internet, por razões também desconhecidas, mas que devem estar relacionadas, com quase certeza, aos interditos no que se refere à divulgação de registro em imagens (fotografia e vídeo) e áudio (cânticos) do sagrado.

A aparição do candomblé na grande rede mundial de computadores, a Internet, através de suas comunidades virtuais (sites, *chats*, *mailing lists* sobre temas relacionados ao universo religioso afro-brasileiro) propagou-se a partir da metade da década de 1990. Sob a égide da

²⁹ A partir de um artigo anteriormente publicado, elaboro, nas próximas páginas, um pequeno histórico da contribuição da mídia para dar visibilidade ao candomblé, a partir de participações e referências decisivas, seja na mídia impressa, audiovisual ou digital.

³⁰ Novas tecnologias de informação e comunicação.

democratização do conhecimento, proporcionou real publicização e usurpação dos segredos de culto, que já vinham tomando vulto desde a invasão pelas indústrias editorial, radiofônica, cinematográfica e televisiva das religiões afro-brasileiras. Contribuiu, também, para a reelaboração de universo religioso afro-brasileiro, no momento em que a veiculação de informações sobre métodos de culto, indispensáveis à boa realização dos eventos rituais e estruturantes do sistema hierárquico dos terreiros, proporcionou novas possibilidades de aprendizado litúrgico e de transmissão e arquivo (agora, digital) das tradições religiosas afro-brasileiras. Boa ilustração encontra-se na construção de sites por tradicionais terreiros de candomblé com a finalidade de divulgar o patrimônio histórico e a tradição daqueles terreiros (fotografias de antigos integrantes, esclarecimentos sobre a religião, textos com a história dos terreiros, descrição de mitos).

Se a democratização dos segredos e interditos de culto (*orô* e *ewô*), através do sistema ciberinformacional, contribuiu para a [re]elaboração das redes de solidariedade e das relações de poder, privilégio e prestígio, estruturantes do universo religioso afro-brasileiro (o que pode ser visto como um problema), a virtude, porém, foi que ela proporcionou a criação de uma nova rede de sociabilidade, construída através da substituição do terreiro real pelo terreiro virtual (tanto no Brasil como no exterior) e da articulação entre as mais diversas religiões afro-derivadas espalhadas pelo mundo, caracterizando uma rede de solidariedade, agora, conectada entre religiões afro-derivadas globais.

A Internet serviu, ainda, como rede de arquivo das tradições e divulgação da história dos terreiros, propiciando a construção de um espaço aberto à discussão, antes restrito única e exclusivamente ao espaço do terreiro. Se, nos terreiros, quer seja entre adeptos, pesquisadores

ou simpatizantes, o espaço para a discussão dos assuntos relacionados ao culto era interdito aos leigos (não-sacerdotes), na Internet tal espaço foi ampliado.

Por isso, a Internet, como espaço autônomo, torna-se excelente local para exercício do poder estruturante das hierarquias determinadoras de privilégio e prestígio, antes restrito aos altos cargos dentro da ordem postulante do terreiro ou da academia, mas agora erguida sobre sentimento de pertença a uma rede virtual – que abole o permanente estágio de experimentação, determinante do aprendizado sistemático apreendido no cotidiano dos terreiros, assim como a noção de pertencimento à uma rede real solidária, edificante da estruturação da religião e culto de orixás, que, no Brasil, foi instituído graças à permanência das comunidades-terreiro.

A substituição do terreiro atual (*off-line*) pelo terreiro virtual pode contribuir tanto para eliminar o enfadonho deslocamento até os terreiros reais, situados, majoritariamente, nas periferias das grandes metrópoles brasileiras como para anular o tempo para aprendizado das ortodoxias, eliminando o rígido sistema hierárquico dos terreiros reais (o número de não-iniciados é bastante expressivo nas redes).

A Internet possibilita, também, o surgimento de novas formas de religiosidade e conteúdos (inclusive, com novas intenções de mercado, de bens simbólicos e materiais, através dos inúmeros *sites* para compra de produtos e materiais necessários ao culto, oferta de serviços mágico-religiosos), fazendo com que religiões centradas na tradição oral, após conhecerem os benefícios da literacia, possam conhecer os benefícios do espaço virtual, espaço da imagem-texto, espaço do hipertexto.

Diferencia, outrossim, os integrantes dos terreiros, ao formar uma rede "segura" de sociabilidade, concretizada por afinidades imagéticas (estéticas), mais que religiosas, ao

compactuarem de uma espetacularidade centrada na desarmonia do gosto, que exacerba o grotesco (cf. PAIVA e SODRÉ, 2002), através de uma deturpação da realidade pela ficção, do autêntico pelo inautêntico, do espontâneo pelo fabricado, num tom que muito se assemelha à submissão da cultura à tirania do entretenimento, que, para utilizar as ideias de Neal Gabler (1999), transforma a vida em *Face* ou *Orkut*.

Bibliografia:

- BIRMAN, P. (1997). Futilidades Levada a Sério: o candomblé como linguagem religiosa do sexo e do exótico. In: VIANNA, Hermano. Fragmentos de um discurso amoroso (carioca e quase virtual). In.: Galeras cariocas: territórios de conflitos e encontros culturais. Editora UFRJ. p. 247-79.
- CANCLINI, N. G. (2007). Diferentes, desiguais e desconectados. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- DÉBORD, G. (1997). A sociedade do espetáculo. Rio de Janeiro: Contraponto.
- FREITAS, R. O. de. (2003). Candomblé e mídia: breve histórico da tecnologização das religiões afro-brasileiras nos e pelos meios de comunicação. Acervo: Revista do Arquivo Nacional. Rio de Janeiro. v. 16. n. 2003.
- FREITAS, R. O. de. (2009). Mídia Alternativa: estratégias e desafios para a comunicação hegemônica. Ilhéus: EDITUS/FAPESB. 2009.
- FREITAS, R. O. de. (no prelo). *Web terreiros d'além-mar , macumba out Brazil: ciberinformatização e transnacionalização das religiões afro-brasileiras*. Salvador: EDUNEB.
- GABLER, N. (1999). Vida, o filme. São Paulo: Companhia das Letras.
- KELLNER, D. (2001). A cultura da mídia. Bauru: EDUSC.
- LÉVY, P. (1996). O que é o virtual? São Paulo: Editora 34.
- LÉVY, P. (2000). Cibercultura. São Paulo: Editora 34.
- MACHADO, A. (2001). O quarto iconoclasmo e outros ensaios hereges. Rio de Janeiro: Contracapa.
- MCLUHAN, M. (1974). Os meios de comunicação como extensões do homem. São Paulo: Cultrix.

- MARTIN-BARBERO, J. (2002). Medios y culturas en el espacio latinoamericano. *Iberoamericana Revista*. Madrid, n. 6, jun. 2002.
- ROCHA, E. e BARROS, C. (2003). Cultura, mercado e bens simbólicos: notas para uma interpretação antropológica do consumo. In: TRAVANCAS, Isabel e FARIAS, Patrícia. *Antropologia e Comunicação*. Rio de Janeiro: Garamond Universitária.
- PORT, M. V. de. (2005). Sacerdotes midiáticos: o candomblé, discursos de celebridade e a legitimação da autoridade religiosa na esfera pública baiana. *Religião e Sociedade*. v. 25. n. 2. p. 32-61.
- PRANDI, R. (1999). Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. In.: CAROSO, C. & BACELAR, J. *Faces da tradição afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas Editora. p. 93-112.
- SODRÉ, M. e PAIVA, R. (2002). *O império do grotesco*. Rio de Janeiro: Editora Mauad. 2002.
- SANTOS, B. S. (2009). A reinvenção da emancipação social a partir das epistemologias do Sul. Palestra proferida na UNB em junho de 2009. In.: CLAVELIN, Isabel. *Jornal Irohin*. Brasília, ano XIII, no. 24.